

L'ESPRIT DES INSTITUTIONS
LE PROBLÈME DE LA MÉDIATION INSTITUTIONNELLE
DANS LA THÉORIE CRITIQUE CONTEMPORAINE

Eric Martin

Thèse soumise à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en science politique

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

© Eric Martin, Ottawa, Canada, 2013

À Michel Freitag, à son émerveillement complice devant la beauté de l'Être, à l'amour du monde dont il faisait si généreusement cadeau, et à la tâche qu'il laisse : transmettre à d'autres ce souci, pour penser et assurer, avec eux et elles, la suite du monde.

*Ce que la terre dans l'alchimie de ses règnes
abandonne et transmue en noueuses genèses
de même je l'accomplis en homme concret
dans l'arborescence de l'espèce humaine
et le destin qui me lie à toi et aux nôtres*

-Gaston Miron

RÉSUMÉ

Hegel réinscrit l'idée d'autonomie kantienne au sein d'une totalité organisée par des médiations qui constituent le sujet et lui livrent un contenu normatif venant mettre en forme sa pratique et lui assigner sa signification et sa place au sein du processus de reproduction de la société. La philosophie substitue à la morale abstraite une éthicité concrète (*Sittlichkeit*) objectivée au sein de médiation institutionnelle (l'esprit objectif). Cette conception incarnée de la moralité, exprimée par Hegel dans la *Philosophie du droit* sera l'objet d'une critique sévère par le marxisme au nom de l'émancipation de la puissance instituante de la société civile et des sujets, si bien que bon nombre d'interprètes contemporains de Marx le présentent comme un individualiste, un naturaliste et un économiciste. La théorie critique contemporaine, chez Axel Honneth, s'est-elle aussi repliée sur une conception naturaliste et intersubjectiviste de la théorie de la reconnaissance, puisée chez le jeune Hegel, où l'amour, l'amitié et la reconnaissance réciproque sont présentés comme des préalables à l'établissement d'une relation de communication, et servent de modèle pour penser l'ensemble du lien social. À l'encontre de ces approches, notamment à l'aide des travaux de Vincent Descombes et du sociologue québécois Michel Freitag, je cherche à revaloriser l'institutionnalisme hégélien et son concept d'esprit objectif. J'illustre aussi, avec Moishe Postone, comment toute théorie critique contemporaine doit, si elle espère réellement développer une critique des sociétés capitalistes avancées, pouvoir retrouver en Marx un penseur de la totalité et des médiations aliénées ou fétichisées (la forme-valeur) et articuler à la critique de la médiation des rapports sociaux par le travail abstrait une revalorisation de des médiations symboliques et politico-institutionnelles, de l'esprit objectif, en tant que seule la transcendance d'une dimension de sens objectivée peut suppléer à la régulation des rapports sociaux par la forme aliénée propre à la valeur abstraite. La revalorisation du concept d'esprit objectif hégélien, c'est-à-dire du pôle d'objectivité normative instituée, m'apparaît l'une des conditions *sine qua non* pour réorienter la théorie critique vers la dialectique qui, seule, lui évitera les écueils de l'intersubjectivisme, du dualisme et du nominalisme.

TABLES DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	vii
INTRODUCTION.....	1
PARTIE I L'ESPRIT OBJECTIF HÉGÉLIEN : L'INSTITUTIONNALISATION DE LA VIE ÉTHIQUE.....	21
CHAPITRE I LIBERTÉ ET ESPRIT OBJECTIF	21
1. 1 Le principe d'autonomie et l'unité de la société	22
1.2 Kant : l'autonomie, la morale et la politique.....	27
1.4 Liberté et différenciation dans l'histoire : vers un nouvel institutionnalisme.....	45
CHAPITRE II HÉGÉLIANISME ET INSTITUTIONNALISME	56
2.1 Hégélianisme et institutionnalisme	56
2.2 L'effectif et le rationnel : un malentendu durable.....	60
2.4 La critique du devoir-être abstrait	64
2.5 Ce qui est réel est-il rationnel?.....	69
CHAPITRE III LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE DE L'ESPRIT OBJECTIF DANS LA PHILOSOPHIE DU DROIT	76
3.1 La structure de la Philosophie du droit	78
3.2 La volonté et le droit abstrait	79
3.3 La moralité subjective	83
3.4 La moralité objective.....	86
3.5 Le sens de la Philosophie du droit.....	102
CHAPITRE IV ESPRIT OBJECTIF ET SYSTÈME HÉGÉLIEN.....	109
4.1 Introduction au survol de la Phénoménologie et de la Philosophie de l'Esprit	109
4. 2 L'esprit objectif dans la Phénoménologie de L'Esprit.....	111
4.2.1 L'immédiateté éthique : l'amour contre la mort.	114
4.2.2 De la religion à l'esprit absolu	120
4.3 L'éveil de la conscience dans la Philosophie de l'Esprit	134
CONCLUSION DE LA PARTIE I	149
PARTIE II LA CRITIQUE MARXISTE DES FORMES SOCIALES: UN INDIVIDUALISME ET UN NATURALISME INDÉPASSABLES?.....	158
5.1 Introduction	158
5.2 Marx selon Henry : une métaphysique de l'individu	162
5.3 Les apories de l'interprétation d'Henry	176
CHAPITRE VI MARX PENSEUR DE LA PERTE DE L'OBJECTIVITÉ	194
6.1 Marx spinoziste ?	194
6.2 Marx naturaliste ?.....	196
CHAPITRE VII MARX L'ÉCONOMICISTE?	228
7.1 Marx, un économiciste?	228
7.2 Le holisme sociologique de Louis Dumont	230
7.3 Marx ricardien?	234

CHAPITRE VIII MARX PENSEUR DE LA MÉDIATION	260
8.1 Marx théoricien de la médiation?.....	260
8.2 La spécificité de l'approche de M. Postone	265
8.3 La marchandise et son caractère dual.....	267
8.4 La société médiatisée par la forme-valeur	270
8.5 Vers une nouvelle théorie critique	274
8.6 Marx contre la totalité économique.....	278
8.7 La logique d'un monde, celui de la marchandise.....	282
8.8 L'universel abstrait comme forme phénoménale de la substance-valeur	284
8.9 La critique d'Habermas.....	288
8.10 Vers d'autres médiations.....	290
8. 11 Que faut-il retenir du Marx de M. Postone ?	292
CONCLUSION DE LA PARTIE II L'OBJECTIVATION DE HEGEL À MARX	298
PARTIE III LA THÉORIE CRITIQUE CONTEMPORAINE ET LE PROBLÈME DE L'INSTITUTION.....	309
CHAPITRE IX LA RÉACTUALISATION DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE HEGEL CHEZ AXEL HONNETH	309
9.1 La théorie critique aujourd'hui : Axel Honneth.....	309
9.2 La réactualisation de la philosophie du droit hégélienne d'Axel Honneth	312
9.3 Les apories de la conception d'Axel Honneth	323
CHAPITRE X L' ESPRIT OBJECTIF ET LES INSTITUTIONS DU SENS	333
10.1 V. Descombes penseur de l'institution.....	333
10.2 Descombes critique d'Habermas.....	335
10.3 Holisme du mental et structure triadique des rapports.....	343
10.4 Médiation et rationalité	354
CHAPITRE XI LA DIALECTIQUE DES FORMES SYMBOLIQUES ET INSTITUTIONNELLES DANS LA SOCIOLOGIE DIALECTIQUE DE MICHEL FREITAG.....	361
11.1 La permanence du social.....	361
11.2 L'homme a besoin d'un maître : la société?	364
11.3 Pratique significative et médiation symbolique	365
11.4 M. Freitag, l'histoire et la dialectique maître-esclave.....	370
11.5 Dialectique entre langage, travail, objet.....	377
11.7 Représentation sensible.....	389
11.8 La représentation symbolique chez l'humain	393
11.9 L'autonomie et le sens	403
11.10 L'universel abstrait libéral et l'universel concret : l'abîme de la liberté	409
11.11 Conclusion : dialectique de la reconnaissance	417
CONCLUSION LA THÉORIE CRITIQUE ET LE PROBLÈME DE L'INSTITUTION..	424
BIBLIOGRAPHIE	446

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier mes deux co-directeurs Gilles Labelle et Douglas Moggach. Merci à M. Moggach qui a stimulé mon intérêt pour Hegel, qui m'a mis en garde contre une critique trop peu généreuse de la modernité, qui malgré son caractère fragmenté ou déchiré, a tout de même donné naissance à cette idée fondamentale qu'est le principe d'autonomie.

Merci à Gilles Labelle pour sa présence généreuse et son amour des livres et des idées. À défendre comme il le fait le « principe d'institution », M. Labelle accomplit non seulement une tâche intellectuelle fondamentale pour la pensée critique ; il incarne également au mieux ce que l'esprit de l'institution universitaire doit être quand il s'incarne sous la forme d'un professeur. Je le remercie de m'avoir accompagné dans ce long chemin sur les traces de l'institution et de la pensée dialectique, et de croire encore à cette utopie, à cette ouverture qui fait que le social n'est pas en complète adéquation avec lui-même, et que nous pouvons un jour espérer dépasser le libéralisme économique pour retrouver un monde plus sensé. En attendant, heureusement, la réalité sociale demeure en tension et en contradiction, refusant d'être absorbée intégralement par l'insignifiance marchande. Gilles Labelle est de ceux qui s'épuisent à maintenir un sens de la transcendance dans un monde déspiritualisé. Il me semble parfois que la philosophie toute entière s'est réfugiée auprès de lui pour survivre à ces temps troubles.

Je remercie aussi les membres du jury, spécialement MM. Stéphane Vibert et Daniel Tanguay, qui m'ont toujours offert des critiques stimulantes et orienté vers des lectures qui furent pour moi des découvertes : Cornelius Castoriadis, Louis Dumont, Wilhelm Dilthey, pour ne nommer que ceux là. Dans leur travail au CIRCEM de l'Université d'Ottawa, ces professeurs réfléchissent aussi à la crise de l'institution et du symbolique dans une époque traversée par l'anti-institutionnalisme. Ce travail est essentiel pour dépasser la simple défense de « l'émancipation individuelle » et opposer à la puissance écrasante du capitalisme cybernétique une défense de la culture et de l'héritage social-historique humain.

Je remercie également mes amis, mes camarades Maxime Ouellet, Marc-André Cyr, Simon Tremblay-Pepin qui m'ont offert leur écoute, leur appui et leurs suggestions. Nous avons commencé une discussion qui n'est pas près de finir, et qui participera, je l'espère humblement, à un plus vaste projet qui saura nous faire retrouver le sens de ce que nous sommes, comme Québécois et comme humanité, par-delà le règne de l'économicisme. Merci aussi à Yves Couture, Jean Pichette, Bernard Lalande, Yves Rochon, Gilles Gagné qui m'ont toujours généreusement appuyé et accueilli. Merci aussi, bien évidemment, à mes parents, Jocelyne et Robert Martin, qui m'ont d'abord ouvert le monde, et plus récemment les portes de leur Charlevoix pour me permettre d'écrire cette thèse, en plus de m'offrir un support indéfectible.

Je dois, en terminant, remercier aussi le sociologue Michel Freitag, décédé en 2009, et à qui la présente thèse est dédiée. La pensée de Freitag avait pour ambition d'embrasser la totalité, la beauté du monde, et de nous aider à mesurer ce que nous étions en train de perdre comme humanité et comme richesse naturelle sous le règne de l'unidimensionnalité propre au capitalisme technoscientifique postmoderne. Avec Freitag, j'ai appris qu'il ne servait pas à grand-chose de critiquer l'aliénation si cela était fait au nom de rien d'autre que la liberté

abstraite. La lutte pour la liberté, si elle veut dire la recherche d'autonomie individuelle et collective, s'avère bien pauvre si elle ne s'accompagne pas d'une réflexion sur la valeur, sur le sens que nous accordons aux rapports historiques que nous avons tissé avec la nature et avec les autres, et que nous transmet cette culture qui est notre nature inorganique. Freitag m'a appris à retrouver l'amour du monde, à m'intéresser à la nature, au symbolique, aux institutions, bref, à tout ce qui forme notre substance, et qui donne corps et sens à notre action, nous donne des raisons communes d'habiter le monde. Cette thèse tente humblement de poursuivre son héritage, en recherchant ce qui, de Hegel à lui, constitue l'héritage le plus important de l'hégéliano-marxisme : la pensée dialectique, et son insistance sur l'identité qui lie liberté et nécessité, autonomie et institution, contingence et histoire. Nous avons une humanité commune à retrouver. Merci, Michel, d'avoir été passeur d'humanité.

INTRODUCTION

Cette introduction, qui annonce bien évidemment le développement de la présente thèse, en représente aussi en quelque sorte le point d'arrivée. J'essaierai donc d'y esquisser une « clef » qui pourra servir à introduire le développement, aussi bien qu'elle en représentera l'aboutissement. Cette thèse porte en bonne partie sur Hegel et Marx. Ou plutôt : elle répond à un problème de pensée politique, un problème humain, en revenant sur les traces de la tradition hégéliano-marxiste et de la pensée dialectique. Le problème en question, pour le dire schématiquement, tient à l'articulation de l'autonomie subjective moderne, du lien qu'elle entretient avec le monde culturel et naturel, et du rapport qui organise ce lien dans le continuum de l'Histoire. La question n'est pas « seulement théorique », même si cela ne la disqualifierait pas pour autant ; elle se pose concrètement dans une période de crise de civilisation.

En effet, l'actualité quotidienne révèle une « crise du sens », laquelle se répercute en instabilité économique, en crises écologiques, en pathologies subjectives et autres. La liste s'allongerait indéfiniment. Un dérèglement manifeste montre que le projet moderne de réguler la société au moyen d'une loi voulue rationnellement s'est retourné en une déraison planétaire qui semble menacer les formes et le tissu même des sociétés et de la nature.

Cette situation, pourrait-on dire d'abord, a sa source dans un dualisme persistant entre le sujet et l'objet. Du point de vue du sujet, une posture égologique cartésienne, qui doutait de tout ce qui était autour d'elle, en est venue à douter d'elle-même, et à chercher en conséquence aux tréfonds du sujet quelque force qui l'agirait; proclamant le caractère illusoire de la subjectivité, ces démarches régressent jusqu'au désir, à « la Vie », à la substance spinoziste, à Dieu. Du point de vue de l'objectivité sociale, la mise en doute de toute forme d'autorité symbolique qu'incarne la pensée libérale à partir de Hobbes culmine dans un mariage entre constructivisme et procéduralisme qui récuse la possibilité de se prononcer sur le contenu normatif qui devrait réguler les sociétés. Ces deux conceptions sont complémentaires et forment la base d'un rapport opérationnel et cybernétique au monde. Par exemple : l'identité du « sujet » se trouve dans quelque désir présocial insaisissable et inclassable, qui exige que la société élargisse ses cadres pour accommoder sa particularité.

Ici, la société n'a pas de consistance propre : tout aspect synthétique est remplacé chez elle par une « administration des choses », qui la réduit à être l'arbitre du mouvement brownien des démons en liberté atomisés qui évoluent aléatoirement dans l'espace lisse, et désenchanté, d'un « social » résorbé en lui-même.

Comme l'a indiqué Jean-Claude Michéa¹, cette combinaison de naturalisme, de légalisme et de procéduralisme, exprimé dans l'idéologie libérale sous le vocable de « liberté », voudrait que la société soit une configuration indéfiniment permutable, un « construit », une opération de distribution qui servirait à répondre efficacement à des idiosyncrasies et à des besoins empiriques. On voit déjà que ce discours dépolitisé, puisqu'il n'y est question d'aucune réflexion sur le sens des normes, s'apparente à une réduction de tout le rapport social à un rapport économiciste, c'est-à-dire à un rapport marchand. Mais on reste ici au niveau de l'idéologie. Dans cette vision idéalisée, le marché signifierait l'expression d'une pluralité de points de vue et l'établissement d'une concurrence généralisée à laquelle ce qu'il reste du politique se devrait de répondre.

Or, nous n'avons pas réellement affaire à une telle société du pluralisme ouvert (ce qui est du reste impossible, puisque cela voudrait dire la fin de la société comme telle), mais plutôt à une forme spécifique de constructivisme opérationnel radical. Pour le dire autrement, le déni de l'autonomie subjective, des formes sociales et du sens social-historique est produit par une logique spécifique, une forme d'interdépendance sociale spécifique, qui consiste en la médiation du rapport social par une forme de valorisation abstraite qui caractérise le système capitaliste (comme nous le verrons avec les travaux de Moishe Postone). Si le monde doit être ce protoplasme indéfiniment adaptable, c'est pour nourrir une abstraction fétichiste déterminée, qui, même si elle s'accommode de l'indétermination généralisée et s'avère capable de tout transformer en marchandise, n'en représente pas moins une forme spécifique de médiation sociale, précisément caractérisée par une indifférence au contenu et par un processus d'autovalorisation formelle à l'infini qui nie la finitude du monde.

La société occidentale est donc engagée dans un « procès sans sujet ni fin », qui menace à la fois le sujet dans son identité synthétique, les formes sociales-historiques du

¹ Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal : essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007.

monde humain culturel et la nature organique, dans la mesure où le rapport qui les constitue se trouve nié par l'abstraction technico-capitaliste. Une théorie critique qui voudrait saisir ce phénomène ne saurait donc s'en tenir à une analyse des pathologies qui menacent le sujet; ni aux troubles de l'intersubjectivité.

Elle devrait aussi s'interroger sur le rapport qu'entretient le sujet avec l'objectivité du monde. Bien sûr, d'une part, l'objectivité naturelle ; et, d'autre part, le monde humain institué, les médiations institutionnelles qui participent du maintien dans l'existence d'un monde humanisé et qui transmettent une culture et une normativité constitutives des sujets particuliers. Cette réflexion sur l'antériorité de l'institution sociale à l'égard de la subjectivité suppose elle-même une réflexion plus large sur la transcendance de la normativité à l'égard de l'action, des catégories à l'égard de la pratique.

Je suis arrivé à ces questionnements à partir de travaux initiaux, menés à la maîtrise, sur la crise contemporaine du journalisme. La critique, qui avait tendance à comprendre le journalisme comme un instrument des intérêts économiques dominants, s'interrogeait très peu ses propres catégories. N'était-elle pas elle aussi en train de considérer le journalisme comme un instrument? À partir de la sociologie dialectique de Michel Freitag et des enseignements de Jean Pichette, j'avais alors entrepris de resituer le journalisme en tant qu'il participait d'un ensemble de médiations symboliques et politiques qui l'inscrivaient, comme institution, dans le mode de reproduction des sociétés. Le journalisme m'était alors apparu comme l'un des moments constitutif de l'exercice de l'autonomie individuelle et collective, participant de l'institution d'un espace public politique critique dans la société. À l'inverse, la logique d'instrumentalisation propre à la cybernétique ou systémique technico-capitaliste m'était apparue se fonder sur une prétention à la prise en charge immédiate d'un réel positif et reconfigurable à volonté, engageant une dynamique de désymbolisation des rapports sociaux qui participait d'une dissolution des médiations symboliques et politiques, et donc, ultimement, du journalisme lui-même.

À partir de cette réflexion sur la crise du journalisme, j'ai voulu poursuivre mon travail sur la question plus large du rôle constitutif des médiations symboliques et institutionnelles. Je m'interrogeais d'une part sur les racines marxiennes et hégéliennes de la pensée de M. Freitag. D'autre part, je découvrais plusieurs auteurs (Gauchet, Castoriadis,

Lefort, Merleau-Ponty, etc.) travaillant sur l'idée de « l'institution symbolique du social », le plus souvent à partir de la socio-anthropologie maussienne, et qui avaient de nombreuses choses en commun avec la pensée de M. Freitag, mais aussi des divergences importantes. J'aurais espéré pouvoir confronter explicitement ces courants, mais l'ampleur d'une telle entreprise dépassait largement le cadre d'une thèse doctorale. Je me suis alors limité à faire retour sur le rôle de l'institution chez Hegel, puis chez Marx, pour retracer l'origine des concepts de médiation symbolique et institutionnelle chez M. Freitag. En faisant ce travail, j'ai découvert combien la question du rapport à l'objectivité des médiations institutionnelles renvoyait elle-même à la question plus importante de la transcendance du rapport d'objectivation et du sens social-historique sur toute société concrète.

À l'encontre des approches libérales et individualistes ou « postmodernes », il m'est donc apparu important de réfléchir sur la façon dont la « liberté » subjective devait être délivrée de la conception abstraite qui prétendait la trouver « autofondée ». À cet égard, il fallait revenir sur la façon dont Kant, le penseur qui cristallise la réflexion qu'a la modernité sur l'émergence de la personnalité libre et infinie, estimait que celle-ci ne suffisait pas à fonder la société, de sorte qu'il fallait, en conséquence, une réflexion morale sur des normes à portée universelle et sur une constitution bonne pour que l'action s'inscrive dans le respect du lien social. Même si Kant ne pensait pas pouvoir développer une connaissance certaine de la nature nouménale, insaisissable, du monde et de notre rapport avec lui, cela ne l'empêchait pas d'estimer que nous avions la responsabilité, le devoir de viser l'établissement de normes à portée universelle ayant la capacité d'encadrer la pratique sociale.

C'est ce qu'oublie la pensée ou l'éthique postkantienne, lorsqu'elles se contentent de proposer de respecter la particularité empirique ou de poser des règles éthiques localisées, sans s'interroger sur l'universel. D'autres approches, plus proches de la phénoménologie, comme celle de Claude Lefort, admettent qu'il est nécessaire de réfléchir sur l'universalité des normes, mais maintiennent la nécessité d'une ouverture, d'un écart de la société à elle-même, sous peine de verser dans l'un ou le totalitarisme. Ces approches ont le mérite de penser la transcendance du social sur la pratique particulière, et l'écart nécessaire du social à lui-même comme étant constitutif du rapport politique que la société entretient avec elle-même.

Ce qui m'étonnait cependant avec ces approches, le plus souvent liées à la philosophie politique ou à la socio-anthropologie françaises, était la présence d'un consensus, assez largement partagé, selon lequel il fallait, pour penser le politique et l'institution du social, abandonner Hegel et Marx; une telle conception contrastait avec la pensée de M. Freitag, qui se réclamait au contraire explicitement d'une telle tradition. Ce qui posait problème chez Hegel et Marx était, bien évidemment, le lien de cette pensée « totalisante » avec le totalitarisme soviétique. Pour penser la société, on se satisfaisait mal d'un Hegel lu largement à travers la lunette kojévienne de la lutte à mort pour la reconnaissance, et à un Marx présenté exclusivement comme le penseur de la lutte des classes. Pour d'autres, enfin, la pensée de Hegel et Marx constituait une sorte de téléologisme mécaniste qui réduisait l'histoire à un développement linéaire et prédéterminé devant mener à l'Absolu et au communisme de manière inéluctable, sans qu'il y ait place pour la contingence.

En somme, penser à nouveau le politique, l'ouverture, la contingence et l'invention supposait selon plusieurs de rompre avec Hegel et Marx. Ce sont alors souvent des anthropologues (Pierre Clastres, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss, etc.) et leur théorisation du symbolique qui ont servi de planche de salut pour quitter la métaphysique hégélienne ou l'économicisme marxiste. On s'explique bien cette rupture quand on constate que, dans le contexte, le marxisme soviétique et l'hégélianisme kojévien ont effectivement pu apparaître comme réducteurs, en plus d'être associés aux horreurs du stalinisme. Et pourtant, certains, comme Theodor Adorno ou Cornelius Castoriadis, ont continué malgré tout à travailler avec les concepts de totalité, de forme sociale qui découlaient d'un héritage hégéliano-marxiste. M. Freitag, qui était tout sauf un marxiste vulgaire, défendait même explicitement le retour à une ontologie dialectique.

Ces constats m'ont mené à formuler une question générale : n'y-a-t-il pas un retour nécessaire à opérer vers la tradition de Hegel et Marx pour y trouver de quoi penser le problème de l'articulation du rapport entre le soi, l'institution et la société? Plusieurs auteurs, sans être des hégéliens d'obédience stricte (Vincent Descombes, Charles Taylor, Merleau-Ponty etc.) utilisaient dans leurs travaux le concept « d'esprit objectif » des institutions chez Hegel. Il m'a semblé que ce concept ferait un bon point de départ pour mener ma recherche.

J'ai donc amorcé le travail par un retour à Hegel. D'abord, au chapitre I, j'ai revisité la façon dont Kant pensait la personnalité libre et infinie moderne², sa capacité d'être « spontanée », de se retirer en elle-même pour opérer un jugement, et comment cette volonté libre devait s'accompagner d'une moralité régulatrice. En second lieu, après quelques précisions sur l'institutionnalisme de Hegel (chapitre II), j'ai étudié (chapitre III) comment Hegel, dans la *Philosophie du droit*, a critiqué Kant. Celui-ci aurait, selon Hegel, arrêté en chemin sa réflexion critique, ce qui l'aurait conduit à hypostasier le sujet et à chercher par la suite en Dieu l'origine des catégories qui régulent transcendentale la pratique. S'il avait creusé plus loin, il aurait trouvé au fond du sujet son Autre, c'est-à-dire l'éthique concrète instituée socialement, médiation qui est condition de l'établissement d'un rapport à l'altérité.

À revers de l'interprétation kojévienne, qui tendent à isoler la « lutte pour la reconnaissance », on peut lire Hegel de manière à montrer que ce moment s'avère insuffisant pour fonder le social. Le maître doit lui-même être soumis à une mesure, une catégorie, un critère, un « signifiant-maître » qui ne se réduit pas à son seul intérêt. La catégorie régulatrice, par là sociologisée, en vient ainsi à transcender la relation purement intersubjective (même hiérarchique), ce qui ouvre la voie à une réflexion sur l'histoire des formes sociales. La *philosophie du droit* s'affaire à montrer que le droit abstrait repose sur une conception illusoire du sujet comme être délié, pour pointer en direction de l'ensemble des liens, rapports et institutions (la famille, la corporation, etc.) qui l'inscrivent toujours déjà génétiquement dans la totalité sociétale. L'État chapeaute l'ensemble, et est appelé à incarner l'éthicité concrète (*Sittlichkeit*). Seulement, l'État n'échappe pas à l'aliénation, c'est-à-dire qu'il peut lui aussi être fondé a) sur la non-reconnaissance de la volonté libre, qui doit consentir librement à la loi, se reconnaître dans le monde objectif ou b) sur la non-reconnaissance de l'objectivité naturelle ou sociale-historique. C'est pourquoi Hegel dit que l'État est lui-même transcendé par le mouvement du devenir historique, lequel est fait d'une dialectique entre la réception d'un rapport hérité au monde et de la transformation de ce rapport sous l'impulsion des contradictions qui surgissent de la forme advenue de ce rapport et de son caractère aliéné.

² Voir G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 2006, 1940.

Je me propose par la suite, au chapitre IV, d'étudier comment, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel fait la généalogie historique des formes de rapport institué. La lecture de la *Philosophie de l'Esprit* m'amène à étudier comment, pour Hegel, l'esprit objectif des institutions s'insère dans une dialectique de l'esprit avec lui-même, où la conscience, qui apparaît initialement s'autosuffire, découvre au fond d'elle-même qu'elle appartient intimement à l'objectivité naturelle et sociale qui semble au départ lui être extérieure. Dans les deux cas, Hegel résume ce « savoir absolu », qui n'est pas l'attribut d'un individu, mais celui d'un sujet collectif ou communal, comme la découverte qu'il n'y a pas de dualisme entre la pensée et l'être, c'est-à-dire que le monde est une substance-sujet. Cela ne veut pas dire que la conscience subjective comprend ceci, épuise du coup le mystère du monde pour en arriver à connaître tous les concepts qui organisent le réel ; peut-être a-t-on pu lire Hegel ainsi, mais ce n'est pas, à mon sens, la lecture la plus pertinente.

L'idée de substance-sujet suppose que chaque chose qui existe dans le monde contienne son Autre. Cela débute par l'esprit (M. Freitag dirait : la sensibilité, même élémentaire, qui est disséminée dans l'étant) qui doit, paradoxalement, se nier en constituant comme monde fini s'il veut dépasser son caractère infini, qui le place même en-deçà du néant (l'infini, ce n'est même pas rien, c'est l'impossibilité même d'un rapport qui différencierait rien et quelque chose). Une fois constitué en monde, l'esprit n'est pas sujet s'il s'en tient à un rapport statique à lui-même. Du fait d'avoir été constitué comme une expression, il est travaillé par un devenir que l'on peut décrire comme un enrichissement progressif de sa différenciation interne et des rapports qu'entretiennent en son sein sensibilité, vie et matière. De là, on passe à la constitution d'un monde humain, qui objective à l'extérieur des sujets particuliers un monde culturel, un universel concret de relations sociales doté d'une permanence propre. Ici, la société n'est pas pensée comme une rupture avec le moment naturel, mais comme un degré supérieur d'organisation et de développement de la matière sensible, de la substance-sujet. Pour Hegel, la conscience du sujet est le plus haut degré d'organisation et de développement de la nature, comme le dit Frederick Beiser³. Le problème du rapport des catégories *a priori* à l'expérience qui troublait Kant est donc

³ Voir Frederick Beiser, « Introduction : Hegel and the problem of metaphysics », dans Frederick Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 1-23.

dépassé par l'idée d'une identité intime entre sujet et objet, laquelle est synthétisée *a priori* dans la forme que prend historiquement leur rapport de différenciation.

Hegel n'est donc pas seulement à l'origine d'une réflexion sur la nécessaire médiation de l'autonomie subjective par un « esprit objectif » institutionnel chargé normativement. En effet, il considère l'esprit objectif comme le pendant ou le pôle opposé de l'esprit subjectif dans un rapport où ils sont tous les deux constitués par l'esprit absolu dont ils sont des moments. L'esprit absolu, en ce sens, représente l'auto-développement et l'autodifférenciation de la substance-sujet d'avec elle-même.

De tels propos ont fait que Hegel a pu être accusé de professer un idéalisme métaphysique. Dans de telles perspectives, l'Absolu est conçu comme un « sujet cosmique » (Charles Taylor) qui s'objective en monde. Selon Beiser, pourtant, Hegel ne pose pas la substance-sujet comme une puissance surnaturelle qui agirait l'histoire depuis les coulisses. Au contraire, la *Phénoménologie de l'Esprit* insiste sur le fait qu'il n'y a pas de puissance extra-mondaine ou surnaturelle qui insuffle au monde sa vitalité ; c'est pourquoi la philosophie « dépasse » la religion, qui demeure prisonnière de ce type de projection, pour rechercher dans la communauté humaine elle-même, en procédant à une recollection ou à une récapitulation, les liens qui se sont tissés historiquement, et qui faute d'être ressaisis par la mémoire, meurent vite d'indifférence.

Comme l'explique Pierre-Jean Labarrière, ce que la conscience découvre alors, c'est une nécessité qui agissait « derrière son dos »⁴, et à laquelle, en tant qu'elle est liberté, elle est toujours libre de ne pas accorder de reconnaissance, si elle préfère rester sur son quant à soi. Dire que l'on trouve des gens pour dire qu'Hegel ne pensait pas la contingence ! Or, s'il affirme l'identité de la liberté et de la nécessité, Hegel maintient que cette dernière s'offre à la conscience « comme une proposition », une « conversion [...] proposée et non imposée »⁵. Cette « proposition » n'est pas faite par quelque divinité mystique ; plutôt, elle vient comme une « invitation » faite à la liberté de l'homme qui, ainsi, « demeure souveraine » :

⁴ Pierre-Jean Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1979.

⁵ *ibid.*, p. 59.

[L]e chemin de la *Phénoménologie* est jonché de cadavres, et il est toujours quelque part de nous-mêmes qui ne peut ou ne veut accéder à une nouvelle règle de lecture de la réalité [...]. D'où la nécessité de reprendre sans cesse un parcours que nous ne pouvons faire d'emblée selon sa plus grande et très radicale exigence⁶.

On peut bien sûr lire Hegel comme le penseur d'une histoire écrite d'avance, mue par le déploiement d'un ressort qui la rendrait mécanique et prévisible; cela a été fait si souvent qu'il faut bien admettre qu'Hegel a prêté le flanc à cela, et a été pour le moins ambivalent sur ce point⁷. Mais la lecture que je propose n'est en pas moins plausible : Hegel pense le déploiement de la totalité comme une autodifférenciation interne d'un monde immanent à lui-même, où sensibilité et matière, liberté et nécessité, se développent dans l'histoire de leur rapport qui est aussi bien leur déchirement initial.

Puisque la substance de l'individu, puisque aussi bien l'esprit-du-monde a eu la patience de parcourir ces formes dans la longue extension du temps, et d'entreprendre le prodigieux travail de l'histoire-du-monde dans laquelle il a produit au jour le jour, dans chaque figure, le contenu total de soi dont elle est capable, et puisqu'il ne pouvait atteindre la conscience à propos de soi par un moindre travail, alors l'individu ne peut certes, en vertu de la Chose, concevoir sa substance avec moins de travail⁸.

Ni la conscience subjective, ni la conscience commune ne peuvent s'épargner de parcourir à nouveau ce chemin si elles veulent éviter de se méprendre sur elles-mêmes (méprise, c'est-à-dire se mépriser). Mais cela ne veut pas dire qu'elles y parviennent jamais entièrement, étant toujours libres de se replier en elles-mêmes, et d'abandonner à l'irrationalité la question du lien social et de l'institué. N'est-ce pas, d'ailleurs, précisément ce qui se produit, à notre époque qui nie non seulement le moment de l'esprit objectif institutionnel, mais aussi bien celui de la normativité sociale-historique pour lui substituer des organisation de contrôle et des normes technocratique-économiques ou techniques dictées par la cybernétique marchande?

⁶ *ibid.*

⁷ Bernard Bourgeois, *Raison et décision. Études hégéliennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

⁸ Labarrière, *op.cit.*, p. 58.

Alors, l'efficiencia autoréférentielle devient l'exact opposé du souvenir et de l'humilité. Au contraire, celle-ci appellerait à penser comment chaque organisme s'est développé en prenant sa place dans le rapport qu'il a avec les autres expressions de la vie. L'absolu, ici, serait l'autre nom donné à une réflexion sur le devenir-différencié du monde : « En somme, dans l'ordre l'esprit, comme dans celui de la biologie, l'ontogenèse est une phylogenèse en raccourci »⁹. C'est précisément à cette approche qu'en arrive M. Freitag : son hégélianisme sans absolu métaphysique pourrait bien être en fait, à la suite de ce qu'en disent F. Beiser, P.J. Labarrière ou Terry Pinkard, la conception la plus juste de l'être comme autodéveloppement immanent de la substance-sujet à laquelle les approches qui classaient trop vite Hegel comme un métaphysicien idéaliste étaient empêchées d'arriver.

Je ne développerai pas davantage sur le débat sur le statut de l'Absolu chez Hegel. Il est entendu pour moi que l'Absolu considéré comme un *a priori* surnaturel ou cosmique, ne tient plus la route aujourd'hui. Ce que j'avance dans la présente thèse, au contraire, c'est que a) il y a dépendance de la subjectivité envers l'institué (et inversement) et que b) cette interdépendance est le produit du développement et de l'enrichissement d'un rapport d'objectivation, médiatisé symboliquement et institutionnellement, lequel est lui-même l'expression d'une différenciation historique des formes d'être et de leur rapport à la nature (et à la société chez les humains). Il me semble que, de Hegel à M. Freitag, cette approche n'a pas reçu toute l'attention qu'elle méritait, notamment à cause d'un rapport trouble, explicable historiquement et politiquement, de la pensée politique à Hegel et à Marx.

Il faut admettre, cependant, et c'est ce dont traite la deuxième partie de la thèse, que Marx et le marxisme ont eux aussi prêté le flanc à la critique en semblant hypostasier les individus réels ou « naturels » et leur puissance instituante (le « travail »). Marx adresse à Hegel une dure critique : Marx tonne contre le monarchisme aussi bien que contre l'idéalisme ou l'attentisme historique qui prétend que la ruse de la raison résoudra les contradictions; il reproche à Hegel de ne pas avoir compris la nature des médiations ou de la logique spécifique à la forme de société capitaliste. Il ne suffit plus d'attendre que le mouvement de l'Histoire ou que l'État dépasse le capitalisme, puisque cette forme de médiation se subordonne elle-même le politique et le temps pour enfermer le devenir du

⁹ *ibid.*

monde dans son mouvement d'autoreproduction abstraite. Il faut donc que les « hommes réels » prennent conscience de la logique et des contradictions du capital pour opérer leur « renversement pratique ». Ici, la conscience n'est pas le résultat du développement de l'Histoire, elle n'est pas non plus une « invitation » lancée par la nécessité : il s'agit d'une tâche politique incontournable si l'on veut libérer l'homme de l'exploitation (et éviter de détruire la nature, ajoutera-t-on plus tard).

Comme on le verra, plusieurs ont interprété le « renversement » de Marx comme une défense de l'individu contre la médiation ou la totalité « abstraites ». C'est par exemple le cas de Michel Henry (chapitre V), qui défend l'auto-activation de la subjectivité monadique contre la totalité qui la rend étrangère à elle-même. C'est aussi le cas de Frank Fischbach (chapitre VI), qui insiste qu'il faut comprendre l'homme comme un « être-dans-la-nature » dans un mouvement d'inspiration spinoziste qui indifférencie la nature culturelle et naturelle de l'homme. Pour la socio-anthropologie française d'inspiration maussienne, comme l'illustre la critique adressée à Marx dans la sociologie holiste de Louis Dumont (chapitre VII), la pensée de Marx cède elle-même à l'individualisme et à l'économicisme qu'elle reproche à l'économie politique, ce qui l'empêche de penser la transcendance du social à l'égard de la pratique.

Comme on le verra, cela est sans doute vrai chez bien des marxistes et des interprètes de Marx. Pire encore, Marx lui-même prête le flanc à ce genre d'accusation. Mais, tout comme avec Hegel, j'ai pensé qu'on pouvait lire Marx de façon plus généreuse, de manière à y trouver autre chose qu'un individualisme anti-institutionnel. Marx pouvait-il contribuer à une réflexion sur l'institution symbolique du social? C'est chez M. Postone (chapitre VIII) que j'ai trouvé la réinterprétation contemporaine la plus intéressante. Ce geste essentiel de M. Postone consiste à déplacer le centre de gravité que l'on a coutume de placer dans la lutte des classes pour poser plutôt la question des médiations sociales.

D'abord, M. Postone montre que Marx est un penseur de la forme sociale capitaliste en tant qu'elle est médiatisée par le prisme de la forme-valeur, c'est-à-dire que les rapports sociaux y sont organisés sous l'empire d'une abstraction et d'une forme d'interdépendance sociale qui subordonnent le lien social à la reproduction de la marchandise et de la valeur. Alors qu'Hegel pensait contenir la logique marchande en la subordonnant à l'État, Marx

montre, selon M. Postone, que cette logique corrompt l'entièreté du rapport social et aliène toute possibilité d'une reconnaissance de la nécessaire dépendance des humains à l'égard d'autrui, de la culture instituée et de la nature.

Conséquemment, poursuit M. Postone, Marx ne désire pas libérer l'individu de la médiation ou de la totalité, mais du fétichisme de la valeur. Ce n'est qu'alors que l'individu peut être ouvert à redécouvrir son appartenance au social et à la nature comme solidarité organique et interdépendance. C'est pourquoi Marx critique par exemple Rousseau, qui part des individus atomisés pour tenter de les relier *a posteriori*. Au contraire, chez Marx, comme on le verra, l'humain est toujours déjà un être social et un être dans la nature, engagé dans un rapport avec autrui selon des formes héritées historiquement qui représentent l'histoire sédimentée de l'expérience humaine.

Hélas, nous ne disposons pas pour autant d'une théorie positive de la société chez Marx, puisque sa démarche est restée largement négative et critique, tant contre Hegel que lorsqu'il cartographiait le déploiement de la logique du capital. M. Postone lui-même, s'il insiste sur la nécessité de développer une théorie des médiations qui soit plus riche que la seule critique radicale de la forme-valeur, admet n'avoir pas encore effectué de travaux en ce sens. Le mérite du travail de M. Postone, cependant, est de montrer qu'il faut penser l'humain comme un être de rapports, lié naturellement et socialement aux autres. Marx ne jouerait pas l'individu contre la médiation, mais l'homme comme être social contre le fétichisme qui dénature la médiation. Ce genre d'approche nous invite à considérer que la transcendance du social institué à l'égard de l'individu peut être pensée non pas contre Marx, mais avec Marx, dans une perspective dialectique où la défense de l'autonomie et du rapport à la nature et à l'institution s'oppose à leur négation fétichiste, sous le double empire du capital et de la technique. Ne serait-ce pas là le rôle de toute théorie critique qui voudrait avoir quelque compréhension du monde actuel et quelque prise sur lui?

Hélas, comme je le montre dans la troisième partie de la thèse, la théorie critique de l'École de Francfort, telle qu'elle est représentée aujourd'hui par Axel Honneth (chapitre IX), n'a pas développé une critique du capitalisme qui puisse à la fois défendre l'autonomie et ses conditions institutionnelles de possibilité d'un point de vue dialectique. A. Honneth prétend réactualiser la *Philosophie du droit* de Hegel et ainsi compléter sa théorie de la

reconnaissance d'une conception du rôle des institutions ; en réalité, il aboutit toutefois selon moi au résultat inverse, c'est-à-dire à une relecture anti-institutionnelle et intersubjectiviste de Hegel. Cela est largement dû à son incapacité à dépasser le formalisme propre à la pragmatique communicationnelle habermassienne, même s'il y ajoute des considérations sur l'affectivité première et une théorie de la justice proche de John Rawls, laquelle lui sert de critère normatif pour évaluer les pathologies sociales qui s'expriment sous forme de non-reconnaissance du particulier par la société et de « sentiment d'injustice » vécu subjectivement.

Avec l'aide de Vincent Descombes (chapitre X), qui développe une théorie des « institutions du sens » et de l'esprit objectif, je cherche à montrer que l'intersubjectivité est impensable sans l'existence d'institutions toujours déjà là qui assignent un sens à ladite relation. L'antériorité de l'institution sur la relation de communication et sur les individus renvoie elle-même à l'antériorité de la norme sur les identités et pratiques. Cela ne veut pas dire que cette norme ne puisse pas être porteuse d'injustice ou de mépris ; mais cela veut certainement dire qu'une théorie critique dialectique doit penser non seulement la reconnaissance horizontale, mais également la reconnaissance « verticale », c'est-à-dire la transcendance d'un héritage normatif social-historique à l'égard des pratiques ou des identités « immédiates ».

En ayant recours à la sociologie dialectique de Michel Freitag (chapitre XI), je me propose de faire jouer l'« École de Montréal » contre l'« École de Francfort » afin de montrer que la théorie critique peut développer une théorie des médiations symboliques et politico-institutionnelles qui soit critique du capitalisme postmoderne et qui se réclame de l'héritage hégélien et marxien. M. Freitag ne développe pas uniquement une théorie générale de la société d'inspiration hégélienne qui pense le rôle de l'institution dans la constitution des subjectivités et dans la reproduction des sociétés. Il propose, plus globalement, une sociologie du rapport d'objectivation qui inscrit celui-ci dans un processus de développement ontogénétique et de différenciation phylogénétique des étants.

Dans cette perspective, la normativité qui informe les rapports, si elle est le produit d'un développement contingent, et donc fragile, a un caractère de nécessité puisqu'elle reflète l'autodéveloppement d'un universel concret. M. Freitag dit avoir une approche non-

métaphysique de Hegel, c'est-à-dire qu'il pratiquerait un hégélianisme sans absolu. Tout en reconnaissant que la théorie du symbolique de M. Freitag est beaucoup plus développée que celle de Hegel, il m'apparaît que le sociologue, en combattant la conception métaphysique de l'absolu hégélien, retrouve au fond le sens véritable de l'enseignement de Hegel, ou, à tout le moins, le sens qui m'apparaît aujourd'hui le plus pertinent, puisqu'il s'agit de penser une identité entre la sensibilité et l'être, engagés dans un processus de différenciation interne.

Encore une fois, je ne veux pas insister outre mesure sur la querelle de l'absolu, puisque l'enjeu de la présente thèse n'est pas là. En effet, ce que montre selon moi M. Freitag, peu importe qu'il pratique un hégélianisme sans absolu ou qu'il retrouve le sens le plus véritable de l'absolu hégélien, c'est la pertinence, pour la théorie critique, de l'héritage hégélien, des concepts de médiation, d'institution, etc. Mais il ne suffit pas d'étayer un point de vue individualiste en réinsérant *a posteriori*, ou même *a priori*, la forme de l'institution. M. Freitag insiste en effet pour montrer que l'identité subjective et l'objectivité des médiations sociales sont traversées par une normativité synthétique, logée dans le rapport lui-même, lequel est le produit d'une dialectique inscrite dans la durée. Cela ne veut pas dire que l'histoire soit écrite d'avance ou qu'il elle ait une destination inéluctable. Il faut lire cela, au contraire, en faisant sa part à la contingence et à la fragilité : c'est parce que nous serions capables d'être indifférents aux liens qui se sont produits dans la différenciation sociale-historique des formes d'être que nous sommes appelés à mener un long travail pour les identifier, leur offrir reconnaissance et les préserver. Cela suppose évidemment que l'on puisse se tromper : c'est donc un « travail qui n'a pas de fin ». À l'image, elle-même discutable, de Hegel comme penseur de la fin de l'Histoire, nous pouvons substituer celle que propose M. Freitag : une humanité qui doit sans cesse reprendre la route, parcourir à nouveau les chemins par lesquels elle est arrivée au présent, sous peine d'oublier sa solidarité avec le reste du vivant et de la nature (un travail qui s'apparente plus à celui du jardinier, en quelque sorte).

En appeler, comme je le ferai dans les prochaines pages, avec Hegel, Marx, V. Descombes et M. Freitag, à une reconnaissance de la transcendance du social institué à l'égard de l'individu, et de la transcendance d'un sens accumulé dans la durée à l'égard de la société actuelle n'équivaut pas à abolir, comme on a trop tendance à le faire en confondant

sens de la totalité avec totalitarisme, le moment de l'autonomie individuelle moderne. Seulement, cette faculté négative de la conscience s'enferme dans la solitude de l'arbitraire si elle ne s'exerce pas à développer ce « sens du passé » dont parle Jean-Claude Michéa, qui l'appelle à développer une capacité d'attachement pour ce qu'il y a de valable dans le monde hérité.

Comme l'indique P.-J. Labarrière, le savoir absolu de Hegel n'est pas à confondre avec « l'absolu du savoir » : il est la « conscience de l'advenir de l'Esprit dans la fragilité et la contingence »¹⁰. La liberté se découvre une tâche, celle de la « réminiscence »¹¹ du chemin parcouru par l'histoire du monde, qui représente sa propre condition de possibilité, non pas sous la forme d'une mauvaise objectivité extérieure, mais comme son propre intérieur; « l'ouverture sur l'indéfini des choses a pour condition [...] l'exacte intelligence des rapports »¹². Exacte, ici, ne signifie pas « une sorte de perfection ou d'achèvement » mais plutôt « l'affirmation radicale d'un principe de déchiffrement de ce qui continue de s'offrir à nous comme événement contingent- en somme l'éveil encore abstrait à la liberté de dire et de faire le sens ».

L'humanité a donc comme tâche et comme visée de nier sa naturalité pour découvrir que a) « la vérité ne sera pas pour l'homme sans l'homme »¹³, c'est-à-dire qu'elle sera œuvre de liberté et b) qu'elle devra « faire sien le mouvement » de l'histoire, de la dialectique du réel qui l'a conduite jusqu'au moment présent. Ainsi « le contenu ici posé se trouve-t-il pris en charge, dans l'histoire, par le Soi risquant l'effectuation de sa liberté radicale »¹⁴. Ce risque, la belle âme le prend en acceptant d'agir; elle quitte alors le mauvais infini pour s'attacher au fini : ce faisant elle se découvre comme liberté agissante et comme fruit du mouvement de l'histoire, reprenant à son propre compte le mouvement de l'Incarnation où, sous la forme aliénée de la représentation, c'est Dieu qui paraît quitter sa propre infinité, sa

¹⁰ *ibid.*, 4^{ème} de couverture.

¹¹ *ibid.*, p. 256.

¹² *ibid.*

¹³ *ibid.*, p. 259.

¹⁴ *ibid.*, p. 266.

propre posture de belle âme, pour se constituer en monde. Le savoir s'exprime donc en action.¹⁵

Cette unification de la liberté et de l'histoire, répétons-le, prend la forme d'une tâche, d'un « engagement sur le sens », d'une « affaire de liberté »¹⁶ : « Hegel n'a rien d'un visionnaire grandiose qui prononcerait une fois pour toutes une unité posée et achevée »¹⁷. C'est la particularité de ce rapport que de se bâtir sur le « libre engagement de chacun »¹⁸, dans la « lecture réintériorisante »¹⁹. Ce que révèle le savoir absolu, c'est l'existence d'une « histoire dans laquelle s'investit (...) le mouvement et le dynamisme de la liberté »²⁰.

On peut bien sûr engager un débat philologique à propos de l'interprétation de P.-J. Labarrière. N'est-elle pas trop généreuse envers Hegel? Ce n'est encore une fois pas mon intention de trancher ici sur ce que Hegel a « vraiment dit », débat infini s'il en est un, mais plutôt d'essayer de penser cette intuition profonde qui, de Hegel à M. Freitag, lie l'esprit subjectif, la liberté individuelle, à un esprit objectif des institutions, lesquels forment les deux termes d'un rapport de sens qui renvoie au déploiement de l'histoire.

C'est en reconnaissant dans la culture, sa « nature inorganique »²¹ que l'humain s'engage dans la recherche de sa propre intériorité, du contenu de son rapport à l'autre et à la nature. La pensée dialectique (qui est tout autant pensée du nécessaire que « pensée de la liberté »²²), se refuse à disjoindre la logique et la contingence. Ce qu'il y a de nécessaire dans les liens constitués par l'ontogenèse et la phylogenèse, ne s'offre pas sous la forme d'une connaissance immédiate et aisée, mais est plutôt récolté au cours d'un parcours douloureux et déchirant qui n'est jamais achevé :

¹⁵ p. 267.

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ *ibid.*

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ *ibid.*

²⁰ *ibid.*

²¹ *ibid.*, p. 272.

²² *ibid.*, p. 271.

L'homme n'a nulle emprise déterminante sur l'inattendu des choses; mais il lui revient, formé par sa longue lecture du développement de l'Esprit-du-monde, de tenter de porter plus avant le fardeau « conceptuel » - autrement dit de risquer toujours à nouveaux frais le très pauvre pouvoir qui est le sien de « tenir-ensemble » cela qui lui survient en forme dispersée²³.

Loin de représenter la résorption des différences dans un social qui aurait dès lors aboli tout débat, tout conflit, tout écart à lui-même, cette lecture de Hegel considère plutôt le travail de réconciliation comme un effort, de nature politique, pour tenter de ressaisir, à partir du lieu de la liberté subjective, une unité qui n'apparaît pas à première vue dans la pluralité du différencié, un effort afin de saisir une dimension d'universalité et de solidarité qui lie ensemble la vie, l'objectivité naturelle et l'histoire du monde. La recherche d'une telle signification se déroule dans la fragilité et la contingence, et représente par conséquent une rude épreuve : car comment s'ouvrir à ce qui tient ensemble, comment le préserver, à partir d'une position immédiate qui apparaît comme indéterminée ? Comment se recueillir en soi-même, comment convaincre qu'il y a dans l'existant un Bien à préserver plutôt qu'une simple extériorité répressive ? Cette tâche, on le voit, est marquée d'incertitude, et peut se conclure en échec.

La théorie critique contemporaine, telle que l'incarne A. Honneth, a posé l'autoréalisation de soi comme critère normatif à partir duquel identifier les pathologies sociales, lesquelles se présentent sous forme d'un sentiment d'injustice vécu subjectivement ou sous forme d'un brouillage du rapport intersubjectif. Je propose plutôt une approche institutionnaliste et dialectique de la théorie critique, où s'ajoute une dimension « verticale », qui tient à une interrogation portant sur l'éthicité concrète qui se trouve objectivée dans les formes instituées, et qui renseigne sur le sens du rapport, façonné historiquement, au monde culturel et naturel.

En cherchant à aborder le problème du point de vue des institutions et de la totalité, la théorie critique est alors mieux en mesure, selon moi, de saisir les formes de médiations sociales propres au capitalisme technoscientifique et à la société postmoderne. Elle est

²³ *ibid.*, p. 270.

également mieux à même, par la suite, de chercher à savoir ce que ces médiations pathologiques induisent comme distorsion du rapport social et ce qui se trouve nié ou refoulé au passage. Par exemple, comme l'a montré M. Freitag, la transformation de l'université en entreprise commerciale nie la mission idéale fondatrice de l'institution, transforme le savoir en marchandise vendable, ce qui empêche effectivement la transmission d'une culture patrimoniale, jugée « archaïque », et favorise plutôt le développement de « compétences » fonctionnelles à visée adaptative.

À partir de cet exemple, on peut montrer comment la théorie critique dialectique ne s'arrête pas uniquement aux pathologies vécues subjectivement, mais pose la question des pathologies institutionnelles et sociétales. Celle-ci surviennent quand la recherche d'un rapport plus rationnel entre des subjectivités dotées de volonté libre et le passé commun de l'humanité est entravée ou reniée, par exemple par l'instauration d'une médiation fétichiste marchande qui empêche à la fois la constitution de sujets autonomes, au sens où l'entendait le projet de la modernité, et la réception critique d'un héritage de sens venu du passé.

C'est pourquoi la théorie critique ne peut pas s'en tenir à critiquer les entraves à l'autoréalisation individuelle : il faut aussi que la théorie se donne pour objectif de comprendre et de critiquer les formes sociales qui empêchent la reconnaissance des dimensions naturelles, culturelles et institutionnelles, bref social-historiques, qui permettent de médiatiser la liberté subjective et de l'inscrire au sein de l'universalité concrète.

On voit d'emblée que cela ne peut pas être fait depuis une posture axée sur une défense purement négative de la liberté, qui procéderait au moyen d'une abstraction. La perspective dialectique, si elle peut choisir comme « point d'entrée » de la réflexion la question de l'épanouissement individuel, par exemple, doit du même souffle s'interroger sur le rapport qu'à la liberté à son autre, c'est-à-dire le social institué, faute de quoi elle retombe dans un unilatéralisme et un dualisme de la séparation propres à la pensée d'entendement, la pensée du « ou bien/ ou bien », qui n'arrive pas à situer la subjectivité humaine dans la continuité du rapport social qui l'a engendrée, ou dans la nature dont elle participe dans sa constitution physique corporelle aussi bien qu'à travers son acte d'objectivation.

Pour le dire autrement, la critique ne doit pas se limiter à relever les cas où l'institution sociale n'arrive pas à reconnaître tel ou tel droit particulier à telle subjectivité ou tel groupe. Elle doit tout autant questionner la façon dont la subjectivité libérale est représentée comme atome délié, c'est-à-dire en étant abstraite des médiations symboliques et institutionnelles, des formes d'interdépendance qui la lient toujours à la nature et à la culture. Ce n'est qu'en reconnaissant cette « dialectique de l'enracinement social » (j'emprunte cette formule heureuse à C. Lefort) que la théorie critique pourra mettre au jour les abstractions et contradictions qui promeuvent une conception abstraite de l'universalité et qui interdisent la reconnaissance de l'universalité concrète, tant d'un point de vue humaniste qu'écologique. Autrement dit, la théorie critique ne peut pas faire sienne, sans les remettre en question, les catégories libérales qui posent le sujet comme donné naturel, sans reconnaître que le sujet est lui-même divisé en son intériorité entre 1) une « spontanéité » de la conscience (laquelle est elle-même façonnée par le social) et 2) une identité synthétique assignée, instituée socialement et toujours déjà balisée normativement.

∴

L'« hégélianisme fragile » fait de la reconnaissance de la valeur de l'institué une tâche politique pour la liberté ; plus encore, ce n'est selon moi qu'en reconnaissant ses propres conditions de possibilités institutionnelles et social-historiques que la liberté peut dépasser l'unilatéralisme pathologique à laquelle la condamnent les postures naturalistes ou purement négatives qu'impose le libéralisme.

Le travail qui suit entreprend de refaire un parcours qui, de Hegel à M. Freitag, vise à retrouver une ouverture et une sensibilité qui puissent répondre à cet appel lancé par le passé à un avenir déchaîné et à un monde qui semble en passe de se défaire sous le poids de la marchandise, de la technique et du spectacle. Il ne s'agit pas de développer un « nouvel humanisme », mais bien plutôt de retrouver le sens de cette nature, de cette humanité, de cette histoire qui forment l'intime étoffe de notre âme, mais à laquelle nous sommes tentés de devenir irrémédiablement sourds. En dehors de ce que nous sommes collectivement devenus, nous nous ne sommes pas grand-chose; il faudrait s'en souvenir. Car, comme le disait Gramsci :

Il ne suffit pas de connaître l'ensemble des rapports en tant qu'ils existent à un moment donné comme un système donné, mais [...] il importe de les connaître génétiquement, c'est-à-dire, dans leur mouvement de formation, puisque tout individu est, non seulement la synthèse des rapports existants, mais aussi l'histoire de ces rapports, c'est-à-dire le résumé de tout le passé²⁴.

²⁴ Antonio Gramsci, « La philosophie de la praxis contre l'historicisme idéaliste L'anti-Croce », <http://www.marxists.org/francais/gramsci/works/1935/anticroce8.htm>. Page consultée le 26 août 2012.

PARTIE I L'ESPRIT OBJECTIF HÉGÉLIEN : L'INSTITUTIONNALISATION DE LA VIE ÉTHIQUE

« Chacun veut et croit être meilleur que ce monde-ci qui est le sien. Celui qui est meilleur ne fait qu'exprimer mieux que d'autres ce monde-ci qui est le sien ».

-Hegel, Aphorisme de Iéna²⁵

CHAPITRE I LIBERTÉ ET ESPRIT OBJECTIF

Cette première partie expose le concept d'esprit objectif chez Hegel. Elle vise à montrer comment la doctrine hégélienne de l'esprit objectif peut être décrite comme un institutionnalisme, sans pour autant faire violence à la personnalité libre et infinie ou à l'idée d'autonomie. Hegel retient de Kant l'idée d'une spontanéité de la conscience libre, mais enracine celle-ci dans une communauté éthique concrète vivante, inscrite dans la dialectique de l'histoire. L'autonomie individuelle moderne se trouve ainsi réinscrite dans des institutions ou formes sociales normatives, conditions de possibilité de son maintien dans l'existence et de son exercice. Le premier chapitre est une présentation générale, à partir de commentateurs de Hegel, de ce qu'est l'esprit objectif, notamment dans son rapport à la posture de Kant. Le deuxième, toujours à partir de l'étude de commentateurs, expose comment le subjectivisme et le devoir-être abstrait sont dépassés chez Hegel par un institutionnalisme. Par la suite, nous entrerons dans le vif du texte hégélien. En effet, le troisième chapitre expose le développement du concept d'esprit objectif dans la philosophie du droit hégélienne, dans une dialectique ascendante partant de la volonté, et le quatrième, sa place dans le système philosophique de Hegel. Il s'agit ici de faire voir l'importance d'une approche holiste des formes sociales institutionnelles et normatives telle que celle de Hegel pour dépasser les apories et contradictions découlant de la conception libérale moderne, subjectiviste et atomiste, des rapports sociaux. L'objectif n'est pas de faire une recension

²⁵ Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 5.

philologique²⁶ du concept d'esprit objectif chez Hegel, mais plutôt de tirer de ce concept des idées clés qui permettront ensuite de lire de manière critique l'anti-institutionnalisme marxiste et celui qui prévaut dans la théorie critique contemporaine.

1. 1 Le principe d'autonomie et l'unité de la société

Le *Zeitgeist* de notre temps est marqué par l'anti-institutionnalisme, à tel point que la défense de la particularité s'oppose quasi-intuitivement à l'objectivité institutionnelle, considérée comme « contrainte » s'imposant depuis l'extérieur au Sujet. Cela est présenté comme étant de l'ordre de l'évidence : l'institution serait strictement disciplinaire, lieu de contrôle et d'étrangeté à soi²⁷.

Dans un tel contexte, il est important de rappeler que les concepts d'individu et d'autonomie sont, au même titre que les réalités qu'ils désignent, les produits d'une genèse historique et d'un mouvement progressif de différenciation et d'autonomisation de différents moments de la totalité sociétale. Pour en arriver à concevoir un sujet distinct de son environnement, entendu lui-même comme chose étendue dénuée d'expressivité, il a fallu rompre avec les formes antérieures de rapport au monde, caractérisées par un rapport d'unité immédiate avec la nature ou encore, par une unité médiatisée par la transcendance du divin. Ainsi, pour que l'individu prenne la parole en son nom propre et prétende soumettre la réalité à la mise en forme de son discours et de sa pratique, il a fallu d'abord que se taise la « parole du monde »²⁸ et que l'individu se replie sur lui-même, dans un mouvement venant l'abstraire

²⁶ Pour une relecture philologique de la place de l'esprit objectif chez Hegel, voir Boucounta Seye, *Esprit objectif et esprit absolu chez Hegel*, Thèse de doctorat, Université de Poitiers, 2007-2008.

²⁷ Sur le caractère « disciplinaire » des institutions et la critique de la tradition juridico-institutionnaliste, voir par exemple Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison.*, Paris, Gallimard, 1975. ; Antonio Negri, *L'anomalie sauvage*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, 343 p. ; Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *L'autre journal*, n°1, mai 1990.

²⁸ Sur cette question, voir Michel Freitag, « Ontologie et sciences humaines (Réflexions sur la violence de la méthode et sur le respect de la société) », *Cahiers de recherche sociologique*, UQAM, vol. 1, septembre 1983, pp. 103-127.

–discursivement/idéologiquement et concrètement– des formes sociales normatives et des contraintes symboliques ou politiques qui le sertissaient dans le tissu des relations sociales.

Le principe de l'autonomie individuelle, s'il représente une conquête fondamentale de la modernité, se présente sous la forme d'une rupture radicale avec les formes antérieures de la socialité et les autorités traditionnelles, qu'il s'agisse des relations féodales ou de la religion. Ce « désenchantement », en posant l'individu comme un être autofondé *a priori* (l'ego du cogito²⁹), aura pour conséquence de problématiser l'unité de la société.

Dès lors que la liberté de l'individu est entendue comme s'exerçant *a priori*, comme puissance négative, la société moderne doit développer des limites et contraintes extérieures pour baliser l'agir des individus. L'exemple paradigmatique de ces tentatives de recomposition *a posteriori* de l'unité des sociétés se trouve dans le projet philosophique de Hobbes : la construction d'un artifice sécuritaire et contractuel comme mécanisme de gestion quasi cybernétique de « démons en liberté » évoluant au sein d'une société désubstantialisée³⁰.

Le libéralisme, idéologie³¹ dominante de la modernité, procède à partir d'une anthropologie pessimiste et utilitariste, réduisant le social à l'interaction de monades en guerre les unes contre les autres pour assurer leur autoconservation, maximiser leur jouissance hédoniste et combler leurs « besoins » naturalisés. Dès lors, l'idéal d'une production politique du lien social, à partir de l'exercice de la réflexivité dans l'espace public, à la recherche, et sur la base de valeurs communes quant à la « vie bonne », la Justice, le Beau, se dissout, et ce sont les mécanismes du marché et des droits individuels qui prennent la relève³².

²⁹ La tradition libérale oubliera commodément que Descartes s'en remet ultimement à Dieu pour re-liair à nouveau la conscience au monde sensible.

³⁰ Pour une présentation synthétique de l'articulation entre pessimisme moral, désubstantialisation de la société et libéralisme, voir Jean-Claude Michéa, *op. cit.* Pour une lecture philologique qui découvre les prémisses du libéralisme dans le nominalisme médiéval de Guillaume d'Ockham, voir André de Muralt, *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Paris, Vrin, 2002.

³¹ Au sens où l'emploie Cornelius Castoriadis. Voir Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

³² Jean-Claude Michéa, *op. cit.*

Le déploiement de ce principe « libère » des hiérarchies certaines sphères ou moments de la totalité sociale qui en viennent ainsi à s'autonomiser : « l'approfondissement de la configuration individualiste s'accomplit par l'autonomisation progressive de sphères d'activité auparavant hiérarchisées et subordonnées en rapport à la prééminence religieuse du tout : le politique, l'économie, la morale, l'esthétique, etc. »³³.

L'autonomisation du politique sera ainsi marquée par le schème contractualiste qui, même si elle se fonde sur une vision du lien social comme action volontaire menée *a posteriori* par des individus originellement logés dans l'état de nature, n'en « comporte pas moins une dimension d'ordre voulu par [...] le consentement traditionnel à un englobement hiérarchique des fins sociales par delà les intérêts individuels. »³⁴

Par contre, lorsque l'économie s'autonomise, la soumission à des finalités, même choisies *a posteriori*, disparaît au profit d'une production réputée immédiate du lien social à travers la médiation (réifiée) du seul échange économique : « L'individu ne se soumet plus à quoi que ce soit qui transcende ses intérêts matériels : mais alors c'est la nature "positive" des choses- les lois "naturelles" de l'économie- qui se chargent d'engendrer l'ordre »³⁵.

En vertu de l'imaginaire libéral, la société, et donc les individus, ne sont plus appelés à s'organiser à l'aune de finalités transcendantes logées dans les institutions de la totalité, l'organisation des rapports sociaux étant réputée s'instituer, pour la première fois de l'histoire, à partir du sous-système de l'économie autonomisée :

³³ Stéphane Vibert, *Holisme et modernité*, Paris, Michalon, 2004, p. 65.

³⁴ *ibid.*, p. 74. Italiques dans le texte.

³⁵ Guy Haarscher, « Louis Dumont et la genèse de l'idéologie moderne », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXII, no 68, p. 132, cité in Vibert, *op. cit.*, p. 73.

Pour la première fois, on se représentait une sorte particulière de phénomènes sociaux, les phénomènes économiques, comme séparés de la société et constituant à eux seuls un système distinct auquel tout le reste du social devait être soumis. On avait en ce sens dé-socialisé l'économie³⁶.

Les sociétés subordonnant ainsi le social à l'économie ; voilà la toile de fond sur laquelle se pose le problème éthique principal de la philosophie moderne : comment retrouver une moralité collective à partir d'une société conçue en termes atomistiques ? Kant tâchera de dépasser le naturalisme propre à l'eudémonisme, à l'utilitarisme et à l'hédonisme en développant une philosophie de la raison pratique où le devoir moral devait se mesurer à l'aune de l'impératif catégorique, insistant sur la capacité des sujets rationnels de s'élever au-delà de leurs inclinations naturelles et immédiates.

Hegel, pour sa part, conservera cette valorisation de l'autonomie individuelle, mais sa critique du formalisme, de même que de l'atomisme et de l'économisme, principes actifs des rapports dans la société civile, prendra la forme d'une réinscription de l'autonomie subjective dans les institutions objectives et l'éthicité concrète qui en sont la condition de possibilité et lui fournissent son contenu.

L'esprit objectif vise ainsi à réconcilier l'autonomie subjective avec l'idée d'une unité *a priori* de la société, laquelle renvoie elle-même à un mouvement historique dialectique de différenciation progressive de l'Être et à une succession dans la durée de formes sociales déterminées, organisées autour de principes normatifs qui sont autant de « figures de l'Esprit », entrant en contradiction les unes avec les autres dans un mouvement progressif d'advenir et d'incarnation du *Geist* dans le réel³⁷.

³⁶ Louis Dumont, « Préface », in Karl Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983, p. I.

³⁷ Peut-on, doit-on conserver l'idée d'Absolu chez Hegel? Au chapitre IV, je tenterai d'illustrer que ce débat pourrait bien être résolu à partir d'une conception qui « sociologise » l'Absolu comme le fait Terry Pinkard, ce qui m'apparaît du reste assez conforme à ce que disait Hegel lui-même dans la *Phénoménologie*, contrairement à ce qu'on en dit trop souvent en donnant à l'absolu une aura théologique ou une position de surplomb extramondaine. L'Absolu, alors, désignerait la réflexivité exercée par les sociétés sur elles-mêmes et sur leurs propres conditions de possibilité ontogénétiques.

Ce faisant, Hegel retrouve l'idée d'une dépendance de la subjectivité libre envers le processus de genèse historique de même qu'envers l'objectivité du social et du monde. Cette vue, tout en ménageant une place à la critique de l'aliénation, puisque les formes sociales contradictoires sont dépassées par la poussée négative qui amène le dépassement de l'irrationalité dans l'existant, ne considère cependant pas de manière univoque et réductrice les institutions comme des limitations répressives et contraignantes qui amputerait la puissance des subjectivités. Bien plutôt, Hegel veut montrer comment la subjectivité kantienne n'est qu'une abstraction formelle si elle ne puise pas son contenu dans la socialité objective, et si elle ne reconnaît pas l'existence de médiations³⁸ trans- ou supra-individuelles qui la constituent.

Ainsi, pour Hegel, pas plus que l'institution ne nie l'individu, l'individu ne saurait nier sa dépendance à l'institution, sans quoi c'est seulement l'un des termes du rapport Sujet-Objet qui serait élevé en principe de son autre, la philosophie de la médiation supposant plutôt qu'ils se médiatisent réciproquement. L'esprit objectif prend ainsi la forme d'un dépassement du kantisme en conservant l'idée de la spontanéité de l'individu rationnel, mais elle la réinscrit dans le tissu de l'éthicité concrète, ce qui évite de céder à la tentation de l'unilatéralisme ou du réductionnisme subjectiviste.

Cette tentation s'actualise lorsqu'un des pôles de la relation dialectique est hypostasié ou isolé en tant que cause, et l'autre réduit à l'état d'effet ou d'expression dont la subsistance précaire lui interdit toute vérité propre, une posture qui prend pour liberté ce qui n'est que mauvais infini. C'est contre cette illusion d'une liberté subjective qui se suffirait à elle-même que Hegel redonne à l'objectivité du social son droit. Selon moi, c'est à cette critique qu'il faut revenir pour dépasser les conceptions atomistiques du social en vogue.

³⁸ La médiation désigne les rapports et moments de synthèse dialectique à travers lesquels les parties participent de la totalité sociétale, et par lesquels la totalité se manifeste en chacune des parties, si bien qu'il est impossible d'isoler un seul des éléments de celle-ci, puisqu'il n'existe pas comme immédiat, mais seulement à travers la médiatisation d'un autre terme (le symbolique, le langage, l'institution) : « Ainsi, dans sa première forme, la médiation est acte d'amour; elle apparaît sous les traits du Christ, médiateur parfait, réunissant en lui le point de vue des hommes et le point de vue de Dieu. Après avoir, dans la *Phénoménologie*, ouvert la voie à la médiation psychologique en montrant que la prise de conscience du moi comme sujet enveloppe la présence de l'autre, Hegel conçoit la médiation comme la relation idéale reliant entre eux les différents moments d'un tout. [...] il reconnaît en elle l'expression de l'identité entre la logique et l'histoire. [...] [L]'incarnation de l'infini dans le fini se réalise dans l'acte où les différents êtres finis se détachent de leur individualité pour passer les uns dans les autres (Henri Niel, *La médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Éditions Montaigne, 1945, p. 16-17).

Après une discussion du rapport entre autonomie et esprit objectif, nous verrons dans le deuxième chapitre que l'hégélianisme s'est développé en tant qu'institutionnalisme contre les dérives possibles découlant de l'avènement du principe d'autonomie individuelle dans la modernité. Cet institutionnalisme n'exclut pas l'autonomie de l'individu, mais la réinscrit dans un contenu éthique objectif logé dans les formes sociales concrètes. Je montrerai ensuite comment et pourquoi Hegel attribue à cette moralité objective un caractère rationnel, opposé à un devoir-être abstrait qu'il critique durement. Dans ces deux premiers chapitres, je travaillerai principalement à partir de commentateurs pour effectuer un premier déblayage.

Par la suite, nous entrerons dans le texte hégélien lui-même. Nous pourrions alors étudier, dans les troisième et quatrième chapitres, le développement du concept d'esprit objectif dans l'œuvre hégélienne, pour ensuite observer, dans les deuxième et troisième parties, comment la pensée marxienne et la théorie critique s'en sont progressivement détachées, et les apories auxquelles cela conduit.

1.2 Kant : l'autonomie, la morale et la politique

On a souvent compris le passage de Kant à Hegel en insistant sur la discontinuité qu'il y avait entre la morale subjective, critiquée pour son formalisme, et la moralité objective hégélienne. Il me semble plus fécond d'insister ici brièvement, en préambule, sur la continuité qui, de Kant à Hegel, fonde la moralité sur l'autonomie de la volonté libre et rationnelle et sur le droit en tant qu'il s'objective dans une constitution politique et dans l'État ³⁹, de manière à insister par la suite sur l'idée centrale de ce chapitre : l'institutionnalisme hégélien n'est pas une négation de la volonté libre, puisque les deux sont liées de manière interdépendante.

Il y a, certes, dans la moralité kantienne, une possibilité de dérive subjectiviste et abstraite et c'est cette moralité formaliste que Hegel adressera le plus de reproches. Mais on trouve aussi chez Kant l'ouverture vers le règlement juridico-politique des apories découlant

³⁹ Suivant ici l'interprétation d'Alexis Philonenko. Voir Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant. Tome second*, Paris, Vrin, 1997.

des limites morales de l'homme. L'hégélianisme, s'il dépasse une telle position, notamment à l'aide de la dialectique historique des formes sociales, n'en doit pas moins reconnaître sa dépendance envers la tentative kantienne de suppléer la doctrine morale par une doctrine du droit et une philosophie politique insistant sur l'existence de formes juridiques concrètes.

Le point de départ de l'approche kantienne de la morale est double : si l'homme est mauvais par nature, mais il est aussi capable de progrès vers une fin morale. C'est l'« insociable sociabilité »⁴⁰ constitutive de l'homme : « L'histoire de la nature commence par le Bien, car elle est l'œuvre de Dieu; l'histoire de la liberté commence par le Mal, car elle est l'œuvre de l'homme... »⁴¹. Le Mal radical ne signifie pas que l'homme soit condamné à faire le Mal absolu ou à n'être que méchant. Il faut bien plutôt prendre radical au sens de racine : la liberté humaine a ses racines dans de basses inclinations qui, si elles ne sont pas dépassées par la moralité, l'enfermeront dans la brutalité ou dans l'animalité.

L'individu est donc d'emblée coupable s'il n'endosse pas la responsabilité de s'élever au-delà du Mal auquel il serait autrement confiné. Alors, il est racheté par le commun auquel il ordonne son action en s'assurant de ce qu'elle soit universalisable : « L'individu a donc des raisons d'inscrire à son compte comme sa propre faute tous les maux qu'il endure et tout le mal qu'il fait; mais en même temps, comme membre du Tout (d'une espèce) il a raison d'admirer et d'estimer la sagesse et la finalité de l'ordonnance »⁴².

S'il y a en l'homme une aptitude à dépasser la brutalité et la jouissance immédiate pour accéder à des fins supérieures, au règne de la raison, sa découverte ne vient pas sans douleur et suppose un travail. L'homme se trouve « obligé de sortir de son inertie et de sa satisfaction passive, de se jeter dans le travail (*Arbeit*) et dans la peine pour trouver en retour les moyens de s'en libérer sagement »⁴³. La faute originelle devient de la sorte tâche morale et pratique : « [la] civilisation doit progresser pour développer les dispositions de

⁴⁰ Philonenko, *ibid.*, p. 28.

⁴¹ Immanuel Kant, *La Philosophie de l'histoire*, introduction et traduction par Stéphane Piobetta, Aubier, Paris, 1947, 239 p., cité par Philonenko, *op.cit.* p. 44.

⁴² *ibid.*

⁴³ Kant, *Idée pour une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, cité par Philonenko, *op. cit.*, 51-52.

l'humanité en tant qu'espèce morale »⁴⁴. Ainsi, c'est le mal initial qui est le ressort du progrès, qui cherche son dépassement dans la morale : « Le mal lié au travail [...] est la médiation du bien ».⁴⁵

L'homme, dit Kant, est comme un « bois courbe »⁴⁶ qui a tendance à se replier sur lui-même, sur son Moi. Aucune mécanique des passions, aucun artifice ne peut dès lors suppléer à la recherche d'une moralité réflexive : « il faudra que l'homme y mette un peu du sien »⁴⁷. Cette recherche est nécessaire puisque l'homme ne peut vivre sans maître, alors qu'il a mis à mort le seul qui lui ait été donné : le Christ. Il est donc à jamais séparé de l'Idée, de la « totalité morale parfaite pour laquelle il faudra travailler sans d'ailleurs pouvoir espérer y atteindre. Le progrès n'est pas automatique et sera infini »⁴⁸.

En matière de morale, donc, la tâche est infinie, puisque la totalité éthique parfaite est hors d'atteinte. Mais, si l'on adhère à l'interprétation d'Alexis Philonenko, ce que Kant dit des limites de la philosophie morale ne tient plus lorsqu'on s'attarde à sa philosophie politique, la deuxième répondant à l'insuffisance de la première. La société éthique est irréalisable, c'est vrai, et la morale est incapable à elle seule de régler le problème politique fondamental : chacun veut être un empire à lui seul, dès son enfance, et cela donne un « peuple de démons »⁴⁹. Mais là où la morale seule s'avère impuissante commence la tâche de la totalité politique, c'est-à-dire de l'État, qui constitue selon A. Philonenko la clef de voûte ignorée, l'aboutissement du système kantien : « il ne faut pas s'étonner dès lors que tout le système repose en définitive sur la politique et plus particulièrement sur la doctrine du droit »⁵⁰.

⁴⁴ Philonenko, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁵ *ibid.*, p. 53.

⁴⁶ *ibid.*, p. 55.

⁴⁷ *ibid.*, p. 56.

⁴⁸ *ibid.*

⁴⁹ *ibid.*, p. 58.

⁵⁰ *ibid.*, p. 56.

Lorsqu'on ignore cette dimension politique de l'œuvre kantienne, on risque effectivement de s'en tenir à une conception formalisée de la subjectivité et de la morale : « détachée de la conscience politique, la conscience morale au sens kantien se rapproche invinciblement de la “belle âme” ou de la subjectivité sans cesse dénoncée par Hegel »⁵¹. Mais, la philosophie politique kantienne, en élaborant une philosophie du droit qui insiste sur la constitution de l'État, confère un fondement concret à la morale autrement abstraite : « c'est grâce à la politique, et grâce à la politique seule que la morale kantienne cesse d'être abstraite; elle est le fondement solide qui interdit aux purs énoncés moraux de s'envoler »⁵².

L'éthique kantienne jette donc les bases de fondations morales qui restent éthérées si elles ne sont pas rapportées à une dimension juridique ayant une effectivité réelle. En matière politique, la « chose en soi » que l'on cherche à atteindre serait donc la constitution idéale :

« ces fondations ne prennent de sens concret qu'en la construction de l'État qui médiatise le progrès de la société, et, ce faisant, le respect de la morale [...]. La chose en soi comme Idée se précise seulement comme étant finalement Idée juridique, ce qui est conforme à la conclusion de l'Appendice de la doctrine du droit, et surtout au texte affirmant qu'une « constitution juridique parfaite entre les hommes, c'est la chose en soi elle-même »⁵³.

Le mouvement vers la constitution parfaite et la perfection morale suppose que l'individu, à travers l'éducation, la discipline et la répression des inclinations qui tendraient à lui faire préférer la satisfaction de sa sensibilité et de son bonheur immédiat, intériorise des normes culturelles et politiques capables de donner du sens à sa pratique.

Dans le royaume animal, chaque individu atteint sa pleine perfection : ainsi, le cheval mature incarne-t-il le telos qu'est l'atteinte de la forme-cheval. Chez les humains, par contre, le progrès moral ne peut pas être accompli par un individu seul ; il ne peut être atteint que par l'espèce entière : « La race humaine ne peut s'efforcer vers sa destination que par le progrès

⁵¹ Philonenko, *ibid.*, p. 61.

⁵² Philonenko, *ibid.*, p. 60.

⁵³ Philonenko, *ibid.*, p. 61.

au long d'une série d'innombrables générations »⁵⁴. La chose en soi advient progressivement, à travers le mouvement historique, la constitution juridique tendant vers la perfection. La théorie des Idées n'est donc « pas figée, elle trouve dans le droit et dans la réforme par l'histoire l'épanouissement de la plus grande liberté »⁵⁵.

Kant parle de l'arbre comme d'une « république de parties »⁵⁶, formé de feuilles que relie des relations ou finalités internes et externes dans une totalité. Il s'agit d'une analogie pour ce que devrait être l'organisation de l'État. La nature offre en ce sens le modèle d'un rapport d'interrelations qui constitue le « marchepied, l'assise première de la figure majestueuse de la loi et de la liberté »⁵⁷. En dépassant la nature, la morale, organisée dans l'État et la constitution juridique tendant vers une inatteignable perfection, réalise le règne de la liberté qui donne seule son incarnation objective à l'Idée de liberté.

La raison pratique permet à l'homme de devenir raisonnable et d'instaurer par là dans le monde des phénomènes quelque chose qui se rapproche du règne du nouménal: « Toute la morale s'accomplira donc dans le passage de la maxime subjective à la loi universelle de la raison pure pratique, ou, si l'on préfère de l'homme à l'être raisonnable, de l'être sensible au noumène »⁵⁸.

Au plan de la conduite de la subjectivité, le devoir doit être accompli pour lui-même, parce qu'il est le devoir. Toute autre considération qui se mêlerait, dans la volonté, à ce motif, enlèverait à l'action sa pureté morale, son contenu universel, et la ferait retomber dans l'intérêt particulier. C'est le sens de l'impératif catégorique, qui appelle chacun à faire de sa maxime une conduite universalisable. L'Idée de raison est le fait de la liberté qui la retrouve par son travail. Corrélativement, « il n'y a qu'un être libre qui puisse donner une loi morale ».⁵⁹ La liberté trouve sa contrepartie dans le respect de la moralité.

⁵⁴ Immanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2002, p.264.

⁵⁵ *ibid.*, p. 269.

⁵⁶ §64 de Kant, *Critique de la faculté de juger*, cité dans Philonenko, *op. cit.*, p. 84.

⁵⁷ Philonenko, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁸ *ibid.*, p. 100.

⁵⁹ *ibid.*, p. 107.

La volonté a ainsi pour tâche d'examiner, de juger, puis de légiférer, de valoriser, et ultimement d'éduquer pour cultiver la faculté de juger en vertu du contenu rationnel qui a été généré⁶⁰. Elle est dotée pour ce faire d'une spontanéité propre, d'une autonomie qui lui permet de s'abstraire de la détermination immédiate, naturelle et hétéronome pour soumettre celle-ci à un examen rationnel :

L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi, (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). Le principe de l'autonomie est donc : de toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient comprises en même temps comme loi universelles dans ce même acte du vouloir⁶¹.

C'est dans cet acte du vouloir qui choisit rationnellement ce qui deviendra sa loi que s'édifie l'éthique : « L'autonomie consiste à se donner la loi à soi-même [...], soi et loi doivent converger, tout intérêt ou inclination étant mis entre parenthèses. Ainsi s'exprime la vraie *Sittlichkeit* »⁶². Pour devenir moral, l'homme doit « sortir de l'état de nature éthique pour devenir membre d'une communauté éthique »⁶³.

Ces brèves observations sur l'articulation entre la spontanéité du vouloir, la morale rationnelle et la constitution juridique de l'État laissent entrevoir plusieurs points de rapprochement entre les positions kantienne et hégélienne. Sans aller jusqu'à dire, comme le fait A. Philonenko, que « Hegel non seulement a mal compris Kant, mais ne l'a pas respecté »⁶⁴, on peut effectivement souligner que la critique hégélienne du formalisme kantien ne s'attarde pas beaucoup à la dimension politique de l'œuvre de Kant.

⁶⁰ C'est sans doute la nuance principale qui sépare Kant de Hegel. Chez Kant, la réflexivité d'une communauté de droit n'est pas liée à une dialectique des formes historiques : le contenu moral y est déduit par la raison subjective plutôt que découvert comme produit de l'objectivation et de l'incarnation progressive d'un rapport rationnel entre liberté subjective (autonomie) et reconnaissance de la dépendance de cette autonomie envers un contenu éthique « substantiel » ayant un caractère « nécessaire » malgré la contingence entrée dans sa production au fil des époques. Hegel ne ratiocine pas sur la loi bonne : il en cherche le critère dans l'être-adevenu du commun.

⁶¹ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, cité par Philonenko, op. cit., p. 131.

⁶² Philonenko, op. cit., p. 131.

⁶³ Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, cité par Philonenko, op. cit., p. 245.

⁶⁴ *ibid.*, p. 164.

Il ne s'agit pas ici de nier que le kantisme s'approche souvent dangereusement de la « belle âme » décrite par Hegel. Mais il faut aussi noter combien plusieurs thèmes abordés - l'idée d'une spontanéité constitutive de la volonté, doublée d'un nécessaire respect de l'éthique, moralement abstraite, mais politiquement concrète, et engagée dans un mouvement de progrès historique vers la constitution juridique parfaite- fonctionnent comme un « marchepied » pour le système de Hegel.

Celui-ci vise à dépasser le dualisme sujet-objet et la vacuité de la forme kantienne en faisant de l'histoire le processus de constitution des conditions concrètes de l'autoréflexivité d'une communauté politique. Le devoir-être n'est donc pas seulement pour Hegel un *Sollen* qui tend, sans jamais pouvoir y parvenir, à réaliser dans le monde des phénomènes l'État ou la constitution juridique parfaite du monde nouménal, mais bien plutôt un processus de prise de conscience où la pensée se découvre identique à l'être : si elle est puissance d'opération, action, elle trouve son contenu dans la loi objective, engagée dans un processus de rationalisation qui rapproche la loi humaine de la loi « divine », qui n'est autre que celle de la Raison réalisée dans les formes historiques. Ce qui apparaissait immédiatement comme séparé se révèle en fait être le produit d'une différenciation, d'un processus de médiation où chaque pendant de la relation est lié au rapport dont il exprime l'un des termes.

La raison ne se tient donc pas au-devant de la volonté, ou dans quelque arrière-monde : elle précède la volonté qui naît d'elle mais oublie cette origine. C'est ainsi que commence le mouvement de l'aliénation, où s'instituent des rapports sociaux marqués par la séparation, où sont à la fois niées la volonté libre et l'institution d'un ordre objectif rationnel. Tout le mouvement subséquent de l'Histoire n'est rien d'autre que redécouverte progressive de l'autonomie, de la spontanéité propre de la subjectivité, cette faculté qui lui permet de s'abstraire de la corporéité immédiate pour « retourner » dans la raison infinie, et choisir sa demeure dans ce qu'il y a de rationnel dans l'effectif, c'est-à-dire, dans l'esprit objectif.

1.3 Hegel : esprit objectif et éthicité

De Rousseau et de Kant, Hegel conserve⁶⁵ l'idée selon laquelle la volonté subjective doit se mettre à distance de ses inclinations les plus immédiates ou de ses désirs naturalisés pour adopter un comportement rationnel et moral⁶⁶. Kant ne cherchait pas la source de la morale dans le désir ou les besoins naturalisés, la déduisait plutôt à partir de la volonté libre et rationnelle. C'est le sens de l'impératif catégorique : un comportement ne peut être moral et rationnel que s'il est universalisable. L'individu dispose ainsi de l'autonomie, mais il doit mesurer les enjeux de son exercice par-delà la simple satisfaction de ses désirs. Alors, la nature n'est plus la seule source de normativité : elle est dépassée en cela par la volonté, la raison et la morale universelle⁶⁷.

L'avancée caractéristique qui marque le passage de Kant à Hegel est la recherche de la rationalité et de la moralité ailleurs que dans la raison individuelle visant à trouver le sens de la raison universelle au moyen d'opérations mentales. Celle-ci, pour Hegel, est condamnée à la vacuité, puisqu'elle cherche dans la conscience ce qui n'existe que dans la socialité concrète, dans la communauté vivante. A contrario, l'hégélianisme cherche des critères normatifs susceptibles de donner au jugement et à la pratique un fondement rationnel dans la « moralité objective », c'est-à-dire dans les formes sociales concrètes, elles-mêmes inscrites dans un développement historique orienté vers une rationalité supérieure : l'esprit objectif (*Objektiver Geist*).

⁶⁵ À cette nuance près que ce que la volonté retrouve à ce moment n'est pas uniquement la « spontanéité », mais l'étoffe dont son âme est tissée, et qu'elle découvre être la même dont est fait le social objectif, tous deux étant des fragments de l'universel incarné dans le monde. La volonté est ainsi véhicule du *Geist*, au même titre que les institutions de l'éthicité concrète. Même la spontanéité subjective se trouve historicisée et enracinée ontologiquement : ce n'est qu'à partir de l'impulsion du *Geist* qu'il y a possibilité pour la disposition d'action politique de se dégager de l'immédiateté objective pour œuvrer au dépassement des formes vers une rationalité plus profonde. J'y reviendrai.

⁶⁶ À l'opposé d'une telle conception d'origine aristotélicienne et platonicienne, la pensée de Hobbes et la pensée utilitariste remplacent la raison pratique, qui place les finalités rationnelles à distance du désir, par le calcul qui vise à maximiser la satisfaction de désirs ou besoins naturalisés. La raison ne peut donc pas servir la décision morale. Voir Charles Taylor, « Ethical substance », *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 367.

⁶⁷ *ibid.*, p. 369.

Si elle ne s'élève pas à la moralité objective, la subjectivité court le risque d'en rester à un devoir-être abstrait (*Moralität*), ou, pire encore, de régresser, dans sa conception de la liberté, vers l'utilitarisme, le naturalisme et l'hédonisme. Dans ces types de pensée, la recherche du bonheur (eudémonisme) remplace la recherche rationnelle de la moralité. Par exemple, chez Hobbes, l'ordre social n'est plus appelé à se conformer à quelque principe transcendant, mais se réduit à une gestion d'un social-machine désubstantialisé, où le seul objectif est d'assurer l'harmonie des désirs⁶⁸, de minimiser les collisions entre les libertés individuelles cherchant à maximiser leur jouissance personnelle⁶⁹.

Hegel cherche ainsi à régler le dilemme philosophique le plus criant de son époque : comment combiner l'autonomie individuelle moderne avec un principe expressif et normatif d'unité de la société comme celui qui prévalait dans la polis grecque, une cosmologie, un ordre rationnel supérieur⁷⁰. Hegel réconcilie les deux moments à l'aide d'une ontologie (une « onto-Logique », une logique du déploiement de l'Être) qui permet de re-lie (*religere*) le sujet et l'objet apparemment divisés, ou plutôt de montrer que leur origine commune est l'universel ou l'Un, bref, le *Geist*.⁷¹ Il ne s'agit pas de revenir en arrière vers une cosmologie à fondement mythique, mais bel et bien de subsumer dialectiquement l'autonomie individuelle propre à la société civile moderne sous une nécessité rationnelle d'ordre supérieur incarnée dans des institutions social-historiques qui sont la réalisation de l'esprit au sein de la communauté, dans le monde.

Le concept d'« esprit objectif » apparaît chez Hegel dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, dans la présentation de la différenciation entre esprit subjectif, esprit objectif et esprit absolu. Wilhelm Dilthey⁷² retrace l'origine du concept dans les écrits du jeune Hegel

⁶⁸ *ibid.*, p. 368.

⁶⁹ Ce type de pensée de la société qui fait de la société un artifice doit être lié avec les conceptions mécanistes de la nature, et préfigure les conceptions systémiques ou cybernétiques de la société et du monde, pour lesquelles le fonctionnement mécanique adaptatif remplace le sens. Voir Taylor, *ibid.*, p. 368; Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal*, *op. cit.*, et Céline Lafontaine, *L'Empire cybernétique : des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004.

⁷⁰ Taylor, *op. cit.*, p. 367.

⁷¹ *ibid.*, p. 365.

⁷² Wilhelm Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Éditions du Cerf, 1988.

sur la religion, spécialement *La vie de Jésus*⁷³ et *L'Esprit du christianisme et son destin*⁷⁴. Tout comme la polis grecque, voire même un peu plus que celle-ci, la communauté chrétienne donne l'exemple d'une société dotée d'un principe fort d'unité qui puisse informer la pratique sociale.

Cette communauté est considérée comme le « sujet qui produit tout l'ordre conceptuel »⁷⁵, comme esprit réalisé. On peut ainsi associer l'hégélianisme comme à une conception « holiste »⁷⁶ de la société, où celle-ci est comprise comme totalité composée de moments différenciés, est reconnue comme étant antérieure aux individus, est constitutive de toute subjectivité. L'esprit objectif peut ainsi être pensé comme une forme de sujet collectif ou de conscience collective (*Gemeinschaftsbewusstsein*) – ce qui n'est pas sans évoquer, pourrait-on penser, Durkheim. Mais cela serait aller trop loin, car l'esprit objectif « n'a pas le statut d'une conscience, même [s'il] ne peut exister que dans et par des consciences individuelles »⁷⁷. La réflexivité individuelle est médiatisée par les contenus institutionnalisés qu'elle vient vivifier dans un mouvement dialectique; il y a ainsi préséance de la totalité historique et d'une dimension de sens objectivée sur les consciences individuelles, mais réinterprétation chaque fois nouvelle de cette signification à partir du lieu de la « volonté libre ».

Il faut aussi noter que l'esprit objectif n'est pas uniquement une collection de représentations individuelles ou collectives⁷⁸. Ce que Hegel « découvre » avec l'esprit objectif est une « réalité qui posséderait une “objectivité” propre, indépendante de nous », une réalité qui a une dimension d'extériorité irréductible à la faculté de représentation

⁷³ G.W.F. Hegel, *La vie de Jésus, Dissertations et fragments de l'époque de Stuttgart et de Tübingen*, Paris, Vrin, 2009.

⁷⁴ G.W.F. Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin, précédé de L'Esprit du judaïsme*, Paris, Vrin, 2003.

⁷⁵ Myriam Bienenstock, « Qu'est-ce que l'esprit objectif? », in Olivier Tinland, *Lectures de Hegel*, Paris, Éditions générales françaises, 2005, pp. 223-267, p. 228.

⁷⁶ Voir Stéphane Vibert, *Holisme et modernité, op. cit.*, et Stéphane Vibert, « La référence à la société comme « totalité », Pour un réalisme ontologique de l'être-en-société. (Sociologie dialectique et anthropologie holiste) », *Revue du MAUSS permanente*, 19 juin 2007 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article129>, date de consultation : 29 avril 2012.

⁷⁷ Bienenstock, *op. cit.*, p. 234.

⁷⁸ *ibid.*, p. 247.

(*Vorstellungsvermögen*) appartenant à la conscience subjective, « même si elle n'existe que dans et par nos consciences »⁷⁹. Cette extériorité désigne en fait une relative permanence, une résilience de la signification qui vient du caractère commun de son contenu, de même que de sa charge historique et de son maintien dans la durée comme une sorte de sédimentation.

Certes, la représentation d'une objectivité extérieure est déjà une négation ou un dépassement de la simple intuition immédiate qui force l'intériorité à sortir d'elle-même pour reconnaître l'existence de l'objectivité. Mais Hegel refuse d'en rester à la forme de la représentation⁸⁰, même si l'apparence est le premier mode d'apparaître de l'esprit objectif. S'en tenir à la simple représentation de l'extériorité conduit au positivisme, une position critiquée par Hegel lorsqu'il s'en prenait aux juristes de son époque. L'esprit objectif ne peut ainsi être réduit à des représentations collectives ou à un « langage »⁸¹, puisqu'une telle réduction ignore le « caractère contraignant »⁸² et proprement normatif des institutions, c'est-à-dire la dimension de sens qu'elles portent en elles et qui en font l'incarnation, au moins en partie⁸³, d'un devoir-être, qu'elle tienne du fait d'avoir été produites dans le développement historique de l'esprit.

La reproduction de l'esprit objectif et son devenir-rationnel dépend d'une réflexivité qui lui est extérieure. Chez Hegel, il y a bien une attention accordée, au plan subjectif, à la « disposition d'esprit politique », « disposition de l'individu à servir l'universel »⁸⁴, conviction politique ou patriotisme⁸⁵ (*politische Gesinnung*). Cette disposition ne s'atteint

⁷⁹ *ibid.*, p. 236.

⁸⁰ *ibid.*, p. 249.

⁸¹ *ibid.*, p. 251.

⁸² *ibid.*

⁸³ Le devoir-être d'une communauté réalisant l'articulation de la volonté libre et de l'ordre rationnel est toujours en processus de réalisation: c'est ce qui explique l'action de la négativité historique pour Hegel.

⁸⁴ Claudio Cesa, « Liberté et liberté politique de Fichte à Hegel », in François Dagognet et al., *Autour de Hegel : hommage à Bernard Bourgeois*, Paris, Vrin, 2000, pp. 43-57, p. 56.

⁸⁵ À ne pas confondre avec quelque nationalisme chauvin, le patriotisme de Hegel s'apparente à celui de Kant. Il favorise chez les individus une conduite morale respectueuse des mœurs, conforme à la liberté et sa raison, plutôt que criminelle et immorale. Il s'agit d'une adhésion sans cesse réaffirmée aux valeurs communes.

qu'à travers le développement historique des hommes, qui doivent se cultiver, se former (*Bildung*)⁸⁶ pour s'élever à la hauteur de l'universel. Hegel parle aussi à cette occasion du *Volksgeist*, de l'esprit d'un peuple. Les véritables sujets de l'histoire sont les peuples. Le *Geist*, l'esprit n'existe qu'à travers son incarnation en monde. Alors il se fait nature, puis monde humain, lequel se différencie lui-même en deux moments : la conscience subjective, d'un côté, et de l'autre, les institutions sociales (droit, famille, société civile, corporations, états (*Stände*) et État) qui sont autant d'expressions de l'esprit engagé dans un processus qui l'amène à se constituer progressivement en monde objectif et conforme à la Raison. L'esprit objectif est donc « objet » d'une réflexivité d'ordre supérieur qui est celle du *Geist*. Mais cette réflexivité n'est pas logée dans quelque lieu extra-mondain : elle existe au sein du rapport lui-même qu'il y a entre les communautés humaines, le monde objectif et l'histoire, sous forme d'un dynamisme, d'une tension interne.

Chez Marx, toute la critique de l'aliénation par la marchandise vise à faire recouvrer aux individus leur réflexivité, à leur redonner leur puissance d'instituer contre les formes réifiées propres au fétichisme marchand : le marxisme devient ainsi revendication de réalisation de la pleine liberté en chaque sujet. Toute la question devient alors de savoir où cette réflexivité peut trouver des critères susceptibles d'informer son jugement. La tentation du subjectivisme guette alors le marxisme⁸⁷.

Plus qu'une simple expression langagière réifiée ou une parole figée, il faut donc considérer l'institution objective comme l'expression d'une rationalité qui habite le langage lui-même, lui conférant une dimension pratique qui :

présuppose des normes, dont Aristote dit qu'elles s'incarnent dans des règles qui nous prescrivent comment nous devrions agir ou parler, sans pourtant que nous les ayons

⁸⁶ Taylor, *op. cit.*, p. 366.

⁸⁷ Cette tentation de faire du prolétariat le sujet instituant se trouve par exemple chez Lukács. Plus encore, dans le vitalisme de Dilthey, c'est la « vie (Leben) de l'homme dans sa totalité »⁸⁷ qui est le sujet instituant. L'esprit objectif peut être ainsi être conçu comme le résultat d'une sédimentation historique, trace de gestes accomplis par une humanité antérieure, par un peuple érigé en « sujet collectif transcendantal » : c'est ce que Dilthey appelle « l'esprit objectivé ». Voir Bienenstock, *op. cit.*, p. 253. Là où ces positions insistent sur le pôle instituant pour considérer l'institué comme une expression qui en émane (le prolétariat, la « vie »), la perspective hégélienne insiste pour sa part sur la dialectique entre instituant-institué, raison et histoire, où le pôle instituant est sujet non seulement au sens de créateur de l'action, mais sujet aussi au sens où il est subsumé à des rapports de nécessité qui le dépassent.

consciemment posées nous-mêmes. Elles sont en un sens toujours déjà suivies, en tout cas par la grande majorité de ceux qui parlent la même langue ou qui vivent dans les mêmes institutions⁸⁸.

Le langage s'apparente donc ici au logos dont parlait Aristote, qui exprime « le juste et l'injuste [...] et c'est la possession commune de ces valeurs qui fait la famille et la cité »⁸⁹. Il ne s'agit donc pas tant de penser l'esprit objectif comme une expression ou une extériorisation de la, ou des subjectivités. Plutôt, il faut l'envisager comme une « seconde nature », structurant « immédiatement notre vie pratique »⁹⁰, comme l'incarnation institutionnelle de la « vie bonne » : « Il s'agit bien pour Hegel, comme c'était le cas pour Aristote, d'identifier par l'étude de nos pratiques, la « vie bonne »; et donc de faire une distinction entre celles de nos normes, et de nos institutions qui sont justifiables par la raison, et celles qui ne le sont pas (...) »⁹¹.

L'esprit objectif implique donc la médiation de la pratique sociale par des institutions symboliques objectives chargées normativement, lui donnant forme et contenu. Il désigne, pour Hegel, ce qui « dans la manière dont notre société est aujourd'hui historiquement organisée, exprime déjà une "forme de vie" rationnelle : celle de la liberté »⁹².

La subjectivité doit ainsi non seulement aller au-delà de sa sensibilité immédiate, mais aller au-devant du monde et des institutions social-historiques qui incarnent objectivement la normativité sociale et peuvent en ce sens seules fournir à la volonté libre son contenu. La « personnalité libre et infinie »⁹³ doit ainsi aller à la rencontre de

⁸⁸ Bienenstock, *op. cit.*, p. 254.

⁸⁹ Aristote, *Politique*, Paris, Gallimard, 1993, 1253a, et Bienenstock, *op. cit.*, p. 254.

⁹⁰ Bienenstock, *ibid.*, p. 255.

⁹¹ *ibid.*, p. 255.

⁹² *ibid.*, p. 227. L'expression « forme de vie » (*Lebensform*) est employée aussi par Wittgenstein (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus suivi de "Investigations philosophiques"*, Paris, Gallimard, 1986) et c'est à elle qu'Axel Honneth rapporte l'esprit objectif hégélien. Voir la troisième partie de la présente thèse sur la réactualisation de la philosophie du droit par A. Honneth.

⁹³ Voir Hegel, philosophie du droit, *op. cit.*, « Préface », p. 27-41

l'historiquement fini, de « l'objectivement éthique »⁹⁴. L'infini, pour exister dans le temps et l'espace, ne peut que se constituer comme fini. C'est en s'enracinant dans le monde social objectif, celui de la culture et des institutions politiques, produites à travers un mouvement de différenciation historique⁹⁵, que la pratique peut trouver les sources normatives susceptibles de l'informer, c'est-à-dire de la mettre en forme et de lui donner son contenu.

Chaque individu, chaque droit, chaque institution prend ainsi sa place et son sens dans un enchevêtrement de relations sociales qui doivent être appréhendées du point de vue de la totalité conçue comme « esprit des lois » tel que l'entendait Montesquieu. Celui-ci ne déduisait pas les lois à partir de la raison abstraite, mais pas plus par induction à partir de l'expérience⁹⁶, considérant plutôt leur place dans la totalité et les connexions qui les liaient entre elles:

En ce qui concerne l'élément historique mentionné en premier paragraphe (facteurs historiques du droit positif), Montesquieu a défini la vraie vision historique, le véritable point de vue philosophique qui est de ne pas considérer la législation générale et ses déterminations isolément et abstraitement, mais comme élément conditionné d'une totalité en corrélation avec les autres déterminations qui constituent le caractère d'une nation et d'une époque; dans cet ensemble elles reçoivent leur véritable signification et par suite leur justification⁹⁷.

Cela signifie que les institutions ou formes sociales objectives sont le produit d'un mouvement historique par lequel elles se différencient les unes des autres en se médiatisant réciproquement dans leurs interrelations, lesquelles prennent racine dans le mouvement concret de la différenciation sociale. Le monde institué a donc quelque chose de « vrai » ou de nécessaire dans la mesure où, loin d'être une pure construction arbitraire, il est le produit d'un « travail » historique des sociétés sur elles-mêmes, d'un mouvement où, à travers des

⁹⁴ Bienenstock, *op. cit.*, p 227.

⁹⁵ Je reviendrai sur cette importante question de la différenciation interne et externe de la société dans la section traitant de l'État chez Hegel, et, en troisième partie, dans la section consacrée à la pensée de Michel Freitag.

⁹⁶ Bienenstock, *op. cit.*, p 262.

⁹⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 46

contingences, certes, mais aussi en surmontant certaines contradictions déterminées, les sociétés ont façonné leur identité et leur vision de la « vie bonne ».

S'attarder à comprendre ce qui a un sens dans les institutions d'une époque n'est pas une façon de faire une bête apologie de l'existant, comme nous le verrons plus bas dans la discussion sur le rapport entre effectivité et rationalité. Il s'agit d'un « premier pas vers la liberté »⁹⁸, d'un constat théorique capable d'orienter l'action politique, en reconnaissant ce qui, dans l'existant, incarne l'Idée de la liberté. Autrement, la liberté risquerait de se méprendre à propos de ses propres conditions de possibilité, voire même de les ignorer complètement. Au mieux, cela signifierait une fausse conscience empêchant le dépassement d'une contradiction déterminée placée en travers du chemin menant vers la liberté. Au pire, cela pourrait vouloir dire la destruction concrète des conditions institutionnelles dont dépendent la liberté et la réflexivité, tant celles de l'individu que celles de la société (le politique).

Le concept d'esprit objectif suppose donc non seulement un enracinement concret de la moralité dans des structures objectives qui corrige l'abstraction de la liberté solipsiste kantienne ; il consiste aussi en une défense des conditions juridiques, politiques et institutionnelles qui rendent possible la liberté politique, et en une mise en garde contre la tentation de l'hubris ou de la table rase qui, occultant l'arborescence à laquelle est suspendu le fruit de la liberté, ne trouverait que le nihilisme, le néant, là où elle croit se faire pur commencement.

Alors que la visée d'autonomie peut être tentée de rejeter *a priori* toute forme d'hétéronomie pour aboutir dans le vide (*Abgrund*) de l'indétermination, la doctrine de l'esprit objectif suppose plutôt que le monde social objectif est une expression rationnelle de l'Être, de la raison du monde, et donc qu'il s'y trouve des déterminations dont doit s'emplir la volonté libre. La vie des individus particuliers est donc un reflet de l'universalité concrète que représente l'esprit constitué en monde⁹⁹. L'action humaine a pour tâche de participer au processus d'incarnation de l'infini en un monde fini. La raison incarnée peut être comprise

⁹⁸ Bienenstock, *op. cit.*, p 267.

⁹⁹ Taylor, *op. cit.*, p. 373.

comme l'autonomie réflexive du monde commun capable de prendre conscience de sa dépendance envers son propre devenir.

Selon la Logique hégélienne, les différents moments du concept doivent se différencier avant de retrouver la forme de l'unité médiatisée. C'est pourquoi l'Esprit objectif se décline d'abord comme la description d'une série de sphères différenciées dans la société (famille, société civile, états, corporations, État), dont l'unité médiatisée forme la totalité. Partie du principe de la volonté libre et autonome, la philosophie politique hégélienne retrouve alors une forme d'unité supérieure analogue à l'harmonie du cosmos grec : mais à la différence que c'est la société comme totalité inscrite dans l'histoire qui réconcilie la liberté et le devoir¹⁰⁰.

Le contenu du devoir est exprimé dans les différentes interrelations concrètes qui expriment l'arborescence de la différenciation, qui est l'étoffe du social, et dont l'État forme la synthèse¹⁰¹. Déjà, chez Kant, la rationalité formelle veut que l'on traite les sujets comme des fins plutôt que comme moyens, et que l'État soit un état de droit gouverné par la loi. Hegel ajoute un contenu à cette forme, qui s'exprime dans les relations sociales concrètes de l'éthicité et les obligations morales¹⁰² envers la communauté dont chacun fait partie, déterminées par les coutumes, normes et usages en vigueur, ce que Hegel appelle *Sittlichkeit*¹⁰³. Être libre, ce n'est donc pas seulement penser ce qui doit être ; c'est aussi vivifier ce qui existe déjà : « The crucial characteristics of *Sittlichkeit* is that it enjoins us to bring about what already is. [...] The common life which is the basis of my sittlich obligation is already there in existence »¹⁰⁴.

Lorsque la pratique sociale reconnaît ces obligations, elle reconduit le commun et permet son maintien dans l'existence; inversement, la moralité concrète dépend donc de la pratique pour sa reproduction dans le temps. Alors que chez Kant, le devoir-être est un idéal

¹⁰⁰ *ibid.*, p. 374-375.

¹⁰¹ Voir Hegel, philosophie du droit, *op. cit.*, § 148, . p. 180; Taylor, *ibid.*, p. 375.

¹⁰² Taylor, *op. cit.*, p. 376.

¹⁰³ De la racine étymologique *Sitten* : coutumes. Taylor, *ibid.*, p. 376.

¹⁰⁴ *ibid.*, p. 376.

à réaliser, chez Hegel, le *Sollen* et le *Sein*¹⁰⁵ coïncident presque dans la concrétude des relations sociales d'une communauté, sauf peut-être dans la mesure où le *Sein* n'est pas encore pleinement effectif et rationnel, c'est à dire conforme au Concept.

La réalisation de la liberté suppose son enracinement dans une totalité, dans une société. La communauté est ici une sorte de méta-Sujet inconscient et transcendant aux individus, et qui peut seule incarner l'Idée¹⁰⁶. Même si elle n'existe que dans et par les consciences individuelles, et même si elle n'est pas dotée des attributs de la conscience, elle est l'essence et le but final des individus.¹⁰⁷ L'individu doit ainsi mettre sa liberté au service de cette vie supérieure, qui est la seule source possible de son identité :

(...) and all this implies a language, a related set of ways of experiencing the world, of interpreting his feelings, understanding his relations to others, to the past, the future, the absolute, and so on. It is the particular way he situates himself within this cultural world that we call his identity¹⁰⁸.

On voit ici poindre le lien qui existe entre esprit objectif et langage. Si l'on insiste beaucoup aujourd'hui sur le caractère aliénant du langage et de la représentation symbolique, il faut reconnaître chez Hegel une valorisation positive du rôle de médiateur que joue le symbolique dans la constitution des subjectivités, mais aussi des formes sociales. Comme le rappelle Taylor, les faits sociaux et les rituels de la vie collective sont inséparable de l'action des subjectivités qui en font l'expérience, puisqu'ils sont mis en formes par les idées, représentations et interprétations qui les sous-tendent¹⁰⁹.

Les institutions et pratiques sociales organisées comme un langage porteur de normativité historique et de normes fondatrices : « we can think of the institutions and practices of a society as a kind of language in which its fundamental ideas are expressed »¹¹⁰.

¹⁰⁵ *ibid.*, p. 376.

¹⁰⁶ *ibid.*, p. 378.

¹⁰⁷ *ibid.*, p. 379.

¹⁰⁸ *ibid.*, p. 380.

¹⁰⁹ *ibid.*, p. 381.

¹¹⁰ *ibid.*, p. 382.

L'État ne ressaisit pas seulement des normes inventées par les individus; il est le gardien de rapports différenciés qui assignent aux êtres et aux choses leur place dans la totalité : « the norms and ideas it expresses are not just human inventions. On the contrary, the state expresses the Idea, the ontological structure of things »¹¹¹. On peut donc parler de structures de sens objectivées dans lesquelles l'esprit du commun est extériorisé et reconduit, bref, d'esprit objectif. La liberté individuelle ne trouve son sens que dans cette matrice institutionnelle¹¹² de cette « seconde nature » substantielle.

Si l'on s'en tient à une conception « théologique » de l'Absolu, la reconnaissance de l'objectivité des normes sociales de l'esprit d'un peuple (*Volksgeist*), telles qu'exprimées dans les institutions communes, est possible et nécessaire parce que l'homme est le véhicule du Geist qui prend conscience de lui-même à travers son incarnation dans la conscience et le monde social : « man is the vehicle of cosmic spirit and the corollary, that the state expresses the underlying formula of necessity by which the spirit posits the world »¹¹³. Dans le droit et l'État, la liberté de l'individu retrouve sa substance, puisque le droit est expression du *Geist* : « le système du droit est l'empire de la liberté réalisée, le monde de l'esprit produit comme seconde nature à partir de lui-même »¹¹⁴.

Cette conception est souvent ridiculisée, mais comme le souligne Taylor, elle est passablement moins problématique que les conceptions individualistes et progressistes concurrentes : « Indeed, it is much superior to the atomistic conceptions of some of Hegel's liberal opponents »¹¹⁵. Hegel, en effet, parvient à réconcilier le principe de l'autonomie moderne avec l'unité expressive et normative des sociétés prémodernes.

On peut par ailleurs adopter une conception moins théologique et plus historique de ce rapport, ce qui fait qu'on peut comprendre l'esprit objectif comme une communauté dans

¹¹¹ *ibid.*, p. 386.

¹¹² *ibid.*, p. 383.

¹¹³ *ibid.*, p. 387.

¹¹⁴ Hegel, *Philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 52.

¹¹⁵ En effet, l'anti-métaphysique libérale s'est avérée beaucoup plus destructrice que l'hégélianisme (voir la section sur Michel Freitag et l'articulation entre la liberté libérale, l'anti-humanisme et les systèmes cybernétiques et autopoïétiques). Taylor, *op. cit.*, p. 387

laquelle chacun des moments sert une certaine définition de la « vie bonne » façonnée dans la durée. Celle-ci trouve sa réalisation dans un État rationnel qui contient en lui-même les expressions différenciées de modes d'être humain, ressaisies et incarnées dans les mœurs et normes de l'éthicité concrète, c'est-à-dire la *Sittlichkeit*, jusqu'auxquelles la volonté libre est appelée à s'élever à travers un processus qui vise la réconciliation synthétique de la liberté et de l'objectivité du social¹¹⁶, ce qui correspond au développement historique comme production d'institutions et de pratiques sociales.

1.4 Liberté et différenciation dans l'histoire : vers un nouvel institutionnalisme

Le développement de la liberté moderne dans l'histoire est le fruit d'un long processus d'arrachement de la subjectivité aux formes symboliques et normatives antérieures, lesquelles s'effritent et sont renversées parce que minées par des contradictions déterminées qui, à terme, discréditent leur récit de légitimation. La liberté n'a pu être conquise, comme idée, qu'à partir d'un mouvement de négation des formes du passé. Ce mouvement a suspendu la liberté moderne au-dessus du vide, et l'a rendue incapable de devenir une réelle autonomie, c'est-à-dire de se donner une loi qui puisse la réconcilier avec le nomos du monde. À défaut d'un mouvement de négation de cette première négation, la liberté semble ainsi condamnée à la vacuité, c'est-à-dire à l'aveuglement vis-à-vis des liens et des rapports qui constituent chaque particulier en le rattachant à la totalité dont il participe. Hegel mettait en garde contre les dangers que posait une telle conception abstraite de l'autonomie.

En effet, pour lui, l'émergence de l'autonomie, sa tendance à faire abstraction de toute forme d'autorité traditionnelles (celle du passé, de l'histoire, des institutions, etc.), dont le libéralisme est l'expression paradigmatique, la rend de plus en plus aveugle à sa dépendance envers des formes culturelles et institutionnelles qui servent de médiation à sa dépendance à autrui et à la nature. La domination de la nature par la physique mécaniste est ainsi le pendant de la réduction de l'ensemble des rapports sociaux à une physique sociale où

¹¹⁶ *ibid.*, p. 388.

des individus, que l'on présume exister de façon atomisée, sont reliés de manière processuelle et irréfléchie par la logique de marché. Cette « logique » n'en d'ailleurs est pas véritablement une, précisément parce qu'elle gomme les médiations et les différenciations sous une rationalité purement utilitaire et quantitative, c'est-à-dire, amoral, sans éthique, aveugle à l'éthicité concrète logée dans le commun, dans l'esprit objectif des institutions.

La liberté se condamne alors à la vacuité, en se privant de la réserve historique de sens, synthétisée dans l'esprit objectif par la somme des expériences humaines et le travail de l'histoire. En effet, l'esprit objectif est tendu entre le passé, en tant qu'il est la somme des expériences antérieures d'objectivation du monde, et l'avenir, qui est la promesse du dépassement des contradictions propres à la forme sociale-historique spécifique à une époque, de la marche vers une configuration des rapports sociaux et du rapport au monde qui soit plus rationnelle. Il est donc le produit d'une histoire où les communautés se succèdent en tentant d'organiser les rapports humains selon différentes conceptions¹¹⁷. Chacune de ces communautés incarne un mode d'être au monde, mais elle est aussi travaillée par des tensions ou contradictions internes, bref, par le mouvement du négatif.

C'est ce qui fait dire à Hegel que chaque forme sociale, propre à un peuple et à une époque, est balisée par une contradiction déterminée. Cette nature particulière de la contradiction¹¹⁸ détermine la forme que prendra le dépassement, lequel peut, vu la contingence, prendre la forme tant d'une création que d'une destruction ou régression des sociétés vers. Pour Hegel, le réel n'est pas un cas du possible; bien plutôt, le possible est un cas du réel. Cela signifie que toute négation ou dépassement d'une forme historique est conditionné par celle qui l'a précédée, et ressaisit en elle le bagage historique des moments de négations antérieures.

L'utopiste aime à penser que les possibles sont comme une palette des formes où l'on peut choisir celle qui convient; ou même, il estime qu'il y aura avènement du radicalement neuf par pure invention; or, chez Hegel, même la contingence ne peut emprunter une direction entièrement aléatoire, puisqu'elle est balisée par des contraintes social-historiques :

¹¹⁷ *ibid.*, p. 390.

¹¹⁸ *ibid.*, p. 391.

il y a donc certainement des hasards, mais ce sont des hasards objectifs qui ne sont jamais totalement indéterminés. Il y a tension entre la réalité objective et la réalisation de la liberté et de la raison qu'elle est appelée à incarner, et cette tension est celle qui dynamise le développement historique.

Pour Hegel, les « grand hommes » de l'histoire sont ceux qui sont les plus sensibles ou perspicaces et sont capables d'identifier les contradictions propres à une époque, et à articuler le plus clairement la perspective d'un dépassement, de sorte que les autres sont amenés à les suivre parce qu'ils trouvent dans leur discours une réponse à leur manque ou à leur souffrance. Selon la lecture plus déterministe ou progressiste de Hegel, l'histoire est donc le mouvement des contradictions par lesquels les individus font l'apprentissage de la culture de la liberté, elle est pour Hegel la marche des sociétés vers l'éthicité (*Sittlichkeit*), l'avènement progressif de l'État rationnel¹¹⁹. Elle serait donc le récit d'une disjonction première de l'individu et de sa belle unité avec le Tout, et de leur réconciliation progressive à travers le développement de médiations re-liantes.

Par exemple, pour les Lumières, la pensée (ou l'esprit), se réduit à la volonté de l'homme; la société n'est donc que le produit de la volonté humaine¹²⁰. Il manque à cette conception une médiation susceptible d'assurer que l'exercice de cette autonomie sera respectueuse des formes du monde. Cela suppose de reconnaître que la pensée et l'Être ne sont pas distincts : la raison trouve dans le monde une correspondance, puisqu'elle en vient elle-même, de la même façon que l'animal désire, lorsqu'il a faim, exactement la proie qui pourra le satisfaire : cela révèle l'identité de leur non-identité différenciée dans une origine ontogénétique commune.

Pour Hegel, c'est l'État rationnel, trouvant son unité dans la personne du monarque, qui représentera l'unité du corps social et qui incarnera à la fois la liberté et la reconnaissance des formes, à la fois l'exercice de la raison et le respect de la structure ontologique des choses¹²¹. Alors, la volonté peut se déployer en reconnaissant l'historicité

¹¹⁹ *ibid.*, p. 393.

¹²⁰ *ibid.*, p. 403.

¹²¹ *ibid.*, p. 399, 401.

des formes légales et culturelles, des traditions et des mœurs, ce qui assure l'adéquation de la volonté aux formes qui assurent la reproduction de la société, mais aussi une attention portée aux formes de la nature. *A contrario*, le désir de liberté absolue fait fi de la différenciation existante, se refuse à l'attachement qui est pourtant « essentiel à la société »¹²² : sa vacuité l'amène à être destructrice, et cela peut, selon Hegel, mener à la Terreur, comme l'a montré l'exemple de la Révolution française.

Les défenseurs de la liberté absolue estiment que tout doit être le fruit d'une décision humaine rationnelle produite par démocratie directe ou du moins à travers la participation universelle, ce qui exclut toute forme de représentation politique. Pour eux, les institutions positives ne peuvent pas être acceptées sans être justifiées rationnellement¹²³. Ils s'opposent donc à la tradition, mais aussi à l'organisation des rapports sociaux par la seule liberté d'entreprise, puisque celle-ci ne propose de réunir les hommes que sous la médiation irréflectie et aveugle de la main invisible¹²⁴. Selon Hegel, il reste que cette liberté absolue est incompatible avec la reconnaissance de la différenciation de la société; elle ignore le partage de la société en états (*Stände*) et la division des pouvoirs¹²⁵.

Il faut indiquer ici que pour Hegel, l'indifférenciation est le moment où l'Idée n'est pas encore développée, elle est pure possibilité qui ne s'est pas constituée en monde. Aussi bien dire qu'elle n'est alors rien. Son plein développement exige qu'elle s'incarne, à travers le développement historique contingent, en différents moments, dont l'unité est assurée par des médiations. Dans le cas de la vie politique chez Hegel, cela signifie que la vie rationnelle dans l'État suppose qu'il y ait des ordres qui aient un rapport à la politique et qui incarnent un mode de vie différents : les paysans, les fonctionnaires, etc.¹²⁶. Selon Charles Taylor, la nécessité d'une différenciation aussi marquée des rôles économiques et politiques a été invalidée par le développement historique de sociétés plus homogènes. Cela soulève quand

¹²² *ibid.*, p. 403.

¹²³ *ibid.*, p. 404.

¹²⁴ *ibid.*, p. 406.

¹²⁵ *ibid.*, p. 405.

¹²⁶ *ibid.*, p. 409.

même la question : « What kind of differentiation can modern society admit of ? »¹²⁷ : quel degré de différenciation sociale sommes-nous capables de reconnaître?

Si la modernité est le résultat d'un processus d'émancipation de la personnalité libre et infinie, sa tendance à la fragmentation, elle, est la conséquence d'un mouvement d'abstraction vis-à-vis des médiations symboliques et institutionnelles et de la différenciation interne de la société, ce qui tend à ériger la liberté individuelle en absolu. Il n'est pas tant question ici d'argumenter qu'il faille en revenir à une différenciation interne de la société en états que de faire remarquer que la liberté moderne et postmoderne s'est émancipée des institutions qui lui ménageaient un accès au contenu généré par l'historicité, lequel pouvait donner sens aux différenciations culturelles et naturelles, puisque ces institutions étaient, au moins partiellement¹²⁸, une synthèse de ce que l'humanité avait compris des manifestations différenciées de l'être à travers le temps : elles étaient mémoire. La liberté absolue, elle, est oubli.

D'après Taylor, l'homogénéisation des sociétés industrielles avancées a miné l'existence des communautés de proximité auxquelles les gens s'identifiaient et qui leur fournissait un cadre normatif, sans cependant offrir d'alternative¹²⁹. On a tenté de pallier ce problème en argumentant en faveur de la participation maximale des individus à la vie sociale, de la représentation exhaustive de la diversité, de l'émancipation. Or, la participation démocratique, la revendication de liberté absolue ne peuvent pas créer l'adhésion à des valeurs communes; car elles dépendent plutôt elle-mêmes de l'antériorité de telles valeurs. Conséquemment, la revendication d'une liberté absolue est une revendication vide¹³⁰.

¹²⁷ *ibid.*, p. 410.

¹²⁸ Je dis « partiellement » au sens où, à moins d'en revenir à une lecture téléologique et déterministe de Hegel, nous ne sommes jamais en face du société qui a achevé son développement, qui a réconcilié liberté et objectivité dans la « fin de l'histoire ». Le négatif demeure à l'œuvre ; il suffit pour s'en convaincre d'évoquer Marx ; n'a-t-il pas précisément cherché à montrer que la société idéale hégélienne, achevée conceptuellement, était travaillée par une contradiction fondamentale : celle du capitalisme, sur laquelle Hegel faisait l'impasse ? Il y a donc de l'histoire après Hegel, et ce dont elle nous parle est tout sauf un monde réconcilié avec lui-même....

¹²⁹ Taylor, *op. cit.*, p. 413.

¹³⁰ *ibid.*

La solution autoritaire est de poser les conditions d'une socialité commune à travers le nationalisme exacerbé ou la « dictature du prolétariat », qui écraseraient la diversité et l'individu¹³¹. L'anarchisme renoue pour sa part avec l'intention rousseauiste de former de petites communautés décentralisées¹³². Mais, objecte Taylor, des décisions doivent toujours être prises qui concernent l'ensemble de la société¹³³. De plus, et c'est sans doute le plus important, les communautés « partielles »¹³⁴ qui auraient pu fournir à ces unités autonomes un fond commun de sens partagé ont été détruites par le capitalisme, minant la possibilité d'accord commun :

More serious is the fact that homogenization has undermined the partial communities which would naturally have been the basis of such a decentralized federation in the past. There is no advantage in an artificial carving up of societies into manageable units. If in fact no one identifies strongly with these units, participation will be minimal¹³⁵.

La liberté libérale, qui dispose en son centre la liberté d'entreprendre, est une liberté purement formelle qui suppose le déracinement des subjectivités de toute contrainte communautaire et la constitution d'un mode d'unité irréfléchi de la société. La position anarchiste-individualiste, de son côté, radicalise la position libérale en exigeant la réalisation complète du projet libéral (liberté-égalité-solidarité), c'est-à-dire en substituant à la liberté formelle et à la régulation de la main invisible une liberté absolue et autorégulée émancipée du poids de la tradition et de la normativité historique, où le peuple serait à la fois législateur et sujet de la loi.

Dans ces deux cas, liberté libérale et liberté libérale-libertaire, on retrouve la conception d'un sujet évidé de sa substance social-historique et culturelle, réduit à sa capacité opératoire d'agir. Certes, les motivations et les objectifs des anarchistes et des

¹³¹ *ibid.*, p. 414.

¹³² Par exemple, le municipalisme libertaire de Murray Bookchin. Voir Murray Bookchin, *Une société à refaire*, Montréal, Éditions Écosociété, 2011.

¹³³ *ibid.*, p. 414.

¹³⁴ *ibid.*

¹³⁵ *ibid.*

libéraux peuvent être diamétralement opposés : solidarité humaine contre appât du gain. Mais sur le plan catégoriel, les deux conceptions de la liberté sont solidaires dans leur rejet du contenu ontologique substantiel fourni par le développement historique des formes sociales et par la différenciation interne de la société (culture, institutions, etc.). Par exemple, l'anarchiste individualiste pensera les rapports sociaux comme relevant de l'association entièrement volontaire, oubliant que le simple fait d'être engendré entraîne une dette biologique et culturelle à l'égard de la famille et du commun.

Dans de telles conceptions de la liberté, la pensée « critique » tient un discours qui devient le complément idéologique d'un mouvement, propre au capitalisme, de désubstantialisation du Sujet:

What unites us is that, in contrast to the classic image of proletarians who have 'nothing to lose but their chains', we are in danger of losing everything. The threat is that we will be reduced to an abstract, empty Cartesian subject dispossessed of all our symbolic content, with our genetic base manipulated, vegetating in an unliveable environment. This triple threat makes us all proletarians, reduced to 'substanceless subjectivity', as Marx put it in the *Grundrisse*. The figure of the 'part of no part' confronts us with the truth of our own position; and the ethico-political challenge is to recognize ourselves in this figure. In a way, we are all excluded, from nature as well as from our symbolic substance. Today, we are all potentially homo sacer, and the only way to avoid actually becoming so is to act preventively¹³⁶.

Le fantasme de la liberté autofondée révèle, dans le capitalisme, son envers cauchemardesque : un sujet sans substance, privé de son contenu social-historique et symbolique, et même, du matériau biologique de sa corporéité. La liberté qui ignore le lien se trouve vite enchaînée à nouveau par un mode d'unité de la société qui nie les rapports et les Sujets, les formes de l'histoire, pour tout réduire à l'état d'instrument. On mesure mieux, rétrospectivement, à la lumière du déploiement d'une telle logique, l'importance que pouvait attacher Hegel à la reconnaissance, par la subjectivité, de sa dépendance envers un contenu symbolique, normatif et éthique qu'elle n'avait pas fait, dans lequel se trouvaient ressaisis, dans la représentation, les liens concrets qui unissent les étants différenciés à la totalité.

¹³⁶ Slavoj Žižek, « How to begin from the beginning », *New left review*, 57, mai-juin 2009.

Pour Hegel, le fait d'être porteur de droits abstraits n'épuise pas la définition du Sujet de la société moderne. S'il reconnaît le droit de propriété, le philosophe insiste également pour dire que ce droit ne peut exister qu'au sein d'une communauté éthique (*Sittlichkeit*), laquelle suppose aussi certains devoirs. Seule l'éthicité concrète assure que le droit soit plus que la seule expression de la volonté abstraite¹³⁷. La subjectivité n'accède à cette éthicité qu'à travers un ensemble de médiations.

Dans la famille, c'est l'amour et le sentiment qui assurent l'unité entre les membres particuliers. Dans la société civile, la production et l'échange entre individus interdépendants créent une unité entre sujets sur la base de liens externes¹³⁸. Les sujets sont liés par un universel abstrait¹³⁹, par des droits et par leur participation à « l'économie », par la « main invisible »¹⁴⁰. Le commun est ici le résultat d'une interaction de subjectivités autrement atomisées, mais qui interagissent. Pas d'unité immédiate; dans ce cas, comme dans la famille, mais en contrepartie, une place plus grande pour l'individualité¹⁴¹. Dans l'État, par contre, c'est la raison¹⁴² qui assure l'unité; elle seule peut réunir l'individualité et l'universalité autrement disjointes.

Les classes ou états (*Stände*) reflètent ces modes d'unité. La paysannerie est attachée à la famille et à la terre, de manière immédiate. La classe industrielle incarne le principe de l'individualité. Ce n'est que le fonctionnariat, la classe universelle, qui incarne selon Hegel l'intérêt commun. Ces classes expriment la différenciation de la société – précisément ce que veut abolir la Révolution Française, qui s'étaie sur un fantasme de participation totale¹⁴³. Or, comme l'explique bien Taylor, la société moderne, selon Hegel, n'existe que comme

¹³⁷ Taylor, *op. cit.*, p. 431.

¹³⁸ *ibid.*

¹³⁹ L'universel abstrait est celui qui relie *a posteriori* les singularités en les regroupant sous un concept ou loi commune ; l'universel concret, à l'inverse, est le concept qui lie *a priori* les sujets et les choses, de manière constitutive.

¹⁴⁰ Taylor, *op. cit.*, p. 433

¹⁴¹ *ibid.*, p. 431

¹⁴² *ibid.*

¹⁴³ *ibid.*, p. 434

synthèse : elle ne peut avoir d'unité immédiate. Elle doit donc être différenciée dans différents ordres, lesquels ne peuvent exister que si chaque individu se consacre entièrement à approfondir le mode de vie propre à son état.

Selon Hegel, l'individu doit pouvoir choisir à quel ordre il appartiendra¹⁴⁴. Par la suite, par contre, il n'appartient à la société qu'à travers la médiation qu'est son appartenance à une classe. Or, la logique d'intérêt propre à la société civile, lorsqu'elle « déborde » tend à prolétarianiser les individus en masse et à éliminer ces ordres. Comme je l'observais plus haut, le capitalisme engendre un mouvement de prolétarianisation qui délie les sujets de leur rapport à la différenciation sociale-historique¹⁴⁵.

En ce sens, le système économique fait de la société un mode d'unité irréfléchi. Il soumet les gens à un destin sur lequel ils n'ont plus de prise, soumis aux aléas de la fluctuation économique, ce qui détruit le tissu même de la socialité :

It becomes an « alien power » (*fremde Macht*) operating by its own laws (of supply and demand), and disposing of people's lives as an « unconscious, blind fate » (*bewußtloses, blindes Schicksal*) [...] This can enrich or ruin whole groups of people in a blind, unforeseeable way¹⁴⁶.

Selon Taylor, le capitalisme crée donc des différenciations sociales, mais celles-ci sont irrationnelles, et ne permettent pas aux sujets d'intérioriser un contenu éthique¹⁴⁷. Cette dissolution des ordres, des communautés de proximité, supprime les lieux où les sujets pouvaient se constituer et trouver un ancrage organique à partir duquel former leur opinion et entrer dans l'espace public¹⁴⁸. C'est pourquoi Hegel s'oppose aux discours du démocratisme et de la participation totale, qui tend à lier l'individu immédiatement au Tout, en supprimant la médiation des ordres.

¹⁴⁴ *ibid.*, p. 435.

¹⁴⁵ *ibid.*, p. 436.

¹⁴⁶ *ibid.*, p. 437.

¹⁴⁷ *ibid.*, p. 456.

¹⁴⁸ *ibid.*, p. 447.

Je ne souscris pas à la critique antidémocratique et au monarchisme de Hegel, qui ne m'apparaissent pas cohérents avec le règne de la volonté libre qu'il appelle et avec le projet d'autonomie moderne. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas quelque chose à retenir de la critique que fait Hegel : cette idée fondamentale qui veut que la participation à la vie démocratique reste une faculté vide si elle n'est pas informée par des idées, enracinées dans des pratiques et institutions (« interwoven in practices and institutions »¹⁴⁹), lesquelles expriment les « connexions », les rapports nécessaires qui lient les différents éléments de la totalité¹⁵⁰. C'est là tout le sens de « l'esprit objectif » : ce qui, dans l'objectivité culturelle-symbolique et politico-institutionnelle, est la substance qui informe la liberté autrement vide du Sujet. Alors, le problème ne serait pas tant la démocratie que sa tentation formaliste.

Ce danger de formalisme signifie qu'une liberté trop sûre d'elle-même peut en venir à mépriser les conditions de possibilité du lien social de même que celles des formes de manifestation de la vie qui se donnent à voir dans la nature. C'est ce que tend à réaliser la société libérale en refusant de penser une « vie bonne » qui puisse être universalisable du point de vue du commun, tant en ce qui concerne la régulation sociale que le traitement de la nature. La « démocratie » dont elle fait la promotion se réduit alors à l'exercice d'une puissance individuelle et commune d'agir qui se prive *a priori* des contenus éthiques significatifs qui pourraient informer son agir, lequel est alors immanquablement ressaisi par un processus muet.

En effet, la société libérale est incapable d'unité, puisqu'elle ne voit les individus que comme des producteurs-consommateurs, qui ne sont liés que par la poursuite de leur intérêt réciproque, qui les conduit à s'instrumentaliser les uns les autres¹⁵¹. Elle n'est traversée par aucune finalité transcendante. Selon Taylor, la société libérale met en partage l'éthique de l'absence d'éthique (« a *Sittlichkeit* (...) which denies the need for *Sittlichkeit* [...] »¹⁵².) Or, explique Taylor, ce modèle est en faillite : la crise écologique, les monstruosité

¹⁴⁹ *ibid.*, p. 456.

¹⁵⁰ *ibid.*

¹⁵¹ *ibid.*, p. 459.

¹⁵² *ibid.*

technologiques, les inégalités sociales, la détresse psychologique croissante montrent bien, par exemple, la nécessité de renouer avec une nouvelle éthicité plus respectueuse de la nature.

Cela, indique Taylor, pourrait bien prendre la forme d'un écofascisme ou d'une dictature. Comment, alors, conserver, en retrouvant des limites à la domination de la nature, l'idée de l'autonomie moderne, demande Taylor? La société postindustrielle a conclu à la fin des idéologies, sans jamais articuler d'éthique concrète, ce qu'il serait grand temps de faire : « We need at once freedom and a post-industrial *Sittlichkeit* »¹⁵³. La pensée d'Hegel cherche à combiner le respect de la nature qu'on trouve chez les Romantiques avec la liberté de l'individu moderne : c'est pourquoi elle offre pour Taylor une base privilégiée pour repenser le rapport au monde d'une façon moins destructrice.

Plus qu'une simple pensée écologique ou naturaliste, qui insisterait sur l'inclusion de l'humain dans la nature ou les « écosystèmes » (terme proprement cybernétique), nous sommes appelés à penser les conditions spécifiquement sociétales, culturelles et politiques qui peuvent maintenir en existence la liberté. Cela appelle plus qu'une simple marche vers « l'émancipation » des sujets à l'égard de toute contrainte. La théorie critique a besoin d'élaborer un nouvel institutionnalisme. Or, n'est-ce pas précisément ce que permet la pensée de Hegel?

¹⁵³ *ibid.*, p. 461.

CHAPITRE II HÉGÉLIANISME ET INSTITUTIONNALISME

2.1 Hégélianisme et institutionnalisme

Dès lors que l'on appelle à reconnaître que l'hégélianisme est un institutionnalisme, et que le retour à une telle perspective holiste, abordant la socialité depuis le point de vue d'une totalité *a priori*, normative et synthétique, est nécessaire pour dépasser les apories de la société postmoderne, une série d'objections surgissent. Ces objections s'appuient le plus souvent sur une confusion entre totalité et totalitarisme, entre institution et coercition ou entre domination, loi et oppression. Il est important de dissiper ici la confusion et les préjugés persistants qui feraient de l'hégélianisme et de son institutionnalisme un discours appelant à écraser la singularité sous un Universel « totalitaire ».

L'analyse du dépassement de la moralité subjective kantienne par l'éthicité concrète hégélienne montre déjà que l'hégélianisme ne supprime pas la spontanéité et la liberté individuelle en les noyant dans une objectivité unilatérale. Bien plutôt, l'enracinement de la subjectivité dans une communauté vivante s'avère être une condition de possibilité de la constitution même de ladite subjectivité, qui ne peut trouver son identité et son contenu ailleurs que dans une communauté vivante.

Il y a donc lieu de procéder à un renversement, ou plutôt, de revenir sur une abstraction, qui fait de l'individu le point de départ et qui conçoit ce faisant les institutions extérieures comme des projections réifiées qui en émaneraient immédiatement; c'est bien plutôt la société toujours déjà là qui se reconduit à travers la pratique subjective. Celle-ci peut bien sûr modifier l'ordre institué, voire même tenter d'en faire table rase, mais cela ne change rien à l'antériorité de ce qui est donné : « toute institution [...] est toujours aussi dans une histoire déjà donnée, et aurait-elle le projet fou d'une table rase totale, c'est encore avec les objets de la table qu'elle essaierait de la raser »¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Cornelius, Castoriadis, *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1990, p. 67.

Il convient en ce sens de dissiper ce préjugé bien établi voulant que l'hégélianisme ne ménage pas de place à la liberté subjective ou à la singularité en la subordonnant entièrement aux institutions qui encadrent son existence. On peut, avec Jean-François Kervégan¹⁵⁵, retracer l'origine d'un tel préjugé jusqu'à l'œuvre influente de Dieter Henrich, qui considère la doctrine de l'esprit objectif comme un « institutionnalisme fort » (*starker Idealismus*) :

La doctrine professée par Hegel dans la "Philosophie du droit" peut se définir comme un "institutionnalisme". Les conditions minimales pour que l'on ait affaire à un institutionnalisme sont remplies lorsqu'on accepte qu'une théorie du droit qui se fonde sur le principe de la volonté autonome doit aussi admettre des conditions d'un type et d'une origine spécifiques dont dépend la possibilité d'un ordre de vie dans lequel ces principes-là peuvent se réaliser au premier chef. Mais la théorie de Hegel est un institutionnalisme fort : elle enseigne que la liberté de volonté individuelle ne peut se réaliser que dans un ordre qui, en tant qu'ordre objectif, a lui-même la forme de la volonté rationnelle et qui, de ce fait, inclut entièrement en soi la volonté individuelle et la subsume sous ses propres conditions, même si c'est sans aliénation. La volonté individuelle, que Hegel nomme "subjective", est entièrement enveloppée dans l'ordre des institutions et n'est justifiée que pour autant que celles-ci le sont également¹⁵⁶.

Pour J.-F. Kervégan, la démarche de D. Henrich peut être apparentée à celle de V. Descombes : il s'agit de conserver le cadre général de la systématique de Hegel et l'insistance sur l'esprit objectif, mais en apportant un « correctif »¹⁵⁷ à l'aspect trop contraignant afin d'en arriver plutôt à un « institutionnalisme modéré »¹⁵⁸. Selon J.-F. Kervégan, cependant, c'est la prémisse de départ qui pose problème : peut-on véritablement parler « d'institutionnalisme fort » chez Hegel? L'auteur répond par la négative; c'est l'institution qui permet à la subjectivité de se constituer, et qui en retour dépend de l'action (ou de la pratique) de celle-ci pour se maintenir dans l'existence, mais aussi pour évoluer vers son devenir-rationnel (et ainsi rencontrer son concept):

La reconnaissance d'un droit du monde impose-t-elle une restriction de la volonté subjective (institutionnalisme fort), ou n'est-elle pas plutôt sa condition d'effectivité

¹⁵⁵ Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2008, p. 313.

¹⁵⁶ Dieter Henrich, « Vernunft in Verwirklichung », in D. Henrich (éd.) *Die Philosophie des Rechts (1819)*, Suhrkamp, Francfort, 1983, p. 31, cité dans Kervégan, *op. cit.*, p. 313.

¹⁵⁷ Kervégan, *op. cit.*, p. 313.

¹⁵⁸ *ibid.*

(institutionnalisme faible)? Selon moi, la philosophie hégélienne du droit ne participe pas d'un institutionnalisme fort tel que défini par D. Henrich, ce qui veut dire : elle n'implique pas nécessairement une subordination unilatérale de la volonté subjective à la volonté objective déposée dans les institutions, tout en excluant, c'est incontestable, une inversion de la *priorité* qui revient aux institutions éthique objectives. Pour s'en assurer, il convient d'étudier en quoi la doctrine de l'esprit objectif transforme, ou à tout le moins, modifie la conception de la subjectivité qui est développée dans celle de l'esprit subjectif en élaborant une théorie de la subjectivité morale qui se démarque du kantisme tout en assumant l'intention fondamentale, et une théorie de la subjectivité qui met en œuvre une interaction complexe entre sujets, normes et institutions¹⁵⁹.

D'un point de vue hégélien, un « terme n'a de sens que par rapport à ce qu'il n'est pas, donc par la médiation de son autre ».¹⁶⁰ Cela vaut aussi bien pour la subjectivité que pour l'institution ou la forme sociale objective et normative : chacun des termes est dans une situation d'interdépendance où il faut certes reconnaître l'antériorité de l'institué, mais uniquement pour aussitôt constater sa fragilité. En effet, s'il n'est pas reconduit par les singularités, il s'évanouit.

C'est pourquoi George Faraklas parle de « translation dans l'altérité » ou de « chiasme » pour désigner cette « médiation à soi de la liberté »¹⁶¹ qu'est l'institution : elle est cet entrelacs¹⁶², où se rencontrent autonomie individuelle (et, par extension, collective) et normativité instituée, l'une passant dans l'autre pour s'inscrire dans la durée. On peut ainsi dire que la « liberté du sujet présuppose sa propre objectivation »¹⁶³, c'est-à-dire les médiations existantes dans la cité (au premier chef : le droit) qui s'offrent à la puissance subjective infinie comme « résistance »¹⁶⁴, dureté du monde qui oblige la volonté particulière à sortir de soi pour habiter le monde concret : pour qu'il y ait volonté, il doit y avoir

¹⁵⁹ *ibid.*, p. 314.

¹⁶⁰ George Faraklas, « La translation dans l'altérité comme chiasme », *Archives de Philosophie* 3/2009 (Tome 72), p. 541-550, p. 542.

¹⁶¹ *ibid.*, p. 542.

¹⁶² On notera ici l'écho de ces termes avec le vocabulaire de Maurice Merleau-Ponty. Voir Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979.

¹⁶³ Faraklas, *op. cit.*, p. 543.

¹⁶⁴ *ibid.*

objectivité institutionnelle permettant au particulier de déborder son solipsisme afin de s'engager dans l'espace de la socialité vivante.

Dans l'institution, la subjectivité ne trouve pas le lieu d'un conformisme réifié, mais la condition même de la poursuite du devoir-être moral qu'elle doit aspirer à réaliser¹⁶⁵. Elle y rencontre certes le donné, mais celui-ci s'ouvre à l'action, à la transformation, au devenir rationnel, lequel n'est possible qu'à partir d'une « augmentation » de l'existant. Aussi, les institutions sont elles « la forme d'objet adapté à un sujet formellement attaché à ce qui doit être, indépendamment de ce qui est; c'est une objectivité en laquelle l'être coïncide avec le devoir-être »¹⁶⁶.

Hegel ne saurait donc être ainsi dépeint comme un « ennemi du devoir-être sous toutes ses formes, un fanatique de l'état de fait, des vainqueurs, en faveur de l'histoire qui aurait passé son fameux jugement »¹⁶⁷. Pour G. Faraklas, il s'agit là d'un préjugé tenace à déboulonner. Certes, Hegel nie que la subjectivité puisse être l'unique origine de la normativité (critique du « normativisme », notamment juridique), mais ce n'est pas pour donner son plein droit au statu quo : bien plutôt Hegel reconnaît que la « réflexivité fait partie de la réalité »¹⁶⁸.

La subjectivité et son action, sa pratique sont ainsi des moments d'une totalité qui s'ouvre au devenir, au dépassement de ses propres contradictions déterminées. Il faut cependant apporter une nuance importante. La subjectivité ne bute pas uniquement sur l'institué comme son une extériorité limitative ; c'est bien plutôt ce même institué qui produit des subjectivités dont l'inadéquation le déborde. Ou peut-être faudrait-il dire que les subjectivités sont amenées à faire le travail du négatif, puisque la raison qu'elles exercent déborde toujours les cristallisations normatives contradictoires.

¹⁶⁵ *ibid.*, p. 543.

¹⁶⁶ *ibid.*, p. 542.

¹⁶⁷ *ibid.*, p. 544.

¹⁶⁸ *ibid.*

La négativité ne peut donc être conçue comme le seul fait des individus : son mouvement s'exerce au niveau de la totalité elle-même, à travers les individus certes, mais dans la dépendance qu'ils ont vis-à-vis de l'objectivité sociale et institutionnelle qui les constitue et, surtout, vis-à-vis de la raison qui reste à faire, et qui sert d'impulsion au mouvement de dépassement des institutions données. L'institutionnalisme hégélien ne peut donc pas être considéré comme l'antithèse de la subjectivité (institutionnalisme fort), puisqu'il en dépend, et réciproquement, pour qu'il y ait quelque chose comme l'Histoire, laquelle, à son tour, dépend du donné pour y prendre pied et se déployer dans la durée.

2.2 L'effectif et le rationnel : un malentendu durable

On l'a vu, pour Hegel, l'unité de la société ne peut être retrouvée que lorsque l'autonomie subjective, cette accession à soi de la conscience, acquis fondamental de la modernité, se trouve inscrite dans le monde extérieur, « l'esprit constitué en monde »¹⁶⁹, c'est-à-dire dans les institutions concrètes. Cette dialectique de la volonté libre et de l'esprit objectif s'inscrit dans le mouvement de l'histoire orienté vers ce qu'Hegel considère comme un devenir rationnel du monde humain.

C'est donc à partir des formes sociales instituées que la volonté libre peut informer son jugement et son action. C'est en elles qu'elle trouve une forme de normativité à laquelle Hegel attribue un caractère rationnel; en retour, c'est à travers cette action informée des subjectivités que les institutions et le monde poursuivent leur devenir rationnel. Le mouvement dialectique vient donc « augmenter » le caractère rationnel de l'objectivité sociale, exerçant un « tri » entre ce qui, dans l'institué, doit être conservé et ce qui doit être dépassé, ce qui est « vivant et ce qui est mort »¹⁷⁰.

¹⁶⁹ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La science de la Logique*, Paris, Vrin, 1994, §8, 169-170.

¹⁷⁰ Voir Benedetto Croce, *What is living and what is dead in the philosophy of Hegel*, New York, Garland Publishing, 1984.

Cela implique qu'il y ait quelque chose de rationnel dans les institutions existantes, et que c'est à partir de ce caractère valable d'une partie de l'existant que la subjectivité doit orienter son action, et non à partir de quelque devoir-être abstrait issu de la moralité subjective ou de l'intériorité. Cette caractérisation du réel comme rationnel a donné lieu à plusieurs interprétations excessives, lesquelles tendent à faire de Hegel un célébrité enthousiaste du monde tel-qu'il-est, du statu quo, du conservatisme le plus réactionnaire, voire même un promoteur avant le temps des pires tyrannies fascistes ou nazies.

Il nous faut revenir sur cette confusion pour montrer au contraire qu'il n'y avait pas, dans la philosophie politique de Hegel, de projet à visée totalitaire. Herbert Marcuse est sans doute celui qui indique au mieux combien ceux et celles qui font de Hegel un précurseur du fascisme font l'impasse sur le respect de l'individualité et de la liberté qui traverse sa pensée : « There is no concept less compatible with Fascist ideology than that which founds the state on a universal and rational law that safeguards the interests of every individual, whatever the contingencies of his natural and social status »¹⁷¹.

Cette interprétation vient d'une mauvaise compréhension de la place de la philosophie politique dans le système hégélien et de son lien avec la Logique, de même que d'une confusion entre effectivité et réel. Nous allons tenter de dissiper ce malentendu dans les lignes qui suivent afin de montrer comment, chez Hegel, le caractère rationnel reconnu à une partie de l'ordre institué sert avant tout à dépasser le devoir-être abstrait et subjectiviste, sans pour autant se limiter à une caution satisfaite de l'être-là, puisque celui-ci est toujours en devenir vers une rationalité supérieure.

2.3 Une œuvre réactionnaire?

Si Hegel a défendu Napoléon, l'État prussien et, pour finir, la monarchie constitutionnelle comme meilleur régime pour l'époque, c'est d'abord parce qu'il voulait préserver ce qu'il y avait d'avancée rationnelle dans la nouvelle forme de société qu'ils

¹⁷¹ Herbert Marcuse, *Reason and revolution*, Boston, Beacon, 1960, p. 181.

incarnaient au moins partiellement. Ce n'était nullement un appel à ce que le développement historique s'arrête net pour que soit bêtement conservé ce qui est : « the theory that Hegel was an apologist for the existing Prussian state is a result of lamentable historical ignorance. It overlooks how many features of Hegel's rational state were yet to be realized in the Prussia of his day (...) The spirit still has work to do »¹⁷².

L'individualisme moderne, acquis important cristallisé dans le moment révolutionnaire de 1789, avait atteint son paroxysme avec la Terreur de 1793¹⁷³. La défense de la souveraineté de l'État apparaissait à Hegel comme le seul moyen de dépasser les luttes entre intérêts compétitifs, engendrées par la « libération » de l'activité économique des individus, qui déchiraient la société civile et rétablir l'unité de la société :

To Hegel, state sovereignty was a necessary instrument for preserving middle-class society. For, the sovereign state would remove the destructive competitive elements from the individuals and make competition a positive interest of the universal; it would be capable of dominating the conflicting interests of its members¹⁷⁴.

Napoléon avait établi la souveraineté externe de l'État; il fallait maintenant établir sa souveraineté interne, c'est-à-dire dépasser l'idée du contrat social par celle de la totalité objective¹⁷⁵. L'ancien droit positif, système de privilèges sédimentés dans le temps, doit être remplacé par le droit rationnel de l'État (*vernünftiges Staatsrecht*)¹⁷⁶. Cet État rationnel naissant doit lui-même être protégé à son tour contre les dérives dont la Terreur donnait l'exemple, ainsi que contre les réformes réactionnaires défendues par la petite-bourgeoisie¹⁷⁷, laquelle défendait ses privilèges et faisait preuve de xénophobie ou de haine contre les

¹⁷² Charles Taylor, *Hegel, op. cit.*, pp. 425-426.

¹⁷³ Marcuse, *op. cit.*, p. 170.

¹⁷⁴ *ibid.*, p. 172.

¹⁷⁵ *ibid.*, p. 173.

¹⁷⁶ *ibid.*, p. 176.

¹⁷⁷ Marcuse rappelle que le discours de cette petite-bourgeoisie préfigurait l'idéologie fasciste du *Volksgemeinschaft* et que celle-ci appelait la venue d'un « sauveur » pour restaurer l'unité de l'Allemagne.

Français, les Juifs, les catholiques, les nobles, dans une rhétorique aux échos proto-fascisants¹⁷⁸. Certes, écrit H. Marcuse:

Hegel generally praised the endeavor to fashion reality in accordance with thought. This was man's highest privilege and the sole way to materialize the truth. But when such an attempt threatened the very society that originally hailed this as man's privilege, Hegel preferred to maintain the prevailing order under all circumstances¹⁷⁹.

Pour H. Marcuse, l'œuvre de Hegel est donc réactionnaire dans la mesure où l'est l'ordre politique qu'elle défend, mais elle est aussi progressiste au même titre que cet ordre peut l'être, tant vis-à-vis de ce qui l'avait précédé que des dérives qu'il permet d'éviter¹⁸⁰. Hegel intervenait donc pour défendre le caractère rationnel de l'État contre une idéologie de défense de l'état organiciste, qu'il voyait comme une menace plus dangereuse que celles qu'auraient pu poser l'ordre en place¹⁸¹.

Si l'on a tant insisté sur l'aspect réactionnaire de la *Philosophie du droit*, c'est, dit H. Marcuse, parce qu'on a trop souvent négligé de la resituer dans le cadre du système hégélien, ce qui en aurait grandement clarifié la portée. En effet, dans le système hégélien, l'État, forme supérieure de l'esprit objectif, est lui-même subordonné à la normativité significative façonnée par le devenir historique¹⁸². C'est donc dire que, pour Hegel, l'État n'est pas un aboutissement final, mais qu'il est lui-même toujours en devenir, travaillé par la contradiction entre liberté individuelle et appartenance à des structures de sens communes qui fournissent la seule « substance » que peuvent s'approprier les sujets. C'est pourquoi ce qui est effectif dans l'existant doit, selon Hegel, être préféré aux dérives de la logique d'atomisation localisée dans la société civile, tout autant que contre le devoir-être abstrait à

¹⁷⁸ Marcuse, *op. cit.*, p. 179-180.

¹⁷⁹ *ibid.*, p. 177.

¹⁸⁰ *ibid.*, p. 178. Marcuse utilise le terme « progressiste » pour désigner une augmentation du caractère rationnel de l'ordre social, mais l'on voit déjà que ce terme est problématique, dans la mesure où c'est en étant à la fois un développement et une conservation que l'ordre se maintient à la fois contre la féodalité prémoderne et l'individualisme économique moderne.

¹⁸¹ *ibid.*, p. 180.

¹⁸² *ibid.*, p. 178.

prétention vertueuse, lequel conduit, selon lui, au mieux, à un sentimentalisme romantique sans effectivité, et au pire, à la Terreur. La liberté hégélienne, ce n'est donc pas penser la vertu contre l'existant, mais chercher dans l'existant ce qui peut y être défendu.

2.4 La critique du devoir-être abstrait

La doctrine de l'esprit objectif est élaborée pour déplacer le lieu du devoir-être, depuis la conscience qui le produit comme abstraction individuelle subjective, aux institutions objectives de la socialité concrète, comme expressions partielles d'une rationalité s'extériorisant progressivement dans le monde fini. Ce déplacement prend la forme d'une reconnaissance : Hegel critique sévèrement la moralité subjective dans la mesure où elle demeure dans une aporie solipsiste qui lui donne une illusion d'indépendance intellectuelle vis-à-vis des institutions et coutumes de la vie sociale. Cette dérive propre à l'autonomie subjective représente la contradiction déterminée que devra dépasser la moralité objective. La première étape consiste à reconnaître la dépendance du jugement moral envers l'être-là, qui constitue un champ ouvert à l'action de la subjectivité pour y consolider le rationnel et y dépasser l'irrationnel.

Hegel critique d'abord les approches qui prétendent trouver la vérité morale « profonde » à partir d'une opération menée par la conscience, sans égard aux formes sociales concrètes, réduites à des apparences trompeuses (phénoménales) : « On peut sans doute entendre dire par ceux qui semblent s'attacher à ce qu'il y a de plus profond que la forme est quelque chose d'extérieur, d'indifférent à la nature de la chose, que celle-ci seule importe »¹⁸³. Or, c'est précisément dans ces formes sociales sédimentées historiquement que se trouve, pour Hegel, la source réelle de toute moralité : « D'ailleurs, sur le droit, la moralité et l'État, la vérité est aussi ancienne que sa présentation et sa reconnaissance dans les lois, la morale publique et la religion »¹⁸⁴. Ceux qui cherchent la vérité au plus profond de leur intériorité, dans le mépris ou l'ignorance de l'objectivité sociale, sont condamnés à la

¹⁸³ Hegel., *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 29.

¹⁸⁴ *ibid.*

« vanité »¹⁸⁵, « comme si le monde [les] avait attendu[s] pour apprendre comment il doit être mais n'est pas »¹⁸⁶.

Les mêmes risquent encore de s'égarer dans un pluralisme impotent, la « diversité infinie des opinions »¹⁸⁷ les conduisant à « ne pas voir la forêt à cause des arbres »¹⁸⁸. Hegel veut dire par là qu'à trop chercher le vrai dans des directions opposées aux formes sociales existantes et à leur contenu normatif, on court le risque de perdre le sens de la totalité concrète et d'aboutir à un perspectivisme infini où il y aurait autant de conceptions de la « vie bonne » qu'il y a d'atomes individuels dans la société.

Ceux qui cherchent dans la pensée pure les principes de leur liberté et de leur moralité, et se placent ce faisant en porte-à-faux avec le donné, avec ce qui fait accord entre les hommes et constitue une expression concrète de la substance du droit. C'est là pour Hegel abuser du droit de l'autonomie subjective, lequel doit servir à construire un rapport réfléchi au donné, et non pas uniquement à s'en abstraire par un mouvement de repli vers le Moi ou les constructions mentales : « Ce droit, si élevé et si divin soit-il, se transforme en injustice si la pensée ne reconnaît que lui et ne se sent libre qu'en s'éloignant des valeurs reconnues universellement et se figure découvrir quelque chose qui lui soit propre »¹⁸⁹.

Le devoir-être abstrait s' imagine ainsi devoir reconstruire ex nihilo un ordre social juste à partir des opérations de la conscience, voulant découvrir dans le Moi le commencement d'un ordre social moral nouveau arc-bouté contre l'ordre existant. Pour Hegel, cette « hostilité » contre le donné se montre particulièrement dure à l'égard de l'État :

c'est dans les questions qui ont trait à l'État que se trouve la plus forte racine des représentations selon lesquelles la preuve d'une pensée libre serait le non-conformisme et même l'hostilité contre les valeurs reconnues publiquement et, par conséquent, une philosophie de l'État semblerait avoir spécialement pour tâche d'inventer et d'exposer une théorie de plus, et bien entendu une théorie nouvelle et

¹⁸⁵ *ibid.*, p. 30.

¹⁸⁶ Hegel, science de la logique, *op. cit.*, §8, p. 170.

¹⁸⁷ Hegel, philosophie du droit, *op. cit.*, p. 30

¹⁸⁸ *ibid.*

¹⁸⁹ *ibid.*

particulière. [...] [C]e serait à partir de maintenant (et ce maintenant se renouvelle toujours indéfiniment) qu'on aurait tout à recommencer du début, et le monde moral aurait attendu jusqu'au moment présent pour qu'on le pense à fond et pour qu'on lui donne une base¹⁹⁰.

Le même dédain de l'objectivité sociale, le même refus de la considérer comme une source valable pour informer le jugement s'exprime dans la philosophie romantique¹⁹¹ à laquelle s'en prend Hegel en parallèle de ses attaques au kantisme et aux théories jusnaturalistes. Le romantisme ne conteste pas qu'il y ait quelque harmonie à découvrir dans les formes naturelles. Mais il répugne à rechercher dans les institutions quelque justificatif de la vie bonne : « Le monde moral au contraire, l'État, la raison telle qu'elle existe sur le plan de la conscience de soi, ne gagneraient rien à être en réalité celui où la raison s'élève à la puissance et à la forme, s'affirme immanente à ces institutions »¹⁹².

Dans la Préface de la *Philosophie du droit*, Hegel est particulièrement dur à l'égard de son contemporain Jacob Friedrich Fries, qu'il stigmatise comme représentant paradigmatique de la « philosophie contemporaine » qui préfère l'imagination et le sentiment à l'État existant, méprisant l'objectivité des lois et du monde moral:

Cette platitude consiste essentiellement à faire reposer la science, non pas sur le développement des pensées et des concepts, mais sur le sentiment immédiat et l'imagination contingente, et à dissoudre dans la bouillie du cœur, de l'amitié et de l'enthousiasme cette riche articulation intime du monde moral qu'est l'État, son architecture rationnelle, qui, par la distinction bien nette des sphères de la vie publique et de leur légitimité respective, par la rigueur de la mesure qui maintient chaque pilier, chaque arc, chaque contrefort, fait naître la force du tout, de l'harmonie de ses membres. Comme Épicure fait avec le monde en général, cette conception livre, ou plutôt devrait livrer le monde moral à la contingence subjective de l'opinion et de l'arbitraire [...]. Ce remède de bonne femme, qui consiste à faire dépendre du sentiment ce qui est le travail à la vérité plusieurs fois millénaire de la pensée et de l'entendement épargne peut-être toute la peine de connaissance et d'intelligence dirigée par des concepts de la pensée¹⁹³.

¹⁹⁰ *ibid.*, p. 30-31.

¹⁹¹ Voir Jeffrey Reid, *L'anti-romantique. Hegel contre le romantisme ironique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2007.

¹⁹² Hegel, philosophie du droit, *op. cit.*, p. 30-31.

¹⁹³ *ibid.*, p. 32-33.

Ici, le véritable développement de la science, de la pensée, du concept est celui qui se nourrit non pas de l'ivresse que procure une fugitive expérience exaltée à travers l'intensité de l'émotion ou du sentiment, mais plutôt du contenu exprimé dans la différenciation concrète des différents moments qui composent la totalité de la société, différenciation qui est elle-même l'expression du devenir historique. La seule « vérité » du monde apparaît dès lors comme produit d'un développement inscrit dans la durée : l'objectivité sociale est le produit d'un « travail » historique de la société sur elle-même.

Hegel cherche ainsi à dépasser le sentiment de piété qui : « ramène la vérité explicitée dans le monde en un domaine organisé à l'intuition plus simple du sentiment. »¹⁹⁴. À l'opposé, la véritable piété est celle qui « (...) sort de l'intériorité pour aller vers la lumière du déploiement où l'Idée se révèle. Ce qu'elle garde de la pratique du service divin, c'est le respect pour une vérité et une loi existant en soi et pour soi et élevées au-dessus de la forme subjective du sentiment. »¹⁹⁵ La pensée est ainsi mise au service de la création plutôt qu'au service d'un Créateur avec lequel on aurait une relation immédiate et intuitive, comme le veut la doctrine protestante. Le droit et les institutions ne sont donc plus à considérer comme des données de la conscience, mais comme des produits du développement de l'histoire.

La pensée subjectiviste, moraliste, romantique sursaute à cette idée que le droit, le devoir, la loi puissent être les conditions mêmes de sa liberté, tant la loi « (...) lui apparaît comme lettre morte et froide, comme une chaîne. »¹⁹⁶ La liberté serait vivante, les formes sociales, du « travail mort ». Contre l'ordre institué, l'instituant devrait reprendre son droit, retrouver sa puissance. On voit poindre là les bases des théories basées sur la volonté de puissance ou sur la défense naturaliste des instincts, conceptions selon lesquelles les formes de la socialité sont des artéfacts et des mécanismes au service de la jouissance utilitaire.

Si la liberté abstraite ne se reconnaît pas dans l'objectivité sociale, c'est qu'elle ne se retrouve pas dans l'incarnation de la Raison universelle dans le monde, elle qui se conçoit

¹⁹⁴ *ibid.*, p. 33.

¹⁹⁵ *ibid.*

¹⁹⁶ *ibid.*, p. 34.

uniquement comme liberté particulière, « car la loi est dans chaque chose, la raison, et elle ne permet pas au sentiment de s'exalter dans sa propre particularité »¹⁹⁷. Pour Hegel, c'est selon leur rapport à la Loi que l'on peut « distinguer les faux amis et les prétendus frères de ce qu'ils appellent le peuple »¹⁹⁸.

Ceux qui prétendent libérer le peuple en s'en prenant à la normativité instituée ne seraient donc pas les révolutionnaires que l'on croit, et, dans un renversement qui peut sembler contre-intuitif, il y aurait dans le geste apparemment conservateur d'une défense des formes du monde existant dans ce qu'elles portent en elles de juste, un jalon posé qui préparerait le règne futur de la liberté. Autrement, le jugement s'en remet à la seule conviction particulière, oblitérant la médiation des formes sociales communes et de la normativité instituée, ce qui ne peut signifier, à terme, que la mise en place d'une logique qui détruit à la fois ce qu'il y a d'Universel dans la morale intérieure et dans les institutions. Tout se trouve alors nivelé et ramené au rang de l'opinion : les principes criminels valent bien les lois et sont placés au même niveau, considérées comme de simples convictions subjectives.

Comme on le sait depuis Platon, cela nous mène directement en territoire sophiste, où les seuls principes sont ceux qui font

reposer le droit sur les buts et les opinions subjectives, sur le sentiment et la conviction particuliers, principes d'où il résulte aussi bien la destruction de la moralité intérieure, de la conscience juridique, de l'amour et du droit entre personnes privées que celle de l'ordre public et des lois de l'État¹⁹⁹.

La conscience subjective, dès lors qu'elle se pose abstraitement en commencement du devoir-être moral, en vient vite à adopter une position de « négation absolue »²⁰⁰, qui la conduira éventuellement au nihilisme. L'opinion remplace la norme objective et les formes

¹⁹⁷ *ibid.*

¹⁹⁸ *ibid.*

¹⁹⁹ *ibid.*, p. 35.

²⁰⁰ Voir par exemple le commentaire que fait Camus sur la place du crime et des instincts sexuels chez Sade, véritables substituts de la Loi dans un monde désenchanté. De même pour les dandy romantiques et le repli sur le Mal, par dépit. Albert Camus, *La négation absolue*, dans *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, 382 p., p. 57-78.

héritées de la socialité, les coutumes et traditions. Platon avait bien vu comment l'autonomie subjective portait en elle ce germe de corruption des mœurs de la Cité; comment la raison subjective pouvait, plutôt que d'aller à la rencontre du monde pour y trouver son contenu, se replier dans une haine de toute positivité. La réponse de Platon, on le sait, fut la construction d'une cité autoritaire (*La République*) pour réinscrire la liberté individuelle dans l'ordre du Cosmos.

Préoccupé par le même problème, Hegel tentera de retrouver un principe d'unité dans la société elle-même. Mais la solution hégélienne ne consistera pas à nier la volonté subjective : il s'agira plutôt de dépasser dialectiquement cette dernière, de la subsumer à l'esprit objectif, en déplaçant le siège de la raison et de la moralité de la conscience au monde institué. Pour éviter d'en rester à une simple apologie du donné, il fallait alors insuffler le mouvement de l'histoire dans le rapport entre esprit subjectif et esprit objectif, lequel devenait dès lors le lieu où la normativité pouvait s'orienter, à travers l'action des sujets, vers la rationalité et la liberté.

2.5 Ce qui est réel est-il rationnel?

La République de Platon est, pour Hegel, une tentative, vouée à l'échec, d'exclure le principe de l'autonomie de la personnalité infinie qui menaçait la *Sittlichkeit* grecque. Cet exemple, selon J.-F. Kervégan, renvoie à l'opposition de la rationalité de l'effectif à l'oeuvre dans la réalité historique grecque, à l'effectivité du rationnel.

L'autonomie subjective étant conforme à la rationalité, elle ne pouvait que subvertir l'ordre que Platon tentait de lui opposer dans sa philosophie : « ce que cette philosophie proscrire est précisément « le pivot autour duquel a tourné le bouleversement du monde qui était imminent » »²⁰¹. L'ordre grec devait donc céder sur la poussée du concept, qui « dispose d'une puissance normative intrinsèque [...] immanente au champ d'objectivité »²⁰².

²⁰¹ Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel. op.cit.*, p. 29.

²⁰² *ibid.*

Ce n'est donc pas uniquement l'action des sujets qui produit des formes susceptibles d'accueillir l'autonomie subjective. Plutôt, c'est le champ de l'objectivité lui-même qui se trouve traversé par une contradiction déterminée, latente, qui tôt ou tard le mine, l'oblige à devenir autre que lui-même, ouvrant par là vers une nouvelle figure du monde et de l'esprit. Le changement n'est pas uniquement le fruit de l'action subjective, il s'engendre d'une dialectique entre l'esprit subjectif, l'esprit objectif et l'histoire : « il faut alors cesser de se représenter le concept ou la norme comme les produits d'une subjectivité définie sur un plan anthropologique et disposant librement de ses productions »²⁰³. L'histoire du commun est en quelque sorte son propre produit à travers son devenir objectivant.

Il n'y a plus de séparation entre le *Sollen* (le devoir-être) et le *Sein* (l'Être), puisque celui-ci contient en lui-même l'impulsion de son dépassement. La normativité n'est plus un schème d'opération déduit mentalement, mais une rationalité immanente aux formes sociales existantes : « La condition préjudicielle de toute normativité conséquente, la norme du vrai – le “rationnel” – est présente au cœur du monde historique – “l'effectif” – « comme la rose dans la croix du présent »²⁰⁴. L'esprit objectif ne désigne donc pas une « plate copie »²⁰⁵ du réel, mais cette part de rationalité constituée en monde objectif et engagée dans un mouvement de devenir rationnel.

C'est pourquoi Hegel a pu écrire, dans une formule qui a soulevé nombre de controverses : « *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig* »²⁰⁶ (« Ce qui est rationnel et réel et ce qui est réel et rationnel »)²⁰⁷. Cette formule ne voulait pas signifier, comme cela a été trop souvent dit, qu'Hegel signalait que l'ordre qu'il avait sous les yeux épuisait la rationalité et représentait la forme optimale de la socialité :

²⁰³ *ibid.*

²⁰⁴ *ibid.*

²⁰⁵ *ibid.*, p. 30.

²⁰⁶ *ibid.*, p. 17.

²⁰⁷ Hegel, philosophie du droit, *op.cit.*, p. 38.

On l'oublie parfois : dans la deuxième édition de l'Encyclopédie (1827), Hegel conteste formellement une telle interprétation du dicton de la préface des *Grundlinien*, tout en concédant que “ces propositions simples ont paru choquantes à mains esprits”. Lui faire dire que “[tout] le réel est rationnel”, c’est ignorer la distinction conceptuelle établie par la Science de la Logique entre *Realität* et *Wirklichkeit*, entre la réalité du Dasein empirique et contingent [...] et l’effectivité [...] ²⁰⁸.

Hegel avait lui-même, à son époque, tenter de dissiper cette confusion entre réel et effectivité, s’étonnant de ce qu’on ait pu lui faire dire qu’il n’y avait, dans le réel, rien d’irrationnel, rien à modifier, alors que cela était un parfait contresens :

Si j’ai parlé d’effectivité, on devrait penser de soi-même en quel sens j’emploie ce terme, puisque dans une Logique détaillée j’ai traité aussi de l’effectivité et l’ai différenciée exactement non seulement aussitôt du contingent, qui a bien aussi une existence, mais, pour plus de précision, de l’être-là, de l’existence et d’autres déterminations. [...] Qui ne serait pas assez avisé pour voir dans ce qui l’entoure beaucoup de choses qui en fait ne sont pas comme elles doivent être? [...] [Cette sagesse avisée] a seulement affaire à l’Idée qui n’est pas assez impuissante pour devoir-être seulement et ne pas être effective, et par là à une effectivité où ces ob-jets, structures, états de choses, etc., ne sont que le côté extérieur superficiel. ²⁰⁹

Hegel savait très bien que le réel est tout sauf entièrement rationnel ²¹⁰. Mais il insistait pour rappeler que l’Idée n’est pas assez impuissante pour n’exister que comme abstraction; elle est toujours présente dans l’existant, comme concrétude et comme promesse, dans le réel tendu entre son être-soi et son être-autre, pointant vers ce qu’il lui manque de rationalité à atteindre : « L’effectif est un immédiat qui porte en soi la trace actuelle de la médiation qui le structure, un terme extérieur totalement habité par l’intériorité vers laquelle il fait signe, un positif saturé de négativité » ²¹¹.

²⁰⁸ Kervégan, *op. cit.*, p. 19.

²⁰⁹ Hegel, science de la logique, *op.cit.*, §8, 168-170.

²¹⁰ Kervégan, *op. cit.* p. 21.

²¹¹ *ibid.*, p. 23.

Ce processus d'autorévélation, d'automanifestation de l'effectivité (du rationnel)²¹² se déroule sur une surface qui est sa propre profondeur, sans arrière-monde ou *Hintergrund*²¹³ : chaque forme sociale se débat avec une contradiction interne déterminée qui la mine de l'intérieur et fragilise son ordre jusqu'à le rendre périmé. Si, « la *Wirklichkeit*, c'est donc le devenir concept de l'être toujours déjà médiatisé par la négativité de l'essence »²¹⁴, cela ne veut pas pour autant dire que l'essence ou le concept se tienne « derrière » les apparences : il est présent dans le mouvement même de leur devenir-autre.

Cela nous permet ainsi de penser « l'advenir du rationnel en position de sujet du réel ou de l'objectivité, si l'on entend par subjectivité non pas une détermination d'ordre anthropologique, mais la vitalité même du concept »²¹⁵. C'est le concept qui « bat »²¹⁶ dans l'apparence extérieure, qui exerce une poussée, celle de l'être et du néant se repoussant mutuellement, qui est le véritable sujet de la dialectique du réel qui est « (...) processus infini d'ajustement du concept et de l'être »²¹⁷ à travers l'incarnation et la contingence.

C'est pourquoi la formule de la préface de la *Philosophie du droit* est mieux comprise lorsque Hegel l'expose non comme un état de fait, mais comme mouvement dans le cours de 1819-1820 sur la philosophie du droit : « ce qui est rationnel devient effectif, et ce qui est effectif devient rationnel ». ²¹⁸ J.-F. Kervégan rapporte une anecdote empruntée à Heine : à la question : « Croyez-vous vraiment que tout ce qui est *wirklich* est *vernünftig*? », Hegel aurait répondu en souriant : « Cela pourrait aussi se dire : Tout ce qui est rationnel, il faut qu'il soit »²¹⁹.

²¹² *ibid.*

²¹³ *ibid.*, p. 20.

²¹⁴ *ibid.*, p. 25.

²¹⁵ *ibid.*, p. 26.

²¹⁶ *ibid.*, p. 29.

²¹⁷ *ibid.*, p. 26.

²¹⁸ *ibid.*

²¹⁹ *ibid.*, p. 12.

La position de Hegel ne saurait ainsi être assimilée à une défense apologétique de l'être immédiat; c'est plutôt un appel à la reconnaissance ce qu'il y a de rationnel et d'effectif dans le présent. La raison à laquelle il fait appel n'est donc pas une raison abstraitement normative ou une pure production de la subjectivité qui projetterait ses normes sur le monde, « prétendant enseigner au monde “comment il doit être”, mais plutôt une raison qui est la “pensée du monde”, ou la pensée de soi d'un monde qui se découvre porteur de vérité et apprend à se regarder comme tel »²²⁰.

La moralité abstraite a, pour Hegel, quelque chose de vaniteux lorsqu'elle prétend s'avancer et savoir mieux que le présent, ce qui équivaut à considérer celui-ci comme vain ou comme vide, alors qu'il est la source même de toute normativité concrète. Il y a donc chez Hegel une double critique du normativisme juridique²²¹ et du devoir-être comme opinion : « la philosophie n'a pas à prescrire ce que la réalité doit ou devrait être, car au-delà du réel ou de l'être, il n'y a rien, rien d'autre en tout cas que le vide d'un discours incantatoire et autoréférentiel; elle a à conceptualiser ce qui est, car ce qui est est la raison »²²².

Le travail de la conscience n'est pas de dicter sa loi au réel, mais de « reconnaître dans l'apparence du temporel et du passager, la substance qui est immanente et l'éternel qui est présent »²²³. Lorsque Hegel dit que son « (...) traité en offrant la science de l'État, ne veut rien représenter d'autre qu'un essai pour concevoir l'État comme quelque chose de rationnel en soi »²²⁴, il n'entend pas par là que l'État empirique a atteint son concept, mais plutôt que l'existence de l'État est rationalité incarnée, bref, effectivité, et que toute retour en deçà de la forme-État serait une régression; toute moralité doit donc se vouloir sous forme d'une médiation objective incarnant le commun et produite historiquement dans des

²²⁰ *ibid.*, p. 27.

²²¹ Hegel distingue la genèse *temporelle* du droit et sa genèse *conceptuelle* : la seule existence historique n'est pas à elle seule gage de rationalité. Voir Hegel, philosophie du droit, *ibid.*, p. 38.

²²² Kervégan, *op. cit.*, p. 27

²²³ Hegel, philosophie du droit, *op. cit.*, p. 38.

²²⁴ *ibid.*, p. 39.

institutions objectives, comme constitution entre les hommes plutôt que comme un ensemble de lois morales abstraites accessibles immédiatement à la conscience²²⁵.

C'est pourquoi Hegel a parlé, comme nous l'avons déjà vu, de l'incarnation partielle de la raison dans l'actualité comme d'une « rose » dans la « croix du présent », celle que doit précisément viser toute philosophie si elle veut pouvoir se réconcilier avec la réalité plutôt que de mépriser celle-ci à partir d'abstractions morales :

Reconnaître la raison comme la rose dans la croix de la souffrance présente et se réjouir d'elle, c'est la vision rationnelle et médiatrice qui réconcilie avec la réalité, c'est elle que procure la philosophie de ceux qui ont senti la nécessité intérieure de concevoir et de conserver la liberté subjective dans ce qui est substantiel et de ne pas laisser la liberté subjective dans le contingent et le particulier, de la mettre dans ce qui est en soi et pour soi²²⁶.

Ce qui est réel est donc rationnel, mais uniquement lorsqu'il s'inscrit dans le mouvement d'un devenir qui fluidifie toute fixation et l'appelle à son devenir-autre, tant que le concept n'est pas réalisé. Ce concept est celui de la liberté au sein d'un État rationnel. On voit déjà que la reconnaissance de la portée d'un tel mouvement éveillera les sensibilités des jeunes hégéliens, Marx en tête. Ceux-ci constatent l'échec de la solution politique hégélienne, qui proposait de dépasser au moyen d'un État fort les luttes d'intérêts qui déchiraient la société civile jusqu'à la menacer d'éclosion, ce qui a conduit Hegel à valoriser la monarchie constitutionnelle. L'hégélianisme de gauche appellera plutôt à réaliser entièrement le règne liberté par-delà les contradictions propres à la société civile bourgeoise et à l'État capitaliste. Toute la question est de savoir comment cette liberté s'articulera aux formes institutionnelles : c'est, comme nous le verrons, ce qui demeure trouble jusque chez Marx.

∴

²²⁵ Le Kant de la *Doctrine du droit*, comme nous l'avons montré plus haut, n'était pas étranger à une telle conception, mais ses *a priori* subjectivistes l'empêchaient de concevoir la constitution rationnelle comme un produit d'une dialectique historique, un mouvement d'extériorisation de l'Être dans des formes sociales concrètes forcées de traverser des formes d'aliénation pour atteindre l'objectivité rationnelle. C'est pourquoi chez Kant le problème reste celui de la limitation de l'homme, le mal radical, celui-ci étant incapable de faire correspondre ses maximes à la loi morale universelle nouménale. Voir Philonenko, *op. cit.*

²²⁶ Hegel, philosophie du droit, *op. cit.*, p. 40.

Même si l'on peut dire que certaines des positions politiques de Hegel ont partiellement « trahi »²²⁷ ou limité la puissance de sa propre méthode dialectique et logique, on ne saurait réduire l'œuvre du philosophe à une apologie réactionnaire de la monarchie ou de l'ordre existant; ce serait là s'interdire de recevoir ce qui, dans l'héritage hégélien, peut s'avérer pertinent aujourd'hui pour l'élaboration d'une théorie critique qui voudrait dépasser le subjectivisme, le dualisme et l'atomisme libéral. Certes, nous l'avons vu dans le premier chapitre, l'hégélianisme s'inscrit dans la continuité du kantisme pour lequel l'autonomie rationnelle est le seul véritable point de départ de toute existence morale. Mais cela exige en retour chez Hegel la réalisation d'un ordre social conforme à la raison, où le donné ne saurait être accepté immédiatement, sans être soumis à l'adhésion rationnelle.

L'hégélianisme a fait de la réalisation de cet ordre un problème qui ne concerne plus seulement l'accord des maximes individuelles à la loi morale universelle ou à une constitution juridique produite par des individus libres *a priori*, mais une tâche politique qui appelle l'action de sujets enracinés dans le commun, qui tirent le contenu de leur volonté libre d'institutions objectives et qui sont appelés, par leur pratique, à faire l'œuvre du rationnel, c'est-à-dire à accoucher du concept dans l'ordre des institutions et des formes sociales engagées dans un mouvement de devenir-rationnel historique. Bien plus qu'un simple contractualisme intersubjectif, l'hégélianisme est le processus d'une prise de conscience²²⁸, à travers le mouvement de l'histoire, de ce qui doit devenir effectif pour que la liberté puisse coexister avec le monde objectif en y reconnaissant ses propres conditions de possibilité.

Dans le prochain chapitre, nous allons exposer comment, dans *La philosophie du droit* et dans *La philosophie de l'esprit* de l'Encyclopédie, Hegel détaille ce rapport entre volonté libre, esprit objectif, liberté subjective, institutions et État.

²²⁷ Voir Marcuse, *op. cit.*, p. 278.

²²⁸ Bernard Mabilie, *Cheminer avec Hegel*, Chatou, Les Édition de la transparence, 2007, p. 44.

CHAPITRE III

LE DÉVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE DE L'ESPRIT OBJECTIF DANS LA PHILOSOPHIE DU DROIT

Dans ce chapitre, je survole les développements de la doctrine de l'esprit objectif dans la *Philosophie du droit*. De la volonté et du droit abstrait jusqu'à l'État, nous allons détailler, en serrant de près le texte hégélien, les différentes formes de la différenciation sociale à travers lesquelles se manifeste l'esprit objectif. Le chapitre quatre situera ce même développement dans le système de Hegel. Je serai ensuite mieux à même de montrer comment le marxisme a pu être lu comme un anti-institutionnalisme, et pourquoi les réactualisations contemporaines de la philosophie du droit dans la théorie critique ont de la difficulté à s'élever au delà de l'atomisme propre à la dynamique de la société civile.

Pour Hegel, la dialectique ascendante qui part de la volonté libre mène à l'État rationnel, produit du développement historique, lequel est l'incarnation, au moins partielle, du Geist, qui s'avère, à l'issue du processus, être à l'origine, principe d'unité de la subjectivité qui semblait au départ subsister par soi, indépendamment de la totalité. Dès lors qu'elle arrime à l'objectivité éthique, la volonté se découvre comme véhicule d'une rationalité supérieure. Au départ, cependant, elle paraît formelle et vide. La philosophie du droit décrit le processus par lequel elle s'élève au-dessus de ce formalisme pour trouver son contenu dans les rapports sociaux éthiques existants.

Relire aujourd'hui la *Philosophie du droit* de Hegel²²⁹ montre toute l'importance qu'ont les formes sociales normatives, les institutions objectives, sur la régulation de l'agir

²²⁹ C'est dans le courant de la philosophie analytique qu'un nouvel intérêt pour des études sur la philosophie du droit hégélienne a commencé à ressurgir dans la dernière décennie. Je pense par exemple à l'ouvrage remarqué de Michael Quante : (Michael Quante, *Hegel's concept of action*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004). Conformément à la tradition analytique, Quante s'intéresse principalement à quelques paragraphes bien précis du texte hégélien où est abordée la question de l'intentionnalité de l'action engagée par une volonté libre. Cette recherche d'une *théorie de l'action* chez Hegel, si elle est importante, m'apparaît encore faire trop peu de place à la question de l'objectivité de la médiation symbolique et institutionnelle pour s'attacher plutôt au pôle sujet. De même façon, Paul Franco (Paul Franco, *Hegel's philosophy of freedom*, New Haven, Yale University Press, 1999) insiste beaucoup sur l'importance des thèmes kantien (autonomie, liberté, etc.) chez Hegel, et le présente, se plaçant en porte-à-faux avec les lectures communautariennes, comme celui qui a su parachever le libéralisme en le prémunissant contre les dérives individualistes. Cette insistance sur le rôle de l'autonomie et

social et sur la constitution des individus. Toute l'opération vise à montrer comment les désirs individuels « naturels » doivent être mis en forme par le langage, la culture et les institutions communes, bref, recevoir une mise en forme normative, à la fois culturelle-symbolique et politico-institutionnelle. Plus encore, elle montre comment l'antériorité de ces formes constitue l'une des conditions de la production de subjectivités libres qui permet de les élever au-delà de leur intérêt immédiat pour en faire les membres moraux d'une communauté éthique vivante.

On découvre ainsi que les institutions et l'État peuvent laisser s'épanouir la liberté en leur sein, parce qu'ils sont eux-mêmes des produits d'une substance-sujet, d'une conscience libre, celle de l'esprit universel, qui s'incarne dans la durée historique. Au final, le système est bouclé quand la liberté infinie est réconciliée avec sa forme finie, dans la médiation que lui procure le contenu de la culture et des institutions social-historiques. La liberté subjective

de la liberté chez Hegel permet de dissiper les critiques qui font de Hegel un ennemi de la liberté individuelle et un défenseur de l'État autoritaire. Par contre, elle crée une opposition artificielle entre un Hegel libéral et un Hegel romantique et communautarien, doublée d'une survalorisation du pôle sujet et de la liberté subjective. Je préfère l'approche plus holiste de Frederick Neuhouser qui pose d'emblée la question du point de vue du social et critères de rationalité des institutions. L'autoréalisation de la volonté est présentée comme un résultat découlant de la présence d'un noyau d'institutions porteuses de rationalité. C'est donc le tout social qui est capable d'autodétermination (*self-determining social whole*) à travers les individus ; la nuance est importante. Comme le montre Alan Patten (Alan Patten, *Hegel's idea of freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999), la reconnaissance du caractère social et objectif de la rationalité n'implique pas de souscrire à une lecture métaphysique de Hegel ; on peut adopter une posture d'humanisme civique, en vertu de laquelle l'histoire est lue comme auto-actualisation (*self-actualization*) de l'humanité, comme humanisation progressive du monde et mondanisation progressive de l'humain. Chaque forme sociale peut ainsi être lue comme le produit d'une résolution ou d'un dépassement des contradictions des formes antérieures, minées par leurs instabilités internes (*self-defeating*). C'est cet apprentissage collectif qui est ressaisi institutionnellement, qui constitue la volonté libre et médiatise son autoréalisation ; pour s'autoréaliser elle dépend de l'autre d'elle-même qu'est le savoir de soi du commun de l'humanité, de l'humanité accumulée et objectivée institutionnellement, faisant donc autorité. Comme le montre Pippin (Robert Pippin, *Hegel's practical philosophy, Rational agency as Ethical life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008), le caractère objectif de la raison se traduit par le fait que c'est d'abord à partir des rôles sociaux que nous incarnons, que nous sommes, que nous exerçons notre autonomie. Par exemple, c'est *en tant* que père, professeur, soeur, cousine que l'on pose des gestes d'autonomie. Être un agent libre, c'est donc avoir un statut social de reconnaissance au sein d'une forme sociale qui est elle-même un accomplissement historique. Être un sujet libre n'est donc pas une question formelle, mais le produit d'un développement historique concret, toujours celui d'une communauté. Dans la société civile et dans l'État, nous ne sommes déjà donc plus, selon Pippin, dans la dialectique de reconnaissance maître-esclave, mais dans un État où les conditions de la reconnaissance ont été objectivées et instituées, non pas psychologiquement, mais objectivées socialement. Voilà sans doute l'apport fondamental de la théorie de l'esprit objectif hégélien : la reconnaissance de cette façon d'être collectivement et historiquement auteurs de conditions permettant une autoréalisation qui se médiatise par la mémoire de sa propre ontogenèse. C'est cette approche qui servira de socle par la suite à ma critique du naturalisme spinoziste chez certains marxistes, et à la critique de l'intersubjectivisme de la théorie critique contemporaine.

trouve dans l'esprit objectif son sens; l'esprit universel n'arrive à l'existence qu'en s'incarnant comme esprit objectif, dont l'existence repose sur l'intériorisation, par les individus, des contenus éthiques que reconduisent les institutions.

Je retracerai ici les différentes médiations qui permettent cette inscription. Je m'attarderai plus longuement au détail de la moralité objective, puisque c'est sur ce point que la théorie critique contemporaine démontre des insuffisances. Cette relecture de Hegel sera par la suite mobilisée afin de prendre la mesure de l'anti-institutionnalisme de la théorie critique contemporaine, par exemple dans l'oeuvre de A. Honneth.

3.1 La structure de la Philosophie du droit

Au §33, Hegel offre un plan détaillé de l'ouvrage et de la structure interne de la Philosophie du droit, laquelle se divise en trois parties :

- A. droit abstrait
- B. moralité subjective
- C. moralité objective

Cette dernière est elle-même divisée en :

- a) esprit naturel (famille)
- b) société civile
- c) État

Nous allons aborder successivement ces parties de la *Philosophie du droit*, en revenant avant toute choses sur les considérations relatives au rapport entre droit et volonté qui marquent l'Introduction.

3.2 La volonté et le droit abstrait

Nous l'avons vu, chez Kant comme chez Hegel, la volonté, puisqu'elle est spontanéité, pure réflexion du moi en lui-même, est initialement indétermination, elle peut s'abstraire du donné et se donner n'importe quel contenu. Cette liberté de l'entendement est négative, et elle tend à fuir devant tout contenu comme s'il s'agissait d'une contrainte restrictive²³⁰. Cette « liberté du vide », dès lors qu'elle s'attache à un sentiment particulier, peut devenir passion; celle-ci, si elle passe à l'action devient destruction fanatique de tout ordre social²³¹, « excommunication que tout individu suspect de vouloir un ordre et [...] anéantissement de toute organisation voulant se faire jour »²³². Cette liberté n'existe qu'en niant toute médiation qui prétend être transcendante aux individus.

Dès lors que le Moi dépasse cette première forme d'immédiateté ancrée dans la négativité abstraite et indifférenciée, il se détermine. En dépassant son état d'indétermination initial, cette particularité consciente d'elle-même devient la volonté au sens propre. Elle s'incarne dans une individualité circonscrite. Lorsque la subjectivité rencontre le monde objectif, d'abord sous la forme de sa propre corporéité, elle découvre alors l'extériorité en tant qu'obstacle à la réalisation de son but intérieur. Elle doit donc s'engager dans l'activité en utilisant des moyens pour réaliser son contenu intérieur, son but, en le transposant dans l'objet (le travail)²³³.

Ici, la volonté est libre pour elle-même (pour soi), puisqu'elle produit immédiatement ses propres déterminations, ses propres buts, instincts, désirs, inclinations. Ceux-ci ne sont pas étrangers à l'en soi qui loge au plus profond de l'âme, et contiennent donc une part de

²³⁰ Hegel, philosophie du droit, *op cit.*, § 4-5, pp. 52-53. Pour Hegel cette spontanéité de la volonté est une illusion, puisque la volonté découvrira plus tard que la totalité, dont elle n'a pour le moment que l'intuition, est en fait sa présupposition, et que sa « spontanéité », sa capacité d'abstraction, elle la tient d'une capacité de s'extraire de l'immédiat jusque dans la raison infinie qui vit en elle.

²³¹ Hegel fait allusion à la Terreur, mais on pourrait aussi trouver ce genre de rhétorique dans ce que certains mouvements libertaires, anarchistes ou groupes postmodernes contemporains diffusent comme idéologie anti-institutionnelle.

²³² Hegel, philo. du droit, *op. cit.*, § 5, pp. 54.

²³³ *ibid.*, § 8-9, pp. 56-57.

rationalité, mais celle-ci n'est pas encore consciente d'elle-même²³⁴. Ici, l'individualité se trouve placée devant une multiplicité de désirs et de moyens de les satisfaire. La volonté se découvre alors comme choix, comme décision qui devra trancher quant au but et aux moyens à prioriser, elle doit « se décider »²³⁵. Cette décision pose la volonté comme individualité déterminée différenciée vis-à-vis des autres.

Les fins de la volonté n'ont pas encore alors un caractère universel : nous sommes encore au niveau du vouloir limité, et non pas au niveau de la pensée qui donne à ses fins le caractère de la généralité. La pensée rationnelle est celle qui a le « pouvoir de se décider au fini »²³⁶, c'est-à-dire de quitter le fantasme d'infinité de la volonté pour s'engager auprès d'un particulier. La volonté est libre-arbitre, contingence, et elle se maintient en elle-même « au-dessus » de ses différents objets d'élection. Mais elle ne se sait pas comme dépendante du social, puisqu'elle ne s'est pas prise elle-même comme objet. Elle ne remarque pas que même lorsqu'elle croit calculer, son contenu lui vient en réalité du dehors, et qu'elle ne le produit pas elle-même : elle est « activité autonome formelle »²³⁷.

En effet, à ce stade, la volonté est traversée par une contradiction : la satisfaction d'un premier but ou d'un désir implique de mettre une croix, en tout cas, au moins pour un temps, sur un second, qui réclame satisfaction aussitôt que le premier est assouvi²³⁸. Elle doit alors réfléchir à ses désirs en les hiérarchisant : cela exige de les représenter et de les soumettre à quelque calcul en vue de la réalisation du bonheur. Il y a déjà ici la matrice d'une culture commune et universelle capable d'élever l'homme au-dessus de la barbarie des désirs bruts. Il faudra cependant que la représentation qui s'insère comme médiation dans la décision (jugement) ne soit pas uniquement calcul individuel et formel ou unilatéral (utilitaire), mais objectivée dans des formes d'éthicité concrètes et communes.

²³⁴ *ibid.*, § 11, pp. 59.

²³⁵ *ibid.*, § 12, p. 59.

²³⁶ *ibid.*, § 13, p. 60.

²³⁷ *ibid.*, § 15, p. 61-62.

²³⁸ *ibid.*, § 17, p. 62.

Si l'on récapitule, on retient que la volonté est A) pure autodétermination, ou « Moi=Moi », suivant la formule fichtéenne; B) libre-arbitre devant choisir entre des finalités diverses et C) unilatéralité du vouloir, dont le contenu est élaboré uniquement au sein de la conscience comme but à réaliser²³⁹.

En réalisant son but, la volonté se fait objective : elle trouve un objet dans lequel elle « s'abîme »²⁴⁰. L'objectivité prend aussi la forme d'une réalité extérieure qui s'oppose à elle. Mais l'action de la volonté vise à supprimer la contradiction entre sujet et objet : elle cherche donc à transposer sa fin dans l'objet afin de « rester chez soi »²⁴¹ dans l'objectivité. Par là, l'idée subjective et l'objet paraissent devenir identiques. C'est la matrice du droit, qui est extériorisation de la liberté consciente de soi. Pour ce que ce droit soit rationnel, cependant, il lui faudra accéder à l'universalité concrète. Le chemin qui y conduit est retracé dans les développements de la *Philosophie du droit*.

Le moteur de cette élévation est la dialectique, entendue non au sens d'une dialectique du discours ou des contraires, mais d'une dialectique du réel où la pensée n'est pas productrice du mouvement des choses. Elle découvre plutôt un mouvement dans les choses elles-mêmes : elle observe l'esprit à pied d'œuvre, et elle parcourt les chemins de son développement, son arborescence, pour aboutir à la liberté se voulant elle-même comme monde rationnel.

Ce n'est pas une dialectique qui dissout, confond, bouleverse un principe ou un objet donné au sentiment, à la conscience immédiate et ne se soucie que de la déduction d'un contraire – en un mot une dialectique négative comme on la trouve souvent même chez Platon [...]. Mais la dialectique supérieure du concept, c'est de produire la détermination, non pas comme une pure limite et un contraire, mais d'en tirer et d'en concevoir le contenu positif et le résultat, puisque c'est par là seulement que la dialectique est développement et progrès immanent. Cette dialectique est par suite non l'action externe d'un entendement subjectif, mais l'âme propre d'un contenu de pensée qui propage organiquement ses branches et ses fruits. La pensée en tant que

²³⁹ *ibid.*, § 25, p. 67.

²⁴⁰ *ibid.*

²⁴¹ *ibid.*, § 28, p. 69.

subjective ne fait qu'assister à ce développement de l'idée comme de l'activité propre de sa raison, et ne lui ajoute aucun complément de sa part²⁴².

Ainsi, le mouvement de la dialectique est celui qui réconcilie la volonté avec la « raison de la chose »²⁴³, mais cela n'est possible qu'en traversant un ensemble de médiations et de différenciations qui forment les différentes branches de « l'arbre de la liberté ». La première de ces branches est le droit abstrait.

La volonté immédiate exerce sa négativité face à un monde extérieur qui lui apparaît immédiatement donné comme champ d'exercice de ses visées de satisfaction. Ici, la volonté n'est que relation immédiate de soi à soi. La personnalité commence lorsque « l'esprit se prend soi-même comme moi abstrait et libre pour objet et pour but »²⁴⁴. Dès lors que le soi se considère comme but, le fondement du droit suppose qu'il traite aussi les autres comme des buts et non comme des moyens. La première forme du droit prend donc la forme d'une interdiction ou d'une limite négative : le respect de la personne.

La personne trouve le monde objectif devant elle comme limite à son vouloir infini, mais elle tend à anéantir cette limite, elle est « l'activité qui supprime cette limite et qui se donne la réalité, ou [...] qui pose cette existence de la nature comme sienne. »²⁴⁵. Cela prend d'abord la forme de la possession simple ou de la propriété. La reconnaissance d'autrui comme propriétaire me permet de faire passer la propriété de main à main : nous obtenons ainsi le contrat²⁴⁶. La volonté qui se braque contre le rapport rationnel devient injustice ou crime, lequel ne se résorbe que dans la peine.

Si cette peine est exercée de manière intéressée, elle est vengeance subjective, et cela entraîne une autre vengeance, et ainsi de suite à l'infini. Pour que la faute soit résorbée, la

²⁴² *ibid.*, § 31, p. 71.

²⁴³ *ibid.*, § 31, p. 72.

²⁴⁴ *ibid.*, § 31, p. 78.

²⁴⁵ *ibid.*, § 38, p. 79.

²⁴⁶ *ibid.*, § 40, p. 80; Hegel insiste pour spécifier que ni le mariage, ni l'État ne sont fondés sur des contrats puisqu'ils relèvent d'une forme de moralité objective qui dépasse la seule entente bilatérale ou multilatérale entre des sujets, mais se charge d'une charge significative supérieure.

justice doit être rendue de manière impersonnelle et universelle. Cela nous amène vers la moralité subjective. Ce n'est qu'à partir d'elle que la volonté subjective pour soi peut dépasser la tentation criminelle de ne respecter que sa loi individuelle et se donner comme détermination le Droit universel et général, valable pour tous. Alors la volonté existe en soi et pour soi, puisque la personnalité est devenue l'objet de la liberté commune.

Si l'on résume, nous avons donc d'abord la liberté indéterminée; puis la relation de soi à soi (personnalité) et la propriété (ce qui est abstraitement mien); puis, dans le contrat, le « mien médiatisé par la volonté et devenu commun »; et enfin, dans l'injustice et sa résolution, le Droit est devenu ce à quoi la subjectivité contingente se soumet, c'est-à-dire la moralité subjective²⁴⁷.

3.3 La moralité subjective

Dans la morale, la volonté subjective pour soi vise à se réconcilier avec la volonté existant en soi, et pour cela s'arrime à des déterminations objectives et concrètes²⁴⁸. Cela ne signifie pas la fin de l'autodétermination, puisque c'est volontairement et rationnellement que la volonté subjective reconnaît l'universalité de ses devoirs (voir plus haut : Kant), et que la morale repose sur la volonté subjective. Au-delà de la recherche de bonheur, de la satisfaction de l'intérêt, bref, du seul bien-être²⁴⁹, qui sont, dit Hegel, des principes de la société civile, l'action doit rechercher le Bien et la certitude morale.

Le bien est la réconciliation de la volonté particulière et de la volonté rationnelle en soi. La volonté individuelle n'est pas éliminée, elle est maintenue, dépassée et conservée dans l'unité du concept, dans l'Idée; cela est « la liberté réalisée, le but final du monde »²⁵⁰,

²⁴⁷ *ibid.*, §104, p. 129.

²⁴⁸ *ibid.*, §106, p. 134.

²⁴⁹ C'est le propre de l'entendement abstrait, di Hegel, de s'en tenir à ces principes, et de croire les découvrir cachés sous les prétentions à l'honneur, à la gloire, à l'héroïsme, de sorte qu'au final, tout idéal se révélerait, derrière son masque de vertu, être un intérêt mesquin, comme chez La Rochefoucauld. Voir *ibid.*, §124, p. 146.

²⁵⁰ *ibid.*, §129, p. 149.

le « droit absolu »²⁵¹ du rationnel. L'action subjective doit rendre son intention conforme au Bien qu'elle trouve extérieur à elle, elle doit l'apprécier comme bon; inversement, celui-ci dépend d'elle pour recevoir la « médiation, qui le fait entrer dans la réalité »²⁵².

Le Bien dépend donc de la pensée, il n'est que dans et à travers elle. C'est pourquoi les conceptions qui placent la connaissance du bien hors de l'atteinte de l'esprit humain font erreur : « Donc l'affirmation que l'homme ne peut connaître le bien, mais qu'il n'a jamais affaire qu'à l'apparence, que la pensée fait tort à la bonne volonté, de telles conceptions bannissent de l'esprit toute valeur aussi bien intellectuelle que morale »²⁵³. De telles conceptions interdisent l'accès au rationnel, c'est-à-dire à « l'objectif vu du sujet »²⁵⁴ à travers la médiation de la pensée.

L'action du sujet, puisqu'elle existe dans le monde réel, doit être conforme à ses valeurs : « Celui qui veut agir dans cette réalité, s'est en même temps soumis à ses lois et a reconnu les droits de l'objectivité »²⁵⁵. De même, l'État, par la publicité des lois et la connaissance commune des mœurs, assure que tous soient subordonnées aux mêmes lois objectives du social. La loi dit ce qu'est le devoir, et celui-ci doit être accompli pour lui-même (Kant)²⁵⁶. Mais cela pose la question, cruciale pour la suite du raisonnement : quel est ce devoir, comment peut-il se traduire dans l'intention? Si l'on respecte le droit et si l'on recherche le bien-être, le sien propre et celui des autres, ou en tout cas, celui du plus grand nombre (utilité), ne respecte-t-on pas le devoir?

Dans ce cas, le devoir se révèle comme indéterminé ou inconditionné. Il est « absence de contradiction ou accord formel avec soi », c'est-à-dire « vain formalisme »²⁵⁷. C'est, d'après Hegel, là où mène la formule kantienne de l'impératif catégorique, laquelle peut

²⁵¹ *ibid.*, §130, p. 140.

²⁵² *ibid.*, §131, p. 150.

²⁵³ *ibid.*, §132, p. 151.

²⁵⁴ *ibid.*

²⁵⁵ *ibid.*, §132, p. 151.

²⁵⁶ *ibid.*, §133, p. 153.

²⁵⁷ *ibid.*, §135, p. 155.

justifier n'importe quelle conduite, morale ou immorale. En effet, l'absence de contradiction avec soi n'est pas garante de moralité, puisqu'elle n'a aucun contenu extérieur ou antérieur avec lequel s'accorder :

Qu'aucune propriété n'existe ne contient pour soi pas plus de contradiction que le fait que ce peuple, cette famille, etc., n'existent pas ou bien qu'absolument aucun homme ne vive. Si, par ailleurs, il est posé pour soi-même et supposé que la propriété et la vie humaine doivent être respectées, alors c'est une contradiction d'accomplir un meurtre ou un vol; une contradiction ne peut se produire qu'avec quelque chose, c'est-à-dire avec un contenu qui est déjà établi d'avance comme principe ferme. Ce n'est que par rapport à un tel principe que l'action est ou en accord ou en contradiction²⁵⁸.

La moralité subjective n'apparaît ainsi que comme le prolongement de la certitude de soi, certitude formelle infinie de soi d'un sujet empirique. C'est la puissance subjective qui adjuge le contenu de ce qui est bon. Le sujet veut ce qu'il sait être le bien, et ce qu'il sait que le bien est, est ce qu'il veut. Cette unité du savoir subjectif et du bien est dans ce cas autoréférentielle.

Mais, ce qui est bien en soi ne peut être uniquement opinion, il doit être principe universel. La certitude morale est « tout le temps sur le bord de tomber dans le mal »²⁵⁹, lorsque son arbitre est incapable de choisir comme intention, comme but, un particulier rationnel, lorsque la pensée est incapable de confirmer que l'inclination naturelle est conforme au Bien. Elle peut alors verser dans le narcissisme (action bonne pour soi-même) ou dans l'hypocrisie (en prétendant faussement que l'action est bonne pour tous)²⁶⁰.

Si la conviction subjective seule suffisait à fonder la loi, c'est toute la fondation social-historique de celle-ci qui s'envolerait en fumée devant l'orgueil :

Une telle loi est ravalée au rang de lettre extérieure, en fait, de mot vide, car c'est seulement ma conviction qui en fait une loi qui m'oblige et me lie. Qu'une telle loi ait pour elle l'autorité de Dieu, de l'État et encore l'autorité de millénaires dans lesquels elle fut le lien qui réunit les hommes, leur activité, leur destin, qui les maintient dans

²⁵⁸ *ibid.*, §135, p. 154-155.

²⁵⁹ *ibid.*, §139, p. 158.

²⁶⁰ *ibid.*, §140, p. 159.

l'existence (autorité qui renferme une infinité de convictions individuelles), que j'oppose à cela l'autorité de ma conviction personnelle (car si elle dépend de la conviction, la validité d'est que de l'autorité arbitraire), tout cela qui apparaît d'abord comme un orgueil monstrueux est effacé par le principe même qui prend comme règle la conviction subjective²⁶¹.

Mais cela ne veut pas dire pour Hegel que la conviction n'ait aucune place et qu'il faille attendre la grâce efficace; la conviction ne serait à négliger que si par elle la connaissance du vrai était impossible. Or, cette connaissance est possible, mais il faut pour cela dépasser l'antinomie qui sépare « le Bien sans la subjectivité et la détermination, d'une part, et le déterminant ou la subjectivité sans l'existence en soi, d'autre part »²⁶². La liberté qui était immédiate dans le Droit abstrait s'est réfléchi jusqu'à devenir recherche du Bien dans la moralité subjective; manque alors un troisième terme entre liberté et Bien qui puisse faire la médiation et arrimer les deux termes du contenu au concept. Ce troisième terme est la moralité objective.

3.4 La moralité objective

La moralité objective est la partie de la *Philosophie du droit* qui m'intéresse le plus. C'est dans cette partie que le terme « esprit objectif » prend tout son sens et atteint son plein déploiement. C'est la médiation du commun qui, seule, vient briser la relation circulaire entre le moi et l'universel imputé de la moralité subjective. Ce tiers terme enracine la moralité dans le devenir historique et dans les formes symboliques et institutionnelles porteuses de normativité qui s'y sont développées.

Nous n'avons plus affaire à une notion abstraite du bien, mais à un « bien vivant », enraciné dans les formes objectives du commun, lequel sert de « bien moteur » à l'action de la conscience : « c'est le concept de la liberté qui est devenu monde réel et a pris la nature de

²⁶¹ *ibid.*, §140, p. 168.

²⁶² *ibid.*, §141, p. 172.

la conscience de soi »²⁶³. La forme vide qu'est la volonté infinie trouve, dans les lois et institutions existant objectivement, une substance concrète et rationnelle à laquelle elle doit s'arrimer. Ces lois et institutions sont des « puissances morales » qui se reflètent dans les individus « comme dans leurs accidents »²⁶⁴, et suscitent une reconnaissance plus forte que les puissances naturelles :

Le soleil, la lune, les montagnes et les fleuves et, en général, les objets naturels qui nous entourent ont, pour la conscience, non seulement l'autorité d'être en général, mais encore d'avoir une nature particulière qu'elle reconnaît, car elle se conforme à cette nature dans sa conduite et envers ces objets et dans l'usage qu'elle en fait. L'autorité des lois morales est infiniment plus haute, car les choses de la nature ne présentent un caractère rationnel que d'une manière extérieure et isolée, et cachent ce caractère sous l'apparence de la contingence²⁶⁵.

Ces lois et institutions ne sont pas étrangères au sujet, qui les accueille plutôt avec respect, dans un mouvement de reconnaissance dont Hegel dit qu'il est plus immédiat encore que la connaissance et la foi, puisqu'elles constituent sa propre essence. Le devoir de l'homme consiste à reconnaître les relations et connexions qui représentent le déploiement de l'Idée et qui s'incarnent dans la forme suprême de l'État rationnel. Ce devoir ne le limite pas ou ne l'amointrit pas : plutôt, il y trouve une « liberté substantielle »²⁶⁶, vécue comme « double libération »²⁶⁷. D'abord, il est libéré de ses inclinations naturelles et de l'isolement ou le maintenait la morale subjective; en deuxième lieu, il se « libère de la subjectivité infinie qui n'arrive pas à l'existence ni à la détermination objective de l'action et qui reste enfermée en soi, comme de l'inactuel ». ²⁶⁸. Corrélativement, l'éthicité trouve son « terrain [d']existence » dans les individus²⁶⁹.

²⁶³ *ibid.*, §142, p. 177.

²⁶⁴ *ibid.*, §145, p. 178.

²⁶⁵ *ibid.*, §146, p. 178.

²⁶⁶ *ibid.*, §149, p. 180.

²⁶⁷ *ibid.*

²⁶⁸ *ibid.*, §149, p. 180.

²⁶⁹ *ibid.*, §152, p. 183.

Dans les sociétés mythiques, l'éthicité est vécue par les individus comme vertu immédiate, comme coutume et conduite générale reçue comme une évidence, à la manière d'une seconde nature. Ultérieurement, l'éthicité fait l'objet d'une appréciation réfléchie. C'est ainsi que le pythagoricien peut conseiller au père soucieux de l'éducation morale de son fils : « Fais-en le citoyen d'un État dont les lois sont bonnes »²⁷⁰. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas de particularité individuelle ; simplement, celle-ci est la porteuse et la médiatrice de la réalité morale.

Dans la moralité subjective, cette réalité morale n'existe que dans l'accord tautologique de la volonté, du bonheur et du devoir, ce qui dépend en dernière instance de mon jugement subjectif. Dans la moralité objective, la morale est dans « l'esprit réel d'une famille et d'un peuple »²⁷¹. La famille est « esprit moral objectif immédiat ou naturel »²⁷², mais elle ne peut durer : les individus la quittent pour rejoindre la société civile où, à partir des besoins, et sous la garantie de la sécurité et d'un ensemble de normes juridiques de base, les personnes échangent des propriétés en vertu de contrats. Cet ordre est lui-même dépassé par l'État, incarnation de la vie publique²⁷³.

3.4.1 La famille

La famille est un rapport substantiel et immédiat : son mode d'unité est « l'unité sentie »²⁷⁴, bref, l'amour. Les individus n'y existent pas comme personnes pour soi mais comme « membre » de la famille. Celle-ci s'accomplit sous trois formes : a) le mariage, b) la propriété, les biens et les soins qu'on trouve dans la famille, et c) l'éducation des enfants et leur éventuelle accession à l'âge adulte, laquelle rompt l'unité primaire de la famille.

²⁷⁰ *ibid.*, §149, p. 180.

²⁷¹ *ibid.*, §156, p. 184.

²⁷² *ibid.*, §157, p. 185.

²⁷³ *ibid.*, §157, p. 185.

²⁷⁴ *ibid.*, §158, p. 185.

Le mariage est d'abord reproduction de l'espèce à travers l'union des sexes. À son stade supérieur, cependant, il est dépassement du désir, unité spirituelle et amour conscient²⁷⁵. Il ne s'agit pas d'un contrat : deux individus consentent à s'objectiver dans une troisième forme qui devient une seule personne formée de leur union : la famille est une seule personne, ses membres en sont des accidents. C'est la première forme de l'esprit objectif.

Cette objectivation est consacrée par un rituel homologué par un tiers, marqué par un signe et enracinée dans le langage. Le mariage prend l'acte naturel de la reproduction sexuelle et l'élève à une forme symbolique et institutionnelle ou forme morale supérieure. L'inclination sensible alors est dépassée par sa ressaisie culturelle, qui élève les subjectivités²⁷⁶ au-delà de leur désirs isolés, jusqu'à « l'amour et l'assistance réciproque »²⁷⁷. Ce n'est donc pas le lien du sang qui fonde la famille, mais l'amour comme réalité morale objective.

La personne collective qu'est la famille manifeste son existence extérieure à travers la propriété ou l'acquisition d'une fortune ; elle accumule par prudence pour garantir son existence future malgré les imprévus et pour se reproduire. Son *telos* est le dépassement des deux subjectivités parentales dans un troisième terme ou objet unitaire : l'enfant. C'est sur celui-ci se trouve sublimé le désir initial des parents, lequel devient amour : « les parents aiment les enfants comme leur amour, comme leur être substantiel »²⁷⁸, du moins jusqu'à ce qu'ils deviennent sujets à leur tour et quittent pour recommencer le mouvement de l'objectivation amoureuse.

Pour devenir sujets, les enfants doivent être éduqués : ils doivent intérioriser la moralité objective. Au départ, celle-ci est reçue immédiatement, dans « l'amour, la

²⁷⁵ *ibid.*, §161, p. 186-187.

²⁷⁶ Je passe ici sur ce que Hegel dit de la division des sexes, la femme étant liée à la piété du foyer et l'homme, seul chef légitime de la famille, à la vie publique extérieure. Toute philosophie est de son temps... Cela n'empêche pas, cependant, l'importance de ces deux moments irréductibles (vie domestique/vie publique), même s'ils ne sauraient être *a priori* l'apanage d'un sexe ou d'un autre.

²⁷⁷ Hegel, philo. du droit, *op.cit.*, §164, p. 189

²⁷⁸ *ibid.*, §173, p. 195

confiance, l'obéissance »²⁷⁹ vouée aveuglément aux parents. Éventuellement, les enfants deviennent insatisfaits de cette situation et désirent devenir adultes²⁸⁰; ce n'est qu'alors qu'ils peuvent et doivent être élevés au rang de personnalités libres et indépendantes, capables ensuite de quitter la famille et son unité immédiate et naturelle. Alors la famille se dissout, et les enfants partent fonder leur propre famille. Entre elles, les familles ont une relation d'extériorité; de même pour les individus qui les quittent et s'engagent dans la vie adulte : ceux-ci évoluent alors dans l'espace de la société civile.

3.4.2 La société civile

La personne, mélange d'inclinations naturelles et de libre-arbitre capable de choisir entre les instincts, s'engage dans la société civile pour découvrir que sa satisfaction égoïste n'est possible que par le moyen de l'autre : cette interdépendance l'oblige ainsi à considérer que son contentement est médiatisé par l'universalité. Le bien-être de l'un est lié à l'existence de tous : cela implique déjà une certaine forme « d'état » externe : « l'état du besoin et de l'entendement »²⁸¹.

Dans la société civile, le système de la moralité objective est « perdu dans ses extrêmes »²⁸², c'est-à-dire dans l'action des particuliers qui se déchaînent à la poursuite de la jouissance. L'universalité n'existe que sous la forme de la nécessité cachée, c'est-à-dire de la « main invisible »; mais la contingence y est si grande qu'on y trouve aussi débauche, misère et corruption. La société civile est constamment menacée d'éclatement du fait de cette corruption interne.

²⁷⁹ *ibid.*, §175, p. 196.

²⁸⁰ Hegel pense que ce désir doit être reconnu. À l'inverse, la pédagogie du jeu valorise plutôt l'élément puéril, et n'est même pas respectée par les enfants, qui savent ce qui est sérieux et ce qui ne l'est pas. La pédagogie du jeu enferme les enfants dans leur inachèvement, elle rend les pédagogues méprisables aux yeux des enfants et les condamne à la petitesse de leur vanité. On mesure ce qui sépare une telle conception de la pédagogie contemporaine. Voir *ibid.*, §175, p. 197.

²⁸¹ *ibid.*, §182, p. 203.

²⁸² *ibid.*, §184, p. 204.

Les États antiques n'ont pas réussi à contenir la corruption engendrée par le principe d'autonomie. Ces sociétés étaient régies par un principe d'unité simple, patriarcal ou religieux, suscitant l'adhésion immédiate des personnes. Elles ont été incapables de laisser « la contradiction de la raison se développer dans toute sa force, pour la dominer ensuite » en créant une forme d'unité capable de maintenir cette contradiction en la subsumant²⁸³. Là où la République de Platon a échoué, Hegel entend réussir à combiner État substantiel et reconnaissance de l'autonomie de la personnalité libre et infinie.

Pour être réinscrite dans l'universel, la liberté doit être cultivée. La culture ne saurait être considérée comme une limitation extérieure d'un état de nature bucolique, ni comme un instrument permettant la satisfaction de plaisirs naturels qui seraient premiers. L'esprit se scinde en besoins, d'une part, et en relations de nécessité extérieures normatives d'autre part : elles sont sa limite, son caractère fini, et c'est en s'y insérant qu'il s'informe, qu'il trouve son contenu²⁸⁴, non pas uniquement comme une extériorité, mais comme ce sans quoi il ne peut même s'appréhender lui-même, et qui donc le constitue.

La nature ne saurait donc à elle seule fournir la source de la normativité ; elle doit être soumise à un « travail de défrichage » pour que soit dépassée l'inculture, l'immédiateté où « l'esprit fait naufrage »²⁸⁵ et pour élever les formes extérieures de la rationalité à l'universalité. Pour Hegel, la culture, tout comme le mariage, n'est pas une aliénation, mais une libération qui élève le sujet au-delà de sa vanité et de ses inclinations. Cela exige un travail pour que la volonté subjective trouve l'objectivité en elle, discipline qui n'est pas sans désagréments et qui explique que la culture doive supporter une certaine défaveur²⁸⁶.

Cette extériorité de la limite se présente dans la société civile sous trois formes : a) le système des besoins (médiation du besoin et de sa satisfaction par le travail, et donc par le

²⁸³ *ibid.*, §185, p. 205.

²⁸⁴ *ibid.*, §187, p. 206.

²⁸⁵ *ibid.*, §187, p. 206.

²⁸⁶ *ibid.*, §187, p. 207.

travail des autres, b) défense de la propriété par la justice et c) défense commune d'intérêts par l'administration et la corporation²⁸⁷.

Hegel adopte ici le point de vue de l'économie politique. La satisfaction des besoins subjectifs suppose d'utiliser des moyens extérieurs qui appartiennent ou ont été produits par d'autres. De même, la satisfaction de mon besoin est médiatisée par l'activité et le travail, ce qui implique d'entrer en rapport avec d'autres volontés libres et avec la dureté de la matière.

À ce niveau, on trouve déjà un « reflet de rationalité qui existe et qui agit par la nature des choses »²⁸⁸. Cette interdépendance, combinée avec la démultiplication des besoins, prend la forme d'une abstraction des besoins et des moyens, laquelle détermine la forme des relations sociales. Le besoin auparavant isolé est dorénavant médiatisé par une forme sociale concrète assurant la reconnaissance des sujets dans la sphère des échanges, une « rationalité immanente qui en fait un tout articulé organique d'éléments différenciés »²⁸⁹.

Cette situation suppose la reconnaissance de l'égalité juridique des sujets. Hegel note que ce besoin d'égalité et de reconnaissance de la particularité subjective peut mener à une démultiplication des besoins, au luxe d'une part, à la dépendance et à la misère, d'autre part. Cela annonce déjà la relation entre la reconnaissance juridique et la démultiplication des droits²⁹⁰, ou entre l'expressivité individuelle, la publicité commerciale et l'endettement : dans la société civile, les besoins sont infinis.

La part naturelle du besoin est subsumée sous la forme spirituelle ou culturelle qui définira les moyens de sa satisfaction, laquelle a la forme de l'universalité puisqu'elle est déterminée par des représentations sociales communes auxquelles adhère la volonté au moyen de son libre-arbitre. La liberté n'est donc pas satisfaction immédiate du besoin naturalisé, mais satisfaction à travers l'action réfléchie médiatisée par les formes communes,

²⁸⁷ *ibid.*, §188, p. 208.

²⁸⁸ *ibid.*, §189, p. 209.

²⁸⁹ *ibid.*, §200, p. 214.

²⁹⁰ *ibid.*, §193, p. 210.

bref, par l'esprit objectif. On en reste ici au niveau d'une libération formelle, puisque ce sont toujours les besoins individuels qui dictent le contenu de l'action.

Néanmoins, les désirs individuels, dans leur médiation par le travail, sont mis en forme par la culture, les représentations, les connaissances, le langage, que Hegel appelle la « culture de l'esprit »²⁹¹. Celle-ci prend la forme d'une abstraction objective (le travail abstrait, c'est-à-dire « l'abstraction des aptitudes et des moyens »²⁹²), qui détermine la division du travail et la nature de la production. Les hommes entrent ainsi en dépendance complète les uns envers les autres, chacun, produisant dans le but de sa jouissance propre, produit également pour les autres et augmente la richesse générale. Les hommes sont entraînés dans des formes de travail toujours plus mécaniques; Hegel va jusqu'à dire que la machine pourrait éventuellement remplacer l'homme²⁹³.

La différenciation des besoins et des moyens d'y subvenir provoque une différenciation de la société en groupes ou classes (*Stände*). La classe substantielle, ou immédiate est la paysannerie : elle transforme le sol et sa moralité objective est centrée autour de la famille et de la foi. La classe industrielle est la classe travailleuse engagée dans des opérations de transformation. La classe universelle ne travaille pas : c'est le fonctionnariat, qui est à l'abri du besoin, et qui se dévoue au service de l'État²⁹⁴.

Hegel prétend que le choix d'une classe est le résultat d'une opération volontaire, ou en tout cas, elle devrait l'être. Autrement, si elle est le fait des seuls gouvernants, la subjectivité est introduite dans le corps social sans être réconciliée avec lui ; alors elle devient hostile, destructrice, cela engendre la corruption, voire la destruction complète de l'ordre social. C'est pourquoi il faut admettre que le libre arbitre doit être l'intermédiaire de l'inscription de l'individu dans un ordre et dans l'État. Mais, à l'inverse, l'individu ne peut pas faire la « belle âme » et refuser de choisir d'appartenir à un ordre particulier, différencié dans la société ; car c'est là la seule façon de lier volonté libre et moralité objective.

²⁹¹ *ibid.*, §196-197, p. 212.

²⁹² *ibid.*, §198, p. 213.

²⁹³ *ibid.*, §198, p. 213.

²⁹⁴ *ibid.*, §203-204-205, p. 215-217.

La liberté exprime abstraitement son appartenance à l'universel à travers le droit de propriété, lequel est protégé par un ensemble de conditions juridiques. Mais le droit abstrait n'a de réalité que dans la sphère de la culture qui lui donne une existence vivante. La culture, ici, est prise dans un sens universel : l'homme vaut comme homme universel; autrement elle se braque en multiculturalisme ou cosmopolitisme opposé à l'État.

Inscrit dans la culture, le droit abstrait devient droit positif ou loi. Les hommes obéissent le plus souvent aux lois par habitude, mais celles-ci doivent être plutôt pensées et connues publiquement, de sorte qu'elles puissent recevoir une adhésion réfléchie. On ne saurait donc « accrocher les lois comme le fit Denis le Tyran si haut qu'aucun citoyen ne peut les lire »²⁹⁵. De même, une classe ne saurait s'approprier seule la connaissance du droit pour maintenir les autres à l'écart de la procédure²⁹⁶. Tous sont soumis à la même juridiction et à sa rationalité. Celle-ci punit les violations de propriété, de contrat, les crimes. Cependant, la juridiction est minée par la contingence et la concurrence. Elle ne garantit pas non plus la pleine sécurité des individus. C'est là la tâche de l'administration et des corporations.

Du fait de l'interdépendance propre à la société civile moderne, l'action, même légale et bien intentionnée, peut avoir des conséquences néfastes sur autrui. C'est pourquoi certaines contraintes administratives (« réglementation intentionnelle supérieure aux deux parties »²⁹⁷) sont nécessaires, et celles-ci doivent être déterminées selon les mœurs et l'esprit de la Constitution d'un peuple. L'administration exerce ainsi la prévoyance au moyen d'un ensemble d'institutions visant à neutraliser les contradictions entre les intérêts particuliers de la société civile.

L'individu participe à la production collective de richesse sur la base d'aptitudes et de capital qu'il reçoit de sa famille avant d'être séparé d'elle pour devenir « fils de la société civile, [...] la famille universelle »²⁹⁸. Celle-ci assure l'éducation des individus; elle peut aussi les prendre en tutelle (assistance publique) s'ils deviennent sans le sou, pour subvenir

²⁹⁵ *ibid.*, §214, p. 225.

²⁹⁶ *ibid.*, §228, p. 235.

²⁹⁷ *ibid.*, §234, p. 238.

²⁹⁸ *ibid.*, §238, p. 240.

aux détresses immédiates de la pauvreté, qui est la perte de tous les avantages de la participation à la société : les pauvres « perdent [...] tous les avantages de la société : la possibilité d'acquérir des aptitudes et de la culture, de profiter de la juridiction, de l'hygiène et même parfois de la consolation de la religion »²⁹⁹.

Si la société civile est laissée à elle-même, elle augmente les richesses, mais morcelle aussi le travail et augmente la « dépendance et la détresse » de la classe travailleuse, de même que « l'incapacité de sentir et de jouir des autres facultés, particulièrement des avantages spirituels de la société civile »³⁰⁰. Lorsqu'un trop grand nombre ne gagne pas un revenu minimal décent, « on assiste à la formation d'une plèbe, qui entraîne en même temps avec soi une plus grande facilité de concentrer en peu de mains des richesses disproportionnées »³⁰¹.

Or, dit Hegel, les riches ne peuvent entretenir les pauvres directement, puisque ces derniers ne travailleraient pas, ce qui serait contraire au principe de la société civile et au sentiment d'indépendance et d'honneur de l'individu. Du reste, la société civile n'est « pas assez riche »³⁰² pour entretenir la misère qu'elle crée. Le « moyen le plus direct »³⁰³ de régler problème a été expérimenté en Écosse : on laissait tout simplement les pauvres à leur sort; ceux-ci pouvaient tout au plus mendier. La société civile devra trouver ses consommateurs ailleurs, chez d'autres peuples inférieurs en ressources ou en technologie.

Pour dépasser la logique d'intérêt qui règne dans la société civile, la classe travailleuse doit être organisée en corporations de métier qui forment comme une deuxième famille pour ces gens, ce qui les distingue de simples journaliers isolés. La corporation donne aux talents des individus une « destination rationnelle »³⁰⁴, elle les « libère de la contingence de l'opinion, dangereuse pour les autres et pour soi; elle leur procure alors la reconnaissance,

²⁹⁹ *ibid.*, §240, p. 241.

³⁰⁰ *ibid.*, §243, p. 242.

³⁰¹ *ibid.*, §244, p. 243.

³⁰² *ibid.*, §244, p. 243.

³⁰³ *ibid.*, §244, p. 243.

³⁰⁴ *ibid.*, §254, p. 248.

assure la sécurité et les élève à la dignité d'activité consciente pour un but collectif »³⁰⁵. Elle est, avec la famille, la deuxième « racine morale de l'État »³⁰⁶.

3.4.3 L'État

Partant de la volonté libre, puis du droit, nous sommes passés par la famille pour arriver ensuite à la société civile, laquelle, pour éviter d'être déchirée par sa logique interne de concurrence, doit être encadrée par la juridiction et l'administration, les corporations, la culture et la morale objective. Or, ces institutions ne se développent qu'à l'intérieur de l'État comme des moments de sa différenciation : c'est lui-même qui se scinde en société civile et en État. Il n'est donc pas le résultat du développement des différents degrés de médiation, mais il est la médiation première, qui se développe en différents moments.

L'État incarne la « forme de l'universalité qui se trouve dans la culture, dans la forme de la pensée par laquelle l'esprit devient objectif et réel comme totalité organique des lois, des institutions qui sont sa volonté pensée »³⁰⁷, il est la « réalité en acte de l'Idée morale objective »³⁰⁸. C'est en lui que la liberté trouve son contenu. À la différence de l'État des libéraux (celui de Hobbes, par exemple), celui de Hegel n'est pas au service de la défense de la vie ou des intérêts qui prévalent dans la société civile : il est esprit objectif, et le plus haut devoir de l'individu est d'en être membre, puisque c'est la seule façon pour lui de trouver sa vérité objective. La vie des individus n'a de sens que parce qu'elle s'inscrit dans le collectif et est arrimée à des finalités communes.

Tout comme le mariage, l'État ne saurait faire l'objet d'un contrat comme c'est le cas chez Rousseau, puisque cela serait supposer que la rationalité se trouverait dans les consciences individuelles qui viennent s'associer. Chez Hegel, cependant, la liberté

³⁰⁵ *ibid.*, §254, p. 248.

³⁰⁶ *ibid.*, §255, p. 249.

³⁰⁷ *ibid.*, §256, p. 250.

³⁰⁸ *ibid.*, §257, p. 250.

subjective est intimement constituée par un contenu incarné d'abord dans la constitution du droit politique interne des États. Il existe aussi un droit externe relatif aux relations avec les autres États. Tous les États sont eux-mêmes des produits de l'objectivation historique à travers lequel l'humanité s'est enrichie de déterminations.

Ainsi, l'État réconcilie la liberté et l'intérêt de la volonté subjective avec l'unité substantielle de la société : « L'État, comme réalité morale [...] implique que mes obligations envers la réalité substantielle sont en même temps l'existence de ma liberté particulière, c'est-à-dire qu'en lui, droit et devoir sont réunis dans une seule et même relation »³⁰⁹. C'est lui qui vient baliser le droit abstrait, la famille, la société civile pour les arrimer à ses lois, et donc, à une éthicité supérieure. S'engage ainsi une dialectique entre la liberté des sujets et l'éthicité commune, qui se nourrissent l'un et l'autre.

Comme Montesquieu, Hegel estime que chaque partie n'a de sens que lorsqu'on considère les connexions qu'elle entretient avec les autres moments qui forment le Tout. De même, les individus ne trouvent leur sens que dans les institutions qui les relient et qui élèvent leur intérêt et leur activité à un but universel. Ces institutions "emplissent" l'âme des individus des buts de l'esprit, elles informent idéalement et significativement la pratique individuelle :

Mais l'esprit n'est pas seulement cette nécessité de fait et de monde d'apparence, il est aussi objectif et réel en acte pour lui-même, comme leur idéalité et leur âme intérieure et ainsi, cette universalité substantielle devient un objet et un but pour elle-même, et aussi bien cette nécessité sous la figure de la liberté³¹⁰.

L'État et sa constitution appellent la reconnaissance des individus. En retour, les sujets développent un sentiment politique que Hegel appelle patriotisme. Celui-ci a peu à voir avec le nationalisme ; Hegel parle plutôt d'une conduite quotidienne conforme aux institutions en place, d'une confiance en l'État, d'une adhésion volontaire aux buts que l'État assigne à mon action, et qui devient habitude. Le patriotisme, somme toute, est le respect du

³⁰⁹ *ibid.*, §261, p. 258.

³¹⁰ *ibid.*, §266, p. 261.

caractère essentiellement collectif de la vie telle qu'elle est exprimée dans la forme de la culture commune.

Tout le travail de l'histoire moderne vise à passer d'une forme religieuse, où l'adhésion à la culture est foi immédiate, à une forme rationnelle où la subjectivité reconnaît que, pour trouver la vérité, elle doit accomplir un travail d'étude ou de dressage de la volonté, exercice qui l'amène à la découverte et au savoir des rapports moraux objectifs, qui sont les « relations essentielles de la raison réalisée »³¹¹. La conscience découvre que la décision est au cœur du monde humain, et que cette décision doit être informée par la moralité objective.

La conscience des lois, la disposition d'esprit politique (*politische Gesinnung*) favorable à leur égard, est le versant subjectif de la liberté politique incarnée dans les institutions (*politische Freiheit*); les deux sont en relation dialectique. La conscience pensante trouve la vérité morale et rationnelle dans l'esprit objectif.

L'État est le défenseur des principes de la vie morale et de la vérité objective contre le danger de l'opinion arbitraire qui dévore tout sur son passage, « surtout si le formalisme de la subjectivité absolue entend prendre pour base un point de départ scientifique et veut tourner contre l'État ses propres institutions d'enseignement en leur donnant les prétentions d'une Église »³¹². Il doit aussi préserver son unité au moyen de différents mécanismes.

La division des pouvoirs empêche qu'une puissance de l'État se subordonne les autres, et l'unité de l'ensemble est assurée, pour Hegel, par la soumission du Tout au pouvoir du prince sous la forme d'une monarchie constitutionnelle; le prince incarne en ce sens subjectivement la raison constitutionnelle³¹³. La personne du prince est cet "un" qui donne corps à l'État, autrement abstrait. Il est la volonté de l'État, il est l'État se voulant lui-même,

³¹¹ *ibid.*, §270, p. 268.

³¹² *ibid.*, §270, p. 274.

³¹³ Il s'agit ici d'une curieuse incohérence : comment la volonté rationnelle peut-elle accepter le règne d'un seul sur tous? Hegel se méfie du démocratism et estime que l'État n'est pas le résultat d'une addition de parties. Mais pourquoi l'altérité de l'État devrait-elle nécessairement être incarnée par un prince et non pas sous forme collégiale ou fédérale?.

l'État qui dit « je veux »³¹⁴. Le prince réunit en lui les trois moments de la totalité : l'universalité de la constitution, la délibération et la décision suprême.

Pour Hegel, la constitution n'est pas produite par des subjectivités qui accordent leurs volontés. L'Empire électif est la pire des solutions puisqu'il soumet la constitution aux volontés privées. Cette opinion atomiste qui voudrait donner des représentants aux individus privés ne reconnaît pas le fait que leur participation doit être médiatisée par leur appartenance à un groupe particulier (classe, corporation, assemblée d'ordres). L'État est un « tout divisé organiquement en ses cercles particuliers »³¹⁵ ; c'est à travers ces formes rationnelles qu'existe l'élément démocratique, plutôt que comme relation immédiate et abstraite de l'individu au Tout.

Poser la question « qui doit faire la constitution ? »³¹⁶, c'est procéder à une abstraction « dépourvue de sens », puisqu'il faut pour cela faire comme s'il n'y avait *a priori* aucune constitution existante, et seulement un agrégat d'individus atomisés³¹⁷ : « il est nécessaire de considérer la Constitution comme quelque chose d'incrée quoique produit dans le temps »³¹⁸, elle est « au-dessus de la sphère de ce qui est créé »³¹⁹.

La constitution est, en effet, l'expression de la « nature et de la culture de la conscience de ce peuple »³²⁰ ; chaque peuple a donc la constitution qui lui convient. La loi informe toute la vie du peuple, ses coutumes, la conscience des individus. La totalité est structurée comme un organisme structuré idéellement par des finalités d'ensemble qui sont le bien (*das Gute*), l'ethos concret³²¹. Les guerres extérieures agissent comme un catalyseur

³¹⁴ *ibid.*, §279, p. 285.

³¹⁵ *ibid.*, §308, p. 311.

³¹⁶ *ibid.*, §273, p. 281.

³¹⁷ *ibid.*, §273, p. 281.

³¹⁸ *ibid.*, §273, p. 281.

³¹⁹ *ibid.*, §273, p. 281.

³²⁰ *ibid.*, §273, p. 281.

³²¹ Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne?*, Paris, Aubier, 1989, p. 235.

d'unité capable de contrer la force centrifuge qui, en temps de paix, tend à enfermer les individus dans leur existence particulière et à leur faire oublier leur devoir envers l'État. À cet effet intérieur s'ajoute une complémentarité extérieure (à travers la guerre, ne l'oublions pas...) : les esprits toujours particuliers des peuples sont engagés dans un mouvement dialectique historique qui fait advenir l'Esprit dans le monde. Hegel écrit :

Aussi leurs destinées, leurs actions dans leurs relations réciproques sont la manifestation phénoménale de la dialectique de ces esprits en tant que finis; dans cette dialectique se produit l'esprit universel, l'esprit du monde en tant qu'illimité, et en même temps, c'est lui qui exerce sur eux son droit (et c'est le droit suprême), dans l'histoire du monde comme tribunal du monde³²².

Selon Hegel, chaque peuple, en réalisant son esprit particulier, dans son anthropologie et sa géographie, est instrument inconscient du devenir historique, « dans laquelle les formes particulières disparaissent tandis que l'esprit en soi et pour soi se prépare à son degré immédiatement supérieur »³²³. L'esprit universel, dans l'art, se manifeste comme intuition et image. Dans la religion, il est sentiment et représentation. Dans la philosophie, pensée pure et libre. Dans l'histoire universelle, il est la réalité spirituelle en acte, qui se manifeste dans l'interaction médiatisée de l'intériorité subjective et de l'extériorité objective de l'éthique (esprit objectif)³²⁴. L'esprit universel est la vérité de ses moments particuliers :

Les idées concrètes, les esprits des peuples ont leur vérité et leur destin dans l'idée concrète qui est universalité absolue. C'est l'Esprit du monde. Autour de son trône, ils se tiennent comme les agents de sa réalisation, comme les témoins et les ornements de sa splendeur. Comme esprit, il n'est que le mouvement de l'activité par laquelle il se connaît soi-même absolument, se libère de la forme de la nature immédiate, il rentre en lui-même et ainsi les principes des incarnations de cette conscience de soi, au cours de sa libération qui sont des empires historiques, sont quatre³²⁵.

³²² Hegel, philo. du droit, *op. cit.*, §340, p. 333.

³²³ *ibid.*, §344, p. 335.

³²⁴ *ibid.*, §341, p. 333.

³²⁵ *ibid.*, §353, p. 339.

Des formes historiques de l'esprit dont parle Hegel, la première est l'identité immédiate où l'esprit est comme perdu dans l'essence; on pourrait dire que cela correspond à la société fondée sur le mythe. Hegel l'associe au monde « oriental ». La deuxième forme historique est la « belle individualité morale objective », qui adhère consciemment à l'unité du monde; c'est le monde grec. La troisième est l'élaboration de la personnalité abstraite et infinie qui s'aliène vis-à-vis de l'objectivité du monde; c'est le monde romain.

La quatrième et dernière incarnation est la réconciliation de la subjectivité et de l'objectivité ; l'esprit est revenu de la contradiction, il entre chez lui dans la plénitude de l'unité retrouvée : celle d'un monde où les normes sont reconnues à la fois comme étant produites par la décision, mais également expressions d'une rationalité supérieure³²⁶. Pour Hegel, c'est l'empire germanique qui doit réaliser cette réconciliation en établissant un « empire temporel » qui ne soit pas seulement « fondé sur le cœur, la fidélité et la camaraderie d'hommes libres », mais sur le dépassement concret de la « barbarie de la représentation », en réconciliant l'État organique, la Loi et le droit avec le rationnel³²⁷.

Ainsi, le libre-arbitre subjectif, l'État, la nature et le monde idéal sont-ils à terme réunifiés³²⁸. Et ainsi se termine la *Philosophie du droit* de Hegel : le libre-arbitre a reconnu la rationalité des formes institutionnelles objectives à travers lesquelles l'esprit s'est constitué en monde, et a fait siennes les lois rationnelles qui en découlent. C'est l'histoire elle-même qui travaille pour le règne de la liberté dans les formes objectives. Au devoir-être abstrait répond la transformation concrète des formes objectives vers leur degré suprême de rationalité. On voit comment les *Principes de la philosophie du droit* préfigurent Marx, qui remettra l'opération de l'esprit universel entre les mains des "hommes réels": le sujet de l'histoire ne sera donc plus L'Esprit compris comme Dieu (comme chez les hégéliens de

³²⁶ *ibid.*, §353, p. 339.

³²⁷ Toute la question est évidemment de savoir si Hegel conclut l'odyssée de l'esprit, ou s'il est lui-même dépassé par le cours des choses ; c'est à mon sens le sens de l'apport de Marx : montrer que Hegel concluait l'histoire en pensée, mais qu'en réalité, le capitalisme prenait malgré lui le relais de la société politico-institutionnelle moderne. Avec Michel Freitag, nous le verrons, je dirais que la revalorisation de la pluralité et de la richesses des formes de médiation symboliques et politiques qui expriment l'universel humain serait le seul véritable démenti de la nouvelle fin de l'histoire capitaliste.

³²⁸ *ibid.*, §360, p. 344.

droite), mais plutôt l'humanité productrice d'elle-même³²⁹. On mesure aussi ce qui sépare Hegel de Kant, même si, comme nous l'avons montré plus haut, le kantisme n'était pas étranger à l'importance d'établir une constitution et une doctrine du droit qui puisse incarner le « droit nouménal », quoique celle-ci doive toujours demeurer hors d'atteinte. Chez Hegel, cependant, l'État rationnel n'est pas un horizon inaccessible et lointain : il est la seule issue possible d'une désaliénation du genre humain, lequel deviendrait enfin pour soi ce qu'il est en soi : esprit libre, communauté vivante, nature réfléchie.

3.5 Le sens de la Philosophie du droit

On comprend mieux le sens de la *Philosophie du droit* en resituant l'oeuvre dans le cadre du problème soulevé par les écrits de jeunesse de Hegel, comme l'a fait Bernard Bourgeois. Ce problème est celui du rapport entre autonomie et positivité. Constatant une brèche dans la belle unité du monde classique, Hegel tente de la combler, d'abord au moyen de la pensée religieuse, puis de la politique, mais uniquement en tant que celle-ci est un moment du système philosophique. L'objectif final est la réconciliation de la liberté, du savoir et de l'objectivité sous les auspices de la totalité.

Selon B. Bourgeois, Hegel pense l'État parce qu'il pense la nécessaire inscription de l'autonomie individuelle dans une communauté unie expressivement autour d'un sens capable d'élever les pratiques sociales au degré de l'universalité. Ce sens est lui-même le produit de l'objectivation historique, il est mémoire, sens du passé, qui n'est pas seulement représenté, mais pensé³³⁰. Il ne s'agit pas seulement ici de la pensée subjective : le sens est la somme de la réflexion que l'esprit, ou le monde, a tenu sur lui-même à travers son développement historique, dans « l'histoire réfléchissante »³³¹.

³²⁹ Tout le problème est évidemment de savoir alors si l'esprit des peuples est une « superstructure » idéologique qui disparaît pour laisser place au prolétariat comme figure universelle et fichtéenne d'un moi créateur du monde objectif, ou s'il y a encore place chez Marx pour le rôle de médiation que joue l'esprit objectif. J'y reviendrai plus loin.

³³⁰ Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, *op. cit.*, p. 6.

³³¹ *ibid.*, p. 22.

L'État, sommet de l'esprit objectif, « est un moment d'un processus immanent, et donc nécessaire, d'auto-détermination, d'auto-concrétisation de l'universel agissant qu'est la pensée [,] moment du Tout pensé »³³². C'est l'Être qui se pense à travers l'État, qui en est donc un moment particulier³³³. Cela relativise la place de la philosophie politique dans le système³³⁴, où elle n'est plus qu'un moment du savoir philosophique total.

La pensée subjective ne doit pas uniquement se représenter pour soi ce qui constitue la Chose (c'est la *Vorstellung*); plutôt, elle doit s'ouvrir à « l'autoréflexion de la Chose », à la dialectique du réel³³⁵. La Chose se présente (*Darstellung*) et la subjectivité doit re-lie le sensible au sens, et retrouver par là le concept³³⁶. La liberté ne trouve donc son contenu que dans un rapport qu'elle entretient avec la Chose, avec l'objectivité, et ce rapport implique toujours déjà l'antériorité de ce rapport : « On ne comprend jamais qu'au passé, et le présent est toujours saisi en même temps, chez Hegel, par un regard rétrospectif »³³⁷. Le passé est ainsi une médiation nécessaire qui informe la pensée sur le sens, sur l'essence :

C'est bien de penser la vie qu'il s'agit pour Hegel, d'en saisir l'essence [...] l'être en tant que passé (*Wesen-gewesen*)[;] le regard hégélien, tout autant qu'il rend le passé présent en retrouvant sa vie, rend passé le présent – actuel ou retrouvé – en tant qu'il veut saisir cette vie comme vie du sens³³⁸.

Le passé ne doit pas pour autant être embrassé unilatéralement ; il doit plutôt être jugé et compris à la lumière d'un idéal, celui de la Raison philosophique³³⁹ : il faut retrouver en lui ce qui est effectif, expression du concept, de l'esprit, et ce qui est à dépasser. Le jugement subjectif doit aller au devant des contradictions entre l'idéal et le réel, entre le sens et la vie;

³³² *ibid.*, p. 6.

³³³ *ibid.*, p. 8.

³³⁴ Voir le chapitre suivant sur la *Philosophie de l'Esprit* et la *Phénoménologie*.

³³⁵ *ibid.*, p. 11.

³³⁶ *ibid.*, p. 21.

³³⁷ *ibid.*, p. 22.

³³⁸ *ibid.*, p. 22.

³³⁹ *ibid.*, p. 23.

à travers lui, un mouvement « réflexif-juridique »³⁴⁰ se produit qui n'est pas uniquement de l'ordre du jugement ou de la réflexivité individuelle, mais qui relève plutôt de l'ordre de l'autoréflexion de l'histoire qui s'objective en déterminations juridiques, en droit, c'est-à-dire en formes sociales et en médiations institutionnelles et normatives.

On peut dire, avec B. Bourgeois, qu'il y a chez Hegel unité de la vie politique et de la pensée politique, pas seulement, donc, une pensée du politique, mais une « politique de la pensée »³⁴¹, qui s'intéresse d'abord au mouvement progressif objectif par lequel les institutions sociales, les interconnexions qui unissent les différentes parties dans l'esprit des lois, dans la totalité, deviennent porteuses de sens, de rationalité, pour la vie, pour les vies qu'elles sont appelées à réguler en les informant. Ici, le « droit » n'a pas le sens qu'on lui donne chez les libéraux, comme par exemple Hobbes³⁴² : ce n'est pas l'attribut d'une subjectivité qui ne doit rien aux autres et qui n'entre en contact avec eux qu'à travers les échanges sur le marché ou des contrats. Le développement de la *Philosophie du droit* vise à montrer tout le contraire : le droit n'existe qu'au sein d'un État qui est lui-même un produit historique et qui est traversé par une dimension de sens, une conception normative de la « vie bonne », dont le contenu ruisselle dans l'ensemble de la société pour insuffler de la signification aux pratiques des subjectivités, à travers un certain nombre de médiations institutionnelles.

Ces médiations et leur contenu sont autant de conditions de possibilité qui permettent l'institution de subjectivités « libres »; mais qui dit libre ne veut pas dire indéterminées : elles sont libres à l'intérieur de certains paramètres de sens qui les rend capables de s'appréhender elles-mêmes dans leur identité et d'entrer en rapport avec les autres autrement qu'à travers l'instrumentalisation ou le calcul, c'est-à-dire symboliquement, culturellement, politiquement, etc. Les inclinations naturelles sont dépassées par l'inclusion dans une culture donnée, laquelle s'offre comme une codification ou une cartographie expressive des

³⁴⁰ *ibid.*, p. 23.

³⁴¹ *ibid.*, p. 26.

³⁴² Voir Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal*, *op. cit.*

différentes relations ou interconnexions sociales existantes et du sens qui doit leur être associé.

On mesure combien Hegel élargit la notion du juridique et du droit pour y faire entrer l'ensemble des déterminations et formes de la socialité. La pensée, la réflexion, parcourent les chemins du sens et découvre les rapports médiatisés qui définissent et reproduisent les uns et les autres comme moments du multiple. Le rapport entre le libre-arbitre de la pensée ou de la volonté et l'esprit objectif serait un pur rapport de sujétion si ce n'était du tiers-terme qu'est le concept. Au final, c'est lui qui s'avère sujet du développement historique (*Entwicklungsgeschichtlichen*), idéal, critère, voire juge de la rationalité des formes institutionnelles : le tribunal de l'Histoire. Et c'est encore lui qui représente ce trop-plein qui, dans l'action des sujets, déborde logiquement la cristallisation normative d'une époque et faire éclater les contradictions.

L'introduction du tiers introduit un jeu, une médiation entre la subjectivité et l'objectivité, où s'insère le sens en tant qu'il est fait (accompli, fait historique), mais aussi en tant qu'il est à faire³⁴³. Le sens n'est donc pas simple accumulation historique, il est aussi mesuré à l'aune de la rationalité elle-même : il y a donc transcendance du passé sur le présent, mais aussi transcendance de la raison sur l'ensemble. L'introduction de cette incomplétude, de ce manque, ouvre la réalité à la contradiction. Alors l'action, la pratique peut déborder les cadres institutionnels, ou à tout le moins faire jouer une partie de la rationalité de l'époque contre sa partie inférieurement rationnelle. Alors, la contradiction déterminée est saisie à bras-le-corps, et les formes institutionnelles changent.

∴

Cela ne veut pas dire que ces formes changent nécessairement vers le mieux ; elles évoluent vers le stade suivant, vers la contradiction suivante, et elles peuvent même régresser gravement. D'une part, elle le font de manière contingente ; aucun automatisme ici³⁴⁴. Mais, d'autre part, cela peut représenter une régression du point de vue de la vie singulière, de la

³⁴³ Je fais référence au titre de l'ouvrage suivant : Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire (Les Carrefours du labyrinthe V)*, Paris, Seuil, 1997.

³⁴⁴ Voir Bernard Mabille, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999.

qualité de vie commune. Ne peut-on penser que la modernité tout entière est cette succession de contradictions où c'est tantôt l'atomisation des individus, tantôt la régulation sociale qui reprend le dessus, mais où chaque fois, la logique économique semble se délier encore davantage et se subordonner l'ensemble des sphères de la société? : Régulation, dérégulation, re-régulation des rapports sociaux jusqu'à l'administration des choses?

La contradiction écologique affleure, elle, dans l'histoire plus récente. Il apparaît ainsi flagrant que la singularité n'a pas été réconciliée harmonieusement avec le monde dans une unité expressive. Au contraire, l'État hégélien semble avoir été avalé par la société civile, voire par un nouvel état de nature hobbesien; le réalisme ontologique, lui, balayé par le nominalisme généralisé, par l'économicisme, libéral ou marxiste. La contradiction déterminée serait cette difficulté de la modernité à se re-fonder par-delà le réductionnisme économique, technico-mécanique et l'anthropologie pessimiste sur laquelle elle s'est édifiée (autant dire qu'elle s'est édifiée sur du vide) : l'individu et le monde sont privés de la médiation du sens; à la place, le faux-semblant du fétiche économique. L'objectivité se trouve dès lors réduite à l'état de ressource. Le mouvement de l'histoire se bloque. L'idéologie dominante dévalorise le passé, le sens, les institutions, la culture, la tradition, les formes.

Le projet hégélien, la réconciliation de la subjectivité, de l'objectivité et du sens, ou de la rationalité, passe par la reconnaissance des médiations ou institutions culturelles et politiques qui structurent les rapports qu'entretiennent les différents moments de la totalité entre eux; la rationalité de ces institutions est soumise au tribunal de l'histoire. La *Philosophie du droit* est le récit du parcours accompli par la subjectivité pour d'abord quitter l'immédiateté de la famille, puis les relations marchandes abstraites de la société civile, pour enfin retrouver une appartenance à la totalité éthique, à l'ensemble des liens qui l'attachent aux autres et à la nature, et qui est sa présupposition ou son origine comme refoulé.

Comme on le verra plus loin, ce retour en arrière de la pensée vers la "remembrance" de ses propres conditions historique de possibilité n'est rien d'autre que l'avènement de l'esprit absolu, qui est le pont entre l'esprit subjectif et l'esprit objectif. La recollection vise le contenu, sous forme de rapports sociaux et institutionnels, auquel doit s'arrimer la pensée si elle veut dépasser le formalisme. Alors, seulement, la pensée se découvre comme sujet et

comme substance, comme être-advenu doté de libre arbitre mais attaché à son origine. C'est ainsi que l'esprit s'est aliéné à lui-même pour exister, se scindant en pensée, d'abord enfermée en elle-même, puis découvrant progressivement son appartenance à une série de rapports et connexions, lesquels forment la subsistance dans le temps et la durée de la société, et donnent à l'esprit sa signification. L'État incarne en ce sens une synthèse temporelle qui le lie lui-même au souvenir d'une origine et d'un développement qui forme, pour le sujet, la substance, et qui, comme substance, se vit à travers la subjectivité.

Il ne s'agit pas ici de défendre des aspects spécifiques de la *Philosophie du droit*, par exemple la monarchie ou la critique de la démocratie. Il s'agit surtout pour moi de retenir cette intuition fondamentale : il ne peut y avoir de société rationnelle que si la loi est à la fois le produit de l'assentiment de l'esprit libre, qui doit également être respectueux des formes naturelles et social-historiques qui ont permis au moment présent d'advenir. La littérature, comme le montre bien ce passage de la *Lettre à un otage* de Saint-Exupéry, a souvent eu cette intuition hégélienne, mais en la développement plus expressivement que philosophiquement :

Nous étions pleinement en paix, bien insérés à l'abri du désordre dans une civilisation définitive. Nous goûtions une sorte d'état parfait où, tous les souhaits étant exaucés, nous n'avions plus rien à nous confier. Nous nous sentions purs, droits, lumineux et indulgents. Nous n'eussions pas su dire quelle vérité nous apparaissait dans son évidence. Mais le sentiment qui nous dominait était bien celui de la certitude. D'une certitude presque orgueilleuse. Ainsi l'univers, à travers nous, prouvait sa bonne volonté. La condensation des nébuleuses, le durcissement des planètes, la formation des premières amibes, le travail gigantesque de la vie qui achemina l'amibe jusqu'à l'homme, tout avait convergé heureusement pour aboutir, à travers nous, à cette qualité du plaisir ! Ce n'était pas si mal, comme réussite³⁴⁵.

Ce passage exprime poétiquement ou de manière intuitive ce qu'exprime chez Hegel la découverte consciente, par la subjectivité, des moments successifs de l'esprit objectif, par lesquels elle reconstruit, comme avec autant de pièce d'un puzzle, la compréhension de la totalité qui est sa présupposition, mais qui, dans l'immédiat, apparaît extérieure à la

³⁴⁵ Antoine de St-Exupéry, *Lettre à un otage*, [En ligne] : http://wikilivres.ca/wiki/Lettre_%C3%A0_un_otage. Page consultée le 8 juillet 2012.

singularité abstraite dans laquelle elle s'est emmurée. C'est à cette articulation et à cette démarche d'apprentissage de la dimension institutionnelle qui fait la substance de la vie subjective et qui la lie en solidarité organique avec le reste du vivant et de la nature qu'il faut être, à mon sens, attentif chez Hegel. Le prochain chapitre retrace ce chemin vers le savoir de soi, à travers la spiritualisation de la naturalité dans la *Phénoménologie*, puis à travers l'éveil de la conscience dans la *Philosophie de l'Esprit*.

CHAPITRE IV

ESPRIT OBJECTIF ET SYSTÈME HÉGÉLIEN

Ce dernier chapitre de la première partie vise à resituer brièvement ma lecture du concept d'esprit objectif dans le système hégélien, principalement au moyen de la *Phénoménologie de l'Esprit* et de La *Philosophie de L'Esprit* de L'Encyclopédie. Il ne s'agit pas, encore une fois, de se situer sur le terrain de la philologie, mais plutôt de puiser dans ces œuvres des matériaux pour une compréhension synthétique du concept d'esprit objectif susceptible d'être utile à une refondation institutionnaliste et dialectique de la théorie critique. À partir de la *Phénoménologie*, on peut voir comment le monde humain se bâtit comme monde de la culture à distance de la nature, et comment l'esprit de la communauté devient le lieu du savoir. Dans la philosophie de l'Esprit, on voit combien le développement de la conscience autonome n'est possible qu'au sein d'un développement, depuis l'origine, où pensée et matière se révèlent être identiques. L'esprit objectif, ici, apparaît clairement comme manifestation de l'objectivité du lien social, objectivité qui n'est pas uniquement le résultat d'une projection subjective, mais celui d'un développement historique qui le charge normativement de significations structurantes pour les rapports que les humains entretiennent entre eux avec le monde naturel.

4.1 Introduction au survol de la *Phénoménologie* et de la *Philosophie de l'Esprit*

Mon objectif ici n'est pas de faire un commentaire de la *Phénoménologie de l'Esprit*³⁴⁶, ni de la *Philosophie de l'Esprit*. Je m'en tiens à esquisser le rôle et la place que tient l'esprit objectif dans le Système hégélien pour montrer que celui-ci représente 1) le moment transcendant constitutif de la conscience et de la subjectivité 2) un moment qui s'inscrit lui-même dans la totalité englobante de l'esprit-monde, c'est-à-dire de l'universel concret ou de l'esprit absolu. Je m'intéresse uniquement à la deuxième partie de la *Phénoménologie*, c'est-à-dire aux chapitres qui vont de l'esprit immédiat à l'esprit absolu,

³⁴⁶ Cela ayant été fait ailleurs, de nombreuses fois, et beaucoup mieux que je ne pourrais le faire.

laissant de côté le développement de la première partie qui va de la conscience jusqu'à la certitude de la raison. Je toucherai du reste à ces questions relatives à la genèse de la conscience en partant de l'anthropologie dans la *Philosophie de l'Esprit* pour aller jusqu'à l'esprit absolu; pour des raisons d'économie, il m'apparaît plus opportun d'en traiter du point de vue de l'esprit plutôt que du point de vue de la conscience.

Je veux ici situer l'esprit objectif comme moment du développement d'un rapport que l'esprit subjectif doit nouer avec l'universel concret dans lequel il est intriqué, ce qui l'insère toujours déjà au sein d'un lien social et institutionnel, dans un rapport normatif avec les autres, la communauté, les autres communautés et la nature, lequel est un résultat du développement historique compris comme différenciation. Dans une telle compréhension, il n'y a pas d'Absolu qui se tienne au début, ni au-dessus de l'histoire : le seul « savoir absolu », j'y reviendrai, est celui que cherche à obtenir une communauté qui réfléchit sur ses propres conditions de possibilité. Je pense aussi qu'il est possible d'utiliser le concept d'esprit objectif et celui « d'universel concret » pour dépasser la forme sociale libérale moderne.

Je veux lier l'émergence de l'esprit subjectif à un mouvement de dépassement-conservation (*Aufhebung*) de la Nature sensible, puis lier la constitution de la conscience de soi à la formation (*Bildung*) dans la rencontre de l'esprit objectif, enfin montrer comment ce rapport trouve sa vérité dans la reconnaissance du lien d'identité qui associe, au sein de l'universel concret comme produit du développement différencié et social-historique, la conscience subjective comme pensée, comme vie, et l'être, qui sont donc à la fois chez Hegel identiques et non-identiques. Nous pourrons ensuite mesurer, dans la partie suivante, comment une certaine dérive de la pensée marxiste pourra reculer en deçà de l'hégélianisme dans la conceptualisation de ces rapports jusqu'à mener la théorie critique contemporaine dans l'impasse d'un anti-institutionnalisme postkantien. Après quoi, dans la dernière partie de ce travail, je tenterai de montrer que des approches néo-institutionnalistes renouent avec les concepts d'esprit objectif et d'universel concret, ce qui représente une voie de sortie de cette impasse pour la théorie critique.

Je commencerai par une étude de la place du concept d'esprit objectif dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. L'esprit objectif n'y est pas théorisé aussi explicitement que

dans la *Philosophie du droit* ni dans *l'Encyclopédie*. Néanmoins, il est présent de manière implicite dans le développement qui mène du rapport à la Loi dans la belle totalité éthique grecque, à l'art et à la religion comme rapport médiatisé par la représentation, puis à la philosophie, où la conscience se découvre comme étant la réflexivité à travers laquelle le mouvement de l'être, de la substance-sujet qui fait l'histoire, prend conscience de lui-même. Cela ne veut pas dire que les esprits finis sont l'alpha et l'oméga de l'histoire, au contraire ; la conscience est une naine juchée sur les épaules de géants, elle prend conscience d'un développement qui place la toute-puissance de sa certitude de soi en dépendance radicale vis-à-vis du mouvement de la différenciation qui l'a rendue possible : la conscience est pour Hegel l'activité vivante et consciente d'elle-même qui manquait à l'en-soi pour se dire. Je la lis comme savoir de l'être différencié, de l'être-devenu, comme un appel à la modestie.

Je vais me concentrer sur deux moments : le rôle de la famille dans le dépassement de la mort dans la totalité grecque; et le rôle de la mort du Christ dans la « religion révélée ». J'essaierai de montrer comment ces deux moments sont d'une part l'origine, et puis d'autre part l'aboutissement d'un processus qui nous mène au seuil de l'esprit absolu, lequel ne doit pas être pensé comme savoir d'une entité théiste, mais comme réflexivité instituée du monde humain sur lui-même et sur le parcours de son devenir-conscient. Cela permet de resituer l'esprit objectif comme condition et moment d'une autoréflexion de la totalité.

4. 2 L'esprit objectif dans la Phénoménologie de L'Esprit

La deuxième partie de la *Phénoménologie de l'Esprit* « offre une esquisse de ce que Hegel nommera plus tard l'esprit objectif »³⁴⁷. La « thèse fondamentale » de la *Phénoménologie* est que « l'Absolu est sujet »³⁴⁸; le texte décrit ainsi fondamentalement le passage de l'esprit objectif à l'esprit absolu. Ce dernier marque la réconciliation de la substance avec son devenir-sujet et avec ce qu'elle a produit comme son extériorisation, c'est-à-dire, le monde objectif et les consciences subjectives qui le peuplent : l'esprit est « ce

³⁴⁷ Roland Maspétiol, *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, Paris, Vrin, 1983, p. 12.

³⁴⁸ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Tome II, Paris, Aubier, 1946, p. 312.

qui se trouve, et ce qui se présuppose comme perdu »³⁴⁹. C'est pourquoi l'esprit, lorsqu'il trouve devant lui la nature, manifestation encore incomplète de lui-même, la nie comme « vérité immédiate »³⁵⁰ de lui-même, et donc se nie dans le but de se retrouver plus complètement, ce qui produit la conscience.

Celle-ci est encore, au départ comme le « sommeil de l'esprit »³⁵¹. Tout le processus de la Phénoménologie est de raconter le long chemin, à travers des successions de formes de représentation sociales aliénées qui, de contradiction déterminée en contradiction déterminée, se dépassent les unes les autres, qui permet à la conscience de se découvrir comme soi, comme certitude de soi, de se perdre d'abord dans l'être, de nier ensuite cet être objectif, puis finalement de découvrir qu'elle est à l'intérieur de lui comme le moment de la conscience et qu'il est à l'intérieur d'elle comme le moment du sensible. Alors c'est le monde, produit de l'histoire et somme des rapports ou connexions produits historiquement qui apparaît comme le véritable Soi, qui devient cet esprit conscient de Soi dont la religion n'offrait encore qu'une représentation sous forme de projection de ces rapports dans un au-delà transcendant :

La raison est devenue comme esprit le Nous, elle n'est plus la certitude subjective de se trouver immédiatement dans l'être ou de se poser elle-même par la négation de cet être, mais elle se sait comme ce monde, le monde de l'histoire humaine, et inversement elle sait ce monde comme étant le Soi³⁵².

L'esprit objectif et sa manifestation dans les différents esprits des peuples est ainsi un moment d'un développement dont l'art, la religion et la philosophie sont les étapes ultérieures sur le chemin qui mène à l'Absolu, c'est-à-dire à l'Universel. Cet aboutissement ne signifie pas que l'esprit objectif se trouve fluidifié ou est dissous. Effectivement, l'esprit absolu révèle l'Être comme mouvement d'expression s'aliénant à lui-même : l'esprit se perd,

³⁴⁹ *ibid.*, p. 315.

³⁵⁰ *ibid.*, p. 315.

³⁵¹ G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, Tome III, Philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, §389, p. 185.

³⁵² Hyppolite, *op.cit.*, p. 316.

mais pour se redécouvrir dans les formes à travers lesquelles il s'est progressivement extériorisé.

On retrouve alors cette intuition aristotélicienne : ce qui est chronologiquement premier n'est pas pour autant ontologiquement premier. La volonté universelle semble se constituer à partir des volontés singulières. Mais « c'est la volonté universelle qui est première et l'essence, et les singuliers ont à se transformer en universel par négation d'eux-mêmes par dessaisissement et formation »³⁵³. La *Philosophie de l'Esprit* raconte ce processus d'arrachement de l'âme à la naturalité et son élévation jusqu'à sa reconnaissance comme moment de l'Universel. La Phénoménologie raconte le développement historique des formes de la conscience individuelle et de l'esprit des peuples jusqu'à l'avènement du savoir absolu.

En se cultivant, l'esprit subjectif découvre l'esprit objectif comme son autre, comprend la solidarité qui le lie à lui dans une origine commune dont le développement historique est la médiation. De cela, nous retenons trois leçons importantes : 1) la conscience subjective doit dépasser son rapport immédiat au monde; 2) elle doit découvrir l'objectivité institutionnelle et éthique comme un autre dont l'intériorisation est conditionnelle à sa propre constitution comme subjectivité pleine; 3) elle doit reconnaître que cet autre, qui apparaît au premier regard comme le résultat d'une projection contingente des subjectivités, est en fait le produit d'une différenciation interne de l'Universel dont l'esprit objectif et l'esprit subjectif sont les moments.

De même que l'esprit objectif n'abolit pas la subjectivité mais en représente la vérité supérieure en ce qu'il est l'esprit de la communauté, de même l'esprit absolu n'annule pas les développements antérieurs : il les retient en lui-même comme moments dépassés et conservés dont il révèle l'appartenance à l'universel comme ses moments différenciés. Il est « esprit restant soi-même dans son aliénation »³⁵⁴. Aussi, les différents esprits des peuples sont-ils autant de faces de l'Universel ou de modes d'être humain au monde qui, dans les

³⁵³ Jacques Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État. Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna*, Paris, Payot, 1984, p. 59.

³⁵⁴ Hyppolite, *op.cit.*, p. 322.

liens qu'ils entretiennent, racontent l'histoire d'un universel concret au travail pour cesser d'être aveugle à lui-même.

4.2.1 L'immédiateté éthique : l'amour contre la mort.

Dans la première partie de la *Phénoménologie*, Hegel parle encore du concept (*Begriff*) comme opposition abstraite ou formelle de l'universel au singulier. Mais dans la deuxième partie, cela change, et le concept est alors pensé comme universel concret :

Begriff n'acquiert qu'à partir de la seconde partie de la *Phénoménologie* le sens particulier qu'il prend dans la philosophie développée de Hegel, celui de l'universel concret, à la fois essence d'une chose et action par laquelle l'homme pense cette chose appréhendée en tant que procédant de son dynamisme et de sa spontanéité interne. Le concept est alors le "mouvement de l'esprit qui représente la marche même des choses"³⁵⁵.

L'histoire apparaît donc jonchée de formes sociales épuisées qui sont autant d'étapes sur le chemin d'une prise de conscience de l'universel concret par lui-même. Dans l'universalité concrète, le particulier n'est pas supprimé ou sublimé; au contraire, il existe comme moment, à travers le lien qui le lie concrètement aux autres, et au sein de la totalité.

La pensée de Hegel est une pensée de l'universel concret qui pense l'éthicité comme étant créée au sein d'une communauté qui est le véritable sujet, et dont l'existence est elle-même enracinée dans une Nature qui est l'Autre de cette communauté, c'est-à-dire à la fois l'autre-en-elle-même (la corporéité des sujets, son milieu écologique) et l'autre-d'elle-même, qui a la sensibilité mais n'a pas d'esprit. Ou alors la morale est subjective (Kant), et alors

³⁵⁵ Maspétiol, *op.cit.*, p. 18. Comme nous le verrons plus loin, Michel Freitag reprend cette distinction capitale entre universel abstrait et universel concret. Le premier représente la modernité libérale, et le deuxième, ce que pourrait être une synthèse dialectique de la liberté moderne et de l'éthicité concrète, sociale et naturelle, dont les modèles paradigmatiques sont l'humanisme et le républicanisme. Freitag prétend que l'universel concret peut être pensé sans pour autant mobiliser la conception hégélienne de l'Absolu, ce que nie Maspétiol, spécifiant que le mouvement de la nature ne peut expliquer à lui seul le passage de l'en-soi au pour-soi, le mouvement ascendant vers la conscience et l'esprit. Quelle que soit la position ontologique sur la question de l'origine, il n'en demeure pas moins que la double mobilisation des concepts d'esprit objectif et d'universel concret offre une alternative au formalisme libéral et post-kantien qui mine actuellement la théorie critique. Voir la partie III.

l'individu cherche à réaliser contre le monde extérieur un idéal qu'il a en lui-même³⁵⁶. Autrement, elle est objectivée dans l'esprit d'un peuple (Hegel) de telle sorte qu'elle puisse entrer en rapport avec les autres esprits des peuples et avec la nature au sein de l'esprit du monde³⁵⁷.

Bien sûr, la totalité grecque offre le modèle idéal d'une telle totalité, à ce détail près qu'elle ne connaît pas l'autonomie de la personne; le développement historique ultérieur – Rome et le christianisme – brisera l'unité du monde grec pour lui substituer la personne abstraite; tout le développement subséquent raconte le rapport trouble de cette personne à son monde (apparemment) extérieur, à travers une succession de formes aliénées, jusqu'à ce que la philosophie comprenne réflexivement ce que disait déjà la religion sous la forme de la représentation : la personne est le produit d'un développement de la substance qui s'est différenciée dans le temps ; jusqu'à prendre finalement conscience d'elle-même, jusqu'à devenir pour soi. On aboutit donc à une saisie de la transcendance, la projection du sacré dans l'extra-mondain sous la forme du divin en moins³⁵⁸.

Hegel, au début de la deuxième partie de la *Phénoménologie*, trouve dans Antigone le germe de ce qui permettra le développement et le règne de la personne abstraite, « libre de tout contenu concret »³⁵⁹, le début du « monde moderne de l'aliénation »³⁶⁰. L'homme a créé la loi humaine en se détachant de son autre, la loi divine, comme la plante qui, gardant ses

³⁵⁶ Hyppolite, *op.cit.*, p. 322.

³⁵⁷ Chez Hegel, c'est la guerre qui soude ensemble les peuples et les empêche de se dissoudre. Mais ne pourrait-on pas penser que cette guerre puisse être menée non entre peuples, mais contre l'adversité, celle de la violence et des inégalités capitalistes, contre la menace de la mort qu'apporte la crise écologique? À la guerre incivile de l'économie se substituerait donc une guerre de la société contre la dissociété. Hegel se limite à la guerre, mais peut-être pouvons-nous étirer le concept jusque-là, étant donné l'avènement de la guerre économique généralisée comme principe d'unité des sociétés dans le capitalisme avancé (qui n'a, hélas, pas fait disparaître la guerre conventionnelle en venant s'y ajouter)...

³⁵⁸ Je distingue ainsi sacré et divin, le divin étant la projection religieuse d'un rapport à ce qui est l'essence, alors que le sacré n'a pas besoin d'être mystique pour être transcendant à la subjectivité. Il y a en effet une transcendance intérieure à l'être lui-même dans la mesure où son devenir toujours-médiatisé l'amène à faire détour hors de lui-même, et donc à participer d'autres formes de vie qu'il ne peut « désacraliser » ou mépriser sans se nier lui-même dans sa propre constitution. Je tiens cette nuance importante de Michel Freitag, dans « Le rapport au monde d'un incroyant dans l'horizon d'une transcendance non religieuse. Réponse à Jean-Claude Ravet. », 2009, non-publié.

³⁵⁹ Hyppolite, *op.cit.*, p. 324.

³⁶⁰ *ibid.*, p. 324.

racines dans la terre, s'arrache néanmoins à sa seule emprise pour s'élever.³⁶¹ La loi humaine s'incarne dans le peuple, alors que la famille, elle, reste toujours plus ancrée dans la loi naturelle ou divine. Ces deux moments sont, dans la belle totalité, complémentaires. Mais l'action rompt cette unité immédiate. Tout le développement successif de la *Phénoménologie* vise à décrire les étapes qui permettront de recouvrer cette unité initiale perdue. Mais celle-ci sera fondamentalement différente, puisqu'enrichie des développements historiques.

Ce que vient occulter le déploiement de la personne abstraite, c'est le fait que la véritable individualité est celle du commun. Le commun, en effet, est substance et permanence, dont les individus sont les porteurs mortels. Certes, la totalité n'existe qu'à travers les individus, qui en sont la chair et la conscience agissante. Mais en retour, ceux-ci n'existent que parce que le commun les précède, les fait entrer, par la transmission et la formation, dans une communauté de sens, c'est-à-dire un monde humain à distance de l'animalité et de la nature, qui n'existe que d'être reconquête permanente de la socialité contre sa dissolution dans la naturalité³⁶². Hegel insiste sur cet aspect lorsqu'il réfléchit, à partir d'Antigone, à la façon dont la société se réapproprie la mort contre la nature.

« L'esprit, dit Hegel, est la vie éthique d'un peuple en tant qu'il est la vérité immédiate, -l'individu qui est un monde »³⁶³, il est « mode éthique vivant »³⁶⁴, il est le « point de départ de l'opération de tous »³⁶⁵ qui est leur condition d'existence et devrait être leur but. Mais, dans Antigone, l'esprit se scinde en loi humaine et loi divine. La conscience de soi trouve la puissance du savoir, mais devient ignorante de ce qu'elle fait : son savoir est donc trompeur³⁶⁶. Cette contradiction entre les puissances du savoir et de l'éthicité en soi s'avère destructrice de la belle totalité. L'humanité découvre l'action mais perd la substance éthique,

³⁶¹ *ibid.*, p. 324.

³⁶² Hegel s'oppose ici au rousseauisme, qui oppose l'être-dans-la-nature immédiatement bon à la culture mauvaise, mais aussi à la morale abstraite kantienne : sans un immédiat moral, sans un donné, la « décision est impossible ». Donc, pour qu'il y ait moralité, il doit toujours déjà y avoir un commun constitué. Voir Hyppolite, *op.cit.*, p. 325.

³⁶³ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (trad. Jean Hyppolite), tome II, Paris, Aubier, 1939, p. 12.

³⁶⁴ *ibid.*, p. 12.

³⁶⁵ *ibid.*, p. 10.

³⁶⁶ *ibid.*, p. 14.

ce qui la fait s'enfoncer dans « l'atomisme juridique »; il n'y a plus que « poussière d'individus », l'harmonie grecque s'est « enfoncée » dans le soi³⁶⁷.

Si l'État incarne la loi humaine comme opération consciente d'elle-même, c'est la famille qui incarne la simplicité et l'immédiateté de la loi divine. La famille, unie par l'amour, est le « pressentiment de l'esprit »³⁶⁸. Elle doit aussi enseigner la vertu à l'être singulier; et c'est à travers l'éducation que la famille réalise son but, qui est de produire un individu singulier capable de vivre dans l'universel. L'éducation n'est pas un « service destiné à produire le bonheur total de l'individu »³⁶⁹. Là où l'amour de la famille assure la reproduction de l'individu sensible, l'éducation s'assure de l'élever au-delà de cette simple reproduction affective et matérielle, pour le faire entrer dans le lien social comme singularité à part entière. L'individu vit alors, « travaille » pour l'universel et va jusqu'à mourir pour lui, par exemple à la guerre. Mais alors, le mouvement de l'individu vers l'être-pour-soi est interrompu, l'étant singulier s'arrête d'approfondir son rapport au monde. L'« être pour-soi qui est gagné est un autre que celui qui entrait dans le mouvement »³⁷⁰, il n'est plus celui du singulier.

La conscience du singulier se « désagrège »³⁷¹, se trouve dès lors « privée de consolation et de réconciliation en soi-même »³⁷². Il faut une médiation extérieure est nécessaire pour que la réconciliation advienne. C'est l'action des parents qui complète le mouvement abstrait de la nature qui arrache au singulier la conscience, qui « arrache le parent par le sang à la destruction » en prenant sur soi l'opération de la destruction. En se faisant la défenderesse de la loi divine, la famille soustrait la mort à la nature pour en faire

³⁶⁷ *ibid.*, p. 15, note (5) du traducteur Jean Hyppolite.

³⁶⁸ *ibid.*, p. 17, note (14) du traducteur Jean Hyppolite. Il en résulte qu'elle ne peut suffire à elle seule à fonder la moralité objective, ce qui rend problématique la réactualisation de la philosophie du droit d'Axel Honneth qui récuse les autres médiations au profit de l'amitié et de la famille. Voir la partie III.

³⁶⁹ *ibid.*, p. 19.

³⁷⁰ *ibid.*, p. 20.

³⁷¹ *ibid.*, p. 20.

³⁷² *ibid.*, p. 20.

une opération de l'esprit³⁷³. En d'autres termes, par elle, la société reprend le mort à la nature, et son être-pour-soi se trouve augmenté, en lieu et place du singulier ayant trépassé, par la consolidation du lien social que procure l'expérience du rituel mortuaire et du deuil, victoire des vivants sur la mort, ou plutôt, victoire de la société comme rapport social mis en forme de manière significative contre la naturalité immédiate et abstraite.

Dans la belle totalité grecque, l'esprit doit déjà prendre sur lui la mort. Cet exemple offre la forme paradigmatique d'un rapport appelé à définir l'ensemble des opérations de l'esprit : « Le problème fondamental de la Phénoménologie, souligne Hyppolite, était de savoir ce que l'esprit devait prendre sur soi. Rien paraît-il d'abord, tout sera-t-il montré finalement »³⁷⁴. En effet, de la même façon que l'opération de l'esprit triomphe de la mort en permettant au commun de se la réapproprier symboliquement, de même façon la société se construit comme ressaisie « spirituelle » et normative de rapports qui autrement seraient abandonnés à la naturalité immédiate. Cette naturalité n'est pas pour autant dépouillée de sensibilité ou d'expressivité, mais elle n'est pas encore conscience; la conscience, et surtout la conscience de soi, ne peuvent advenir que par la constitution d'un domaine de la socialité qui crée les conditions de possibilité de la conscience de soi de l'esprit d'un peuple, lequel est une expression, un moment, comme totalité locale, comme universel concret, de LA totalité, de l'Universel concret qu'est le monde.

La famille, comme lieu qui « pressent » l'esprit, vise l'adéquation de la « loi humaine » et de la « loi divine » ou « naturelle » par l'opération de la socialité qui prend la mort sur elle. L'histoire est le processus par lequel l'opération de la socialité, c'est-à-dire l'exercice de la liberté au sein d'une communauté et d'un lien social, « prend sur elle » un nombre de plus en plus grand d'opérations pour élever la naturalité au sens, pour socialiser le rapport à la nature et l'augmenter d'une signification commune.

Au final, l'exemple de la réappropriation de la mort par la famille donne le ton pour ce que sera le développement d'institutions symboliques et politiques (l'esprit objectif) qui prennent sur elles de rendre signifiant le rapport humain au monde. Si, au départ, en se

³⁷³ *ibid.*, p. 330.

³⁷⁴ *ibid.*, p. 330.

détachant de l'esprit immédiat, la loi humaine prend conscience de sa puissance comme certitude d'elle-même³⁷⁵, elle redécouvre progressivement par la suite un contenu qui n'est rien d'autre que celui imputé initialement à la « loi divine », que traduit encore la représentation de la religion, avant que la philosophie ne supprime ce besoin d'une mystification du rapport. L'esprit absolu ne supprime pas pour autant la médiation au profit de l'immédiateté : ce qui se révèle, c'est le contenu et le rôle de la loi humaine comme médiation qui reprend sur elle ce qui était imputé à la loi divine, qui réalise l'harmonie de l'opération des sujets et du sujet qu'est la communauté avec le monde.

Quand la loi humaine ressaisit en elle son propre rapport à la nature, alors la scission entre loi naturelle/divine et loi humaine est dépassée. La conscience devient conscience de soi comme conscience législatrice chargée de prendre soin du lien, des liens qui lui dictent des devoirs envers le monde, lesquels sont exprimés dans la loi humaine qui s'est substituée à la loi divine immédiate. L'action exercée par la famille par amour passe au second degré, elle devient action exercée réflexivement par le commun qui prend conscience de lui-même comme subjectivité-se-produisant-dans-le-monde, monde à respecter puisqu'il fournit, seul, comme donné, le critère susceptible d'informer le jugement et de donner son contenu à l'opération.

Même si elle est caractérisée principalement par la médiation de l'amour, la famille n'est pas pour autant limitée au sentiment naturel, elle est déjà un moment spirituel qui dépasse le naturel³⁷⁶. En elle, parce qu'elle donne un sens à la mort, « le genre transcende l'individu »³⁷⁷. C'est pourquoi la reconnaissance qui prévaut dans la famille n'est pas l'esprit effectif, « elle n'en est que le pressentiment et l'image »³⁷⁸, image qui trouve sa vérité dans un autre qu'elle et qui est la vie du commun. À elle seule, en effet, la famille ne suffit pas à fonder la socialité ou l'esprit objectif, elle est le « degré zéro » de la sortie de la naturalité,

³⁷⁵ Ce n'est pas encore le cas chez Créon qui adhère immédiatement à la loi humaine, tout comme Antigone adhère immédiatement à la loi divine : ils sont des « caractères » (Voir Hyppolite, *op.cit.*, p. 484). Mais la possibilité d'un recul réflexif ou délibératif est là.

³⁷⁶ *ibid.*, p. 331.

³⁷⁷ *ibid.*, p. 332. Cela annonce déjà l'être générique chez Feurbach et Marx.

³⁷⁸ *ibid.*, p. 333.

qui demande encore à être élevé à l'universalité pour qu'on puisse parler d'une Cité, puisque la reconnaissance y est encore « affectée d'un élément de naturalité »³⁷⁹, comme en font foi les inégalités qui y règnent encore.

Il y a, en somme, un pressentiment de l'esprit qui existe dans cette visée de réconciliation de l'opération humaine et de la loi naturelle. Tout le développement de l'esprit objectif retrace par la suite la libération des termes du rapport : la puissance du Soi certain de lui-même, puis le monde considéré comme extériorité ou Destin. Je me permets une ellipse sur les différentes étapes de ce développement³⁸⁰ pour reprendre le fil à partir du moment où Hegel, après avoir traité de la moralité kantienne, traite de la religion (plus précisément de l'art et de la religion, qui sont encore traités de manière conjointe) pour en venir à l'esprit absolu, et ceci afin de voir comment la médiation christique reprend, dans la représentation, le mouvement que l'on retrouve dans l'opération de la famille qui se réapproprie la mort dans l'immédiateté éthique; mais cette fois-ci, l'opération est faite du point de vue de la communauté, et résulte en la création d'institutions chargées de la mémoire (*Erinnerung*) de la tradition. L'étape suivante est celle où la loi humaine « reprend sur elle » ce mouvement de la médiation : alors la conscience de soi devient esprit conscient de lui-même, et auprès de lui-même dans son autre, c'est-à-dire dans l'objectivité du lien social éthique, exprimée comme contenu dans les médiations institutionnelles.

4.2.2 De la religion à l'esprit absolu

Pour Hegel, la religion est « une intuition de l'univers (Universum) »³⁸¹, un chemin expressif menant au sentiment de l'Absolu, et demeurant dans l'élément de la représentation, que la philosophie élèvera au savoir. Le contenu de la religion est vrai, mais il « apparaît à la

³⁷⁹ *ibid.*, p. 334.

³⁸⁰ Cela est du reste déjà explicité chez nombres de commentateurs, dont Hyppolite.

³⁸¹ *ibid.*, p. 513.

communauté religieuse comme un contenu étranger »³⁸². Il nous faut revenir pour rappeler ici comment, dans la figure de la « bonne conscience » l'assurance d'être en communication directe avec le divin est fournie par le langage de la conviction : mon action est bonne, je la dis bonne, et elle doit être reconnue comme telle. Notons par ailleurs que cette reconnaissance formelle ne dit rien sur le contenu de l'action : on sait seulement qu'elle doit être approuvée par un public critique.

Le langage de la conviction, du soi « qui se sait comme essence »³⁸³, est « l'être-là de l'esprit »³⁸⁴, la conscience de soi pour-les-autres. L'action devient devoir parce qu'elle est exprimée comme conviction, elle devient certitude morale. Mais celle-ci s'enferme dans l'écho de son propre discours. Le rapport religieux à l'essence, qui devrait être repris dans le « verbe de la communauté qui dit son propre esprit »³⁸⁵ tombe sur des oreilles murées³⁸⁶, et la belle âme n'échange plus qu'avec elle-même, elle est conscience malheureuse à qui « manque la force pour s'aliéner, la force de se faire soi-même une chose et de supporter l'être »³⁸⁷. Elle est cette pureté qui a peur de se souiller dans l'action. Incapable de se retrouver dans le monde différencié, elle devient conscience du vide, « cœur dur »³⁸⁸ qui repousse de soi la communauté.

Par là, par contre, sont déjà posées les bases de la certitude de soi de l'esprit : celui-ci en vient à se voir dans le résultat de sa propre opération, comme être pour-soi. Dans la religion naturelle, la religion des artisans égyptiens qui vénèrent des dieux-animaux et le soleil, le travailleur dépasse la stricte forme animale pour y mêler la pensée; l'œuvre qui vit en face de lui devient le « hiéroglyphe d'une autre signification, c'est-à-dire d'une

³⁸² *ibid.*, p. 514.

³⁸³ Hegel, *phénoménologie*, *op.cit.*, p. 185.

³⁸⁴ *ibid.*, p. 184.

³⁸⁵ *ibid.*, p. 188.

³⁸⁶ Elle pensait trouver la communauté, elle ne trouve que d'autres singuliers qui disent des devoirs différents. C'est pourquoi elle se met à chercher et à dénoncer partout l'hypocrisie et à distribuer les condamnations à la ronde, comme conscience jugeante.

³⁸⁷ *ibid.*, p. 189.

³⁸⁸ *ibid.*, p. 196.

pensée »³⁸⁹. C'est le début de l'art conscient de lui-même, mais il lui « manque le langage, l'élément dans lequel est présent le sens même qui le remplit »³⁹⁰.

L'artisan qui donne à ses œuvres figure humaine prend progressivement conscience de son travail, et devient, dans la religion esthétique (l'esprit grec), « travailleur spirituel »³⁹¹. Son opération langagière produit des œuvres dont le sens renvoie à une cohabitation harmonieuse de l'esprit avec la nature. Avec Antigone, nous voyons plutôt le soi se replier en lui-même. L'esprit, qui unissait en les médiatisant le soi à la substance du peuple se réfugie dans la singularité. Alors le soi, « qui a perdu son essence, la recrée par l'art. L'art est donc mémoire, intériorisation (*Errinerung*) »³⁹².

Ce n'est que plus tard que l'esprit dépassera cette figure; alors, c'est la figure du Christ qui se substituera à celle de l'œuvre d'art, que l'œuvre produite et le concept se révéleront la même chose à travers la médiation de la communauté dont la substance est conservée dans le souvenir de celui qui a été comme chair, mais qui est mort, et revit comme esprit dans la mémoire commune. En dépassant la forme qui demeure strictement dans la représentation, l'esprit se révèle comme mémoire de ses propres opérations passées : « Objective Spirit is the organized preservation of social memory (or “tradition”) »³⁹³.

Dans la religion absolue, la figure du Christ est celle dans laquelle l'esprit n'est pas prêté par le soi à l'être-là. Ce n'est pas la conscience qui « rassemble [...] au dedans de soi la pensée de Dieu avec l'être-là »³⁹⁴. Dans l'incarnation « l'essence vient à être sue comme esprit »³⁹⁵, la substance comme sujet, le Dieu fait homme, la matière identique à l'esprit. L'esprit se révèle alors être immédiatement universel, à la fois créateur et créé dans le Fils révélé : « Être selon son concept de Révélé, telle est donc l'authentique figure de

³⁸⁹ *ibid.*, p. 220.

³⁹⁰ *ibid.*, p. 220.

³⁹¹ *ibid.*, p. 223.

³⁹² *ibid.*, p. 225. Note (10) du traducteur Hyppolite.

³⁹³ H.S. Harris, *Hegel : Phenomenology and system*, Indianapolis, Hackett, 1995, p. 62.

³⁹⁴ Hegel, *phénoménologie*, *op.cit.*, p. 266.

³⁹⁵ *ibid.*, p. 266.

l'esprit »³⁹⁶. L'essence est vue, entendue « comme une conscience de soi dans l'élément de l'être »³⁹⁷. Alors le soi, l'esprit singulier, découvre l'intuition de l'unité de sa nature avec la nature divine³⁹⁸, mais ce savoir ne lui appartient pas uniquement : il est savoir de la communauté (l'Église chrétienne), représentation mise en partage.

La mort de Jésus est sa mort sensible, mais elle est en même temps la naissance de la conscience de soi comme spirituelle. Mort dans le monde sensible, le Christ est né dans l'esprit, et l'esprit naît à lui-même comme conscience de soi. Le souvenir de la mort du Christ, comme tradition vécue dans le « passé et l'éloignement » permet la médiation universelle de l'immédiat sous une forme « imparfaite », celle de la représentation³⁹⁹. Ici, la « transfiguration du Christ » joue le même rôle que la réappropriation de la mort par la famille dans la belle totalité grecque ; au sens où la mort de l'individu sensible devient vie spirituelle de la communauté : « La mort n'est plus ce qu'elle signifie immédiatement, le non-être de cette entité singulière, elle est transfigurée en l'universalité de l'esprit qui vit dans sa communauté, en elle chaque jour meurt et ressuscite⁴⁰⁰ ». La « mort du médiateur » est la naissance même de la médiation⁴⁰¹. L'esprit de la communauté sait maintenant que les consciences ne sont pas séparées, qu'elles sont unies entre elles et avec l'objectivité, mais elle ne le sont que parce qu'elles se souviennent du Dieu-homme qui les lie en esprit, à travers la représentation et la recollection (*Erinnerung*).

Le souvenir de Jésus, « the spirit of the God who died on the cross »⁴⁰², outre d'en appeler au dépassement de l'hypocrisie mutuelle par le pardon, installe dans la parole des mécanismes de réciprocité qui disent aux consciences individuelles leur identité dans la médiation : « God [appears] as the mediating "Spirit" who establishes the bond of linguistic

³⁹⁶ *ibid.*, p. 267.

³⁹⁷ *ibid.*, p. 268.

³⁹⁸ *ibid.*, p. 267.

³⁹⁹ *ibid.*, p. 270.

⁴⁰⁰ *ibid.*, p. 286.

⁴⁰¹ *ibid.*, p. 287.

⁴⁰² Harris, *op.cit.*, p. 79.

communication between finite selves »⁴⁰³. La communion dans la famille, que consolidaient l'action de réappropriation de la mort, est instaurée pour la société entière⁴⁰⁴ par la réappropriation collective d'une mort sensible dans sa subsistance spirituelle, laquelle offre le tissu représentatif permettant d'établir des mécanismes de réciprocité qui brisent l'isolement des singuliers atomisés.

Il ne s'agit pas de dire que le sensible est aboli, bien sûr. Seulement, il est ressaisi « spirituellement », non pas par le seul sujet individuel, mais par le commun, qui est le véritable sujet, non plus seulement à travers l'intervention amoureuse de la famille, mais à travers l'existence d'une communauté regroupée autour d'une institution chargée du maintien de la tradition et de la mémoire de la représentation de la mort du Christ: l'Église. Ce schéma donne la forme de ce que sera l'esprit absolu, par-delà l'aliénation religieuse : à la fois objet d'un processus de complexification du sensible naturel comme spiritualisation de la substance, mais aussi sujet de ce processus comme substantialisation du spirituel, comme substance-sujet. Derrière Jésus s'annonce le Logos conscient de lui-même : l'esprit.

Le récit religieux est une façon de représenter la nécessité de l'autodifférenciation de la substance-sujet (« self-othering ») et le fait que le monde ne peut qu'exister pour le sujet⁴⁰⁵. De même, la chute représente la nécessité du passage à travers la nature déchue comme esprit encore imparfait. La résurrection du Christ représente la réconciliation de la naissance et de la mort au sein d'une communauté de pardon entre les vivants et les morts⁴⁰⁶. Cette communauté qui reconnaît son identité dans la figure du Sauveur, peut dire qu'elle est la même chose que Dieu, que le Logos, mais elle ne peut pas comprendre pleinement la portée d'une telle affirmation : « This community can say that God always was the Logos and the Logos always was human, but it cannot comprehend what it says »⁴⁰⁷.

⁴⁰³ *ibid.*, p. 80.

⁴⁰⁴ *ibid.*

⁴⁰⁵ *ibid.*, p. 90.

⁴⁰⁶ *ibid.*

⁴⁰⁷ *ibid.*

Ces images, qui relatent les interactions de l'histoire humaine et de l'histoire divine, contiennent un contenu vrai, mais qui n'est pas porté à la conscience de soi de la communauté, qui vit toujours dans la Foi⁴⁰⁸. Mais cette image a révélé, selon Harris, un acteur (mover), un mouvement et un médium ou substance dans laquelle se produit le mouvement⁴⁰⁹. L'acteur est le soi, le mouvement est celui de la crucifixion; le médium est la communauté de Raison (community of Reason)⁴¹⁰.

En d'autres termes, ce qui « sauve » le sujet de la vacuité n'est pas l'intervention future d'une transcendance extra-mondaine, ni la moralité abstraite que se donne la volonté à distance de la nature, mais bien le fait d'être membre d'une communauté qui peut dire une loi humaine qui soit en adéquation avec les différentes manifestations d'effectivité que l'on trouve dans les figures historique de l'esprit objectif, et qui ne sont rien d'autre que différentes façons d'organiser le rapport de l'opération humaine individuelle et collective à l'aulne d'une vie bonne respectueuse d'une nature maintenue, mais en même temps supprimée, c'est le sens de l'*Aufhebung*, parce que spiritualisée.

La moralité n'est donc pas opposée à l'inclination naturelle, elle est l'inclination naturelle éduquée par la loi commune, laquelle est dite et sue parce qu'elle rappelle avec justesse les conditions de maintien dans l'existence de ses propres conditions de possibilité, les jalons qui ont permis son être-devenu et qui le font ressusciter à chaque jour.

Le soi, qui s'apparaît initialement comme « pure pensée » arrive à terme à la compréhension du Tout au sein duquel il existe comme conscience⁴¹¹. Ce qui s'est développé dans le temps, comme figures de l'esprit objectif, révèle les liens nécessaires sans lesquels la conscience est vacuité ou néant, ravalée par la nuit de l'indifférencié où « toutes les vaches sont noires »⁴¹². De même, l'esprit ne pouvait pas escamoter cette étape nécessaire à travers

⁴⁰⁸ *ibid.*, p. 91.

⁴⁰⁹ *ibid.*, p. 91.

⁴¹⁰ *ibid.*, p. 91.

⁴¹¹ *ibid.*, p. 94.

⁴¹² *ibid.*, p. 95.

laquelle il s'est aliéné dans la Nature sans esprit⁴¹³. Si notre expérience sensible est déjà l'expérience de la liberté (« already the experience of freedom »⁴¹⁴), la *Phénoménologie* raconte le parcours ou la recollection (*Errinerung*) de la liberté humaine dans l'histoire (« the moving record of human freedom in history »⁴¹⁵) à travers les différentes évolutions de l'esprit objectif, un récit formulé par le philosophe pour la communauté⁴¹⁶.

Le passage de l'esprit objectif à l'esprit absolu, comme le souligne H. S. Harris, montre comment la liberté n'est pas seulement un idéal abstrait, mais le produit d'une expérience réelle dans des conditions concrètes⁴¹⁷. Mais alors, nous sommes arrivés à la Logique, et il n'est plus besoin de l'armature chrétienne ou théologique pour en comprendre la pertinence :

When we present the logic to the student now, we do not need the theological underpinning at all. We have only to make sure that she understands that she is studying the structure of the community of which she already is a rational member, with the object of becoming more completely self-conscious in her membership⁴¹⁸.

Ce savoir permet en retour de préserver ce qui, dans l'esprit objectif, garantit la vie de la communauté⁴¹⁹, ce qui est reconnu comme faisant autorité⁴²⁰ pour la reproduction de la société. Dans cette perspective, T. Pinkard définit l'esprit absolu comme une auto-réflexivité (self-reflection) exercée sur l'esprit objectif : « a given community's reflection on its essential self-identity and its highest interest through the historical practices and institutions

⁴¹³ *ibid.*, p. 95.

⁴¹⁴ *ibid.*, p. 95.

⁴¹⁵ *ibid.*, p. 91.

⁴¹⁶ *ibid.*, p. 102.

⁴¹⁷ *ibid.*, p. 96.

⁴¹⁸ *ibid.*, p. 103.

⁴¹⁹ *ibid.*, p. 104. Selon Harris (p. 107), le fait que l'universel d'une communauté ait pu être abstrait n'est pas un motif pour ne plus penser l'universalité, mais une invitation à élargir l'idée de communauté jusqu'à un véritable « Absolu ».

⁴²⁰ Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The sociality of reason*, Cambridge, Cambridge university press, 2005, p. 221.

of art, religion and philosophy »⁴²¹. Il s'agit de déterminer ce qui « nous inscrit dans l'appartenance à un Sens qui nous dépasse et que nous avons reconnu comme ce que Hegel nomme “le Logique” (*das Logische*) »⁴²². Le logique n'est pas une vérité logée dans quelque arrière-monde, mais la forme nécessaire du développement du concept dans le mouvement de son autodifférenciation, le Tout, non comme substance englobante chez Spinoza, mais comme « l'essence s'accomplissant par son développement »⁴²³. C'est ce qu'intuitionne l'art, ce que représente la religion, mais ce que seule sait la communauté consciente d'elle-même comme esprit absolu.

Selon T. Pinkard, l'esprit absolu est l'aboutissement, d'un processus de réflexion historique sur les structures de la pratique sociale, c'est-à-dire sur les formes de légitimations collectives qui déterminent ce qui fait autorité pour le commun, et qui s'exprime dans ses institutions et pratiques (l'art, par exemple). À un certain point, ce processus produit des institutions autoréflexives⁴²⁴. Une fois que la raison individuelle se met à questionner l'immédiateté normative de la belle totalité, une fois que la substance devient sujet, l'histoire sort de la simple chronologie pour entrer dans une téléologie qui n'est pas déterminée par un développement ou une loi causale prédéterminés (ceci doit nécessairement arriver à tel moment, à cause de tel facteur, par exemple, le Christianisme devait nécessairement suivre le monde romain), mais plutôt par une succession de contradictions déterminées au plan conceptuel.

Par exemple, un ensemble de raisons faisant autorité dans une forme sociale ne peut pas résister aux exigences de légitimation de la raison parvenue à un certain état de développement, et produit un autre récit, lequel aura de nouvelles failles, qui prêteront le flanc à une critique et à un dépassement par des récits qui conviendront mieux à la conscience. Ce parcours ne peut s'achever tant que la raison, qui est la source instituante de ces représentations, ne se découvre pas comme telle. Le chemin qui mène jusque là est

⁴²¹ *ibid.*, p. 221.

⁴²² Mabillet, cheminer avec Hegel, *op. cit.*, p. 167.

⁴²³ *ibid.*

⁴²⁴ Pinkard, *op.cit.*, p. 221.

contingent, mais le « ver est dans la pomme » dès que l'esprit fini se met à exiger des comptes des structures qui médiatisent la pratique sociale.

Selon T. Pinkard, une forme de vie ou une forme sociale atteint donc le stade de l'esprit lorsqu'elle développe des institutions et pratiques réflexives sur ce à quoi elle accorde une valeur comme « essence » faisant autorité⁴²⁵. Les êtres humains sont mortels, bien sûr, ils sont des êtres qui font partie de la nature, mais ils trouvent leur vérité dans un sens partagé en commun, « a social space, in their symbolic and cultural world »⁴²⁶. Ces représentations sont des ressaisies symboliques de liens qui existent « conceptuellement » entre des êtres⁴²⁷. La représentation religieuse dépasse l'hypocrisie des « belles âmes » et crée un modèle de reconnaissance réciproque autour de raisons communes d'habiter le monde. Le discours religieux a donc un rôle formatif en ce qu'il produit des consciences capables de développer ensuite une réflexivité séculière de la communauté⁴²⁸. La société peut alors reconstruire rationnellement son identité sous la forme d'une recollection du parcours et des conditions qui l'ont rendu possible : (“coming to terms with who we are”)⁴²⁹. C'est-à-dire qu'elle est appelée à accorder de la valeur à des choses qui sont pour elle absolues ou sacrées, c'est-à-dire des façons d'entrer en rapport avec des sujets ou des objets qui ne peuvent pas être transgressés ou niés dans leur dignité, leur valeur intrinsèque sans que cela ne menace l'intégrité de la communauté et de son rapport au monde :

The divine (the sacred) is that which we see as the “ground” of everything and as such having a value that transcends all other more relative values. The sacred is what counts for us as having an “absolute” value that is also incommensurable with other

⁴²⁵ *ibid.* p. 221.

⁴²⁶ *ibid.* p. 222.

⁴²⁷ *ibid.* p. 223. Cela ne veut pas dire que lorsqu'on quitte la représentation religieuse, il n'y a plus de représentation symbolique : le symbolique est seulement alors en adéquation avec le concept, autant dire avec le *Logos*, qui s'est découvert comme production, par une communauté, de raisons faisant autorité et compatibles avec le développement effectif de l'être-advenu, condition de possibilité de sa propre énonciation, liberté-monde.

⁴²⁸ *ibid.* p. 224.

⁴²⁹ *ibid.* p. 225.

values. It is that to which Kant was alluding when he said of rational beings that they had “dignity”, not a « price »⁴³⁰.

En ce sens, dit T. Pinkard, la religion représente une sorte d’activité théorique tronquée⁴³¹, qui attribue aux choses un caractère sacré fondé sur la présence d’une entité extra-mondaine qui est une hypostase de l’activité instituante. Dieu n’est plus alors une essence cachée par-delà les apparences, dans un arrière-monde, mais il est présent au monde comme activité vivante de la communauté humaine⁴³². Mais alors « Dieu » se confond avec l’activité spirituelle des communautés dans le monde. Le sacré n’a donc pas nécessairement une connotation théologique (« not intrinsically tied to theistic conceptions »⁴³³) : il est plutôt une façon de valoriser des liens et des rapports qui est le produit d’une réflexion sur ce que nous sommes devenus : « who we have come to be and why certain things must count for us as having such sacrosanct value given who we have come to be (...) »⁴³⁴. Le sacré est donc ce qui est appelé à être valorisé collectivement indépendamment de mon désir subjectif, ou plutôt, auquel le désir subjectif doit accepter de se subordonner ou auquel il doit être formé pour reconnaître ce qui a de la valeur.

La nature était muette, marquée par l’absence de valeur. La présence humaine au monde introduit la possibilité de valoriser ou de dévaloriser normativement les êtres, les choses, les rapports⁴³⁵. La *Phénoménologie* retrace le parcours qui mène cette possibilité de valorisation normative et expressive à la conscience d’elle-même, à la réflexivité. La nature et l’opération subjective sont donc médiatisées par l’existence de structures de la pratique sociale qui font autorité et rappellent ce qui a de la valeur « sacrée » du fait d’avoir été et d’avoir été transmis. Bien sûr, une communauté peut choisir de ne plus valoriser une partie de cet héritage, mais elle ne peut pas se livrer à ce genre de jugement sans en reconnaître

⁴³⁰ *ibid.* p. 254.

⁴³¹ *ibid.* p. 225.

⁴³² *ibid.* p. 253.

⁴³³ *ibid.* p. 255.

⁴³⁴ *ibid.*

⁴³⁵ *ibid.*

d'abord la prétention à l'autorité qui l'appelle à être reconduite. Autrement, elle sombre dans le relativisme des valeurs.

Ainsi, si les individus singuliers sont mortels, l'esprit vit dans la communauté à travers un ensemble de représentations symboliques et d'institutions structurant la pratique sociale, sous-tendues par une façon de valoriser les choses et d'en considérer certaines comme « sacrés » (au sens laïque), c'est-à-dire faisant autorité. Mais alors, l'activité humaine se confond avec le divin, la communauté avec le royaume de Dieu, puisque le divin est présent dans la communauté :

The Christian teaching that "The kingdom is upon us" is the representation (*Vorstellung*) of the idea that the divine is now to be taken as identical with self-conscious spirit, with the human community coming to an understanding that it must take its own rational self-conscious life as absolute, as having intrinsic value »⁴³⁶.

La vie humaine et l'exercice de la libre raison ont une valeur intrinsèque, et ne peuvent pas être traités n'importe comment. Elles ont cette valeur non seulement comme libre activité de l'esprit, mais parce qu'elles sont le produit du développement et de la différenciation de l'être, et qu'elles sont capables d'effectuer la recollection de ce processus et de lui attribuer de la valeur, tant à ses ancrages dans la nature qu'à la succession de formes sociales contradictoires qui ont tissé son histoire, d'être consciente d'où elle vient et de ce qu'elle est devenue, et de lui accorder de la valeur. La société est donc valeur accordée à la mémoire par-delà la mort des singuliers, et mémoire de la valeur de ce qui a survécu aux morts particulières ; elle est le produit du raffinement des formes de représentation sociale et de conscience qui lui sont liées :

The sacrosanct character of communal, rational, self-conscious human life is the result of the history of the accounts that the human community has given of what is authoritative for us and the way in which those accounts have undermined themselves and thus necessitated other accounts⁴³⁷.

⁴³⁶ *ibid.* p. 256.

⁴³⁷ *ibid.* p. 257.

Certaines pratiques deviennent elles-mêmes des institutions « sacrées », dans la mesure où elles sont des conditions de possibilité de l'exercice de la volonté libre à l'égard des fins qui soit au même moment respectueuse des formes⁴³⁸. Alors, la loi humaine est devenue la loi divine, ou encore, la loi divine est devenue la loi humaine et l'activité de l'esprit. L'être naturel de l'homme est donc ressaisi sous une forme culturelle et symbolique, laquelle dit ce qui a de la valeur et ce qui n'en a pas.

La philosophie émerge de là comme autoréflexivité d'une communauté⁴³⁹. Puisque, comme le dit Hegel, l'Absolu est ce qui n'a pas besoin de quelque chose d'extérieur à soi, qui se médiatise lui-même⁴⁴⁰, on peut dire avec Pinkard que la communauté humaine qui assume réflexivement son monde hérité est la réalisation de la substance-sujet. L'approche de Pinkard a le mérite de montrer que l'Absolu n'est pas quelque abstraction théologique, ni une idée métaphysique « extérieure », mais la réalisation concrète de l'unité du spirituel et du naturel au sein du rapport social, laquelle retient du moment religieux son aspect formateur, tout en dépassant son aspect mystifiant. La « réconciliation » devient donc une affaire pratique :

Hegel argues that the kind of account that is needed for this type of reconciliation to occur has to do with the way in which the kind of social action necessary for the construction and sustainability of modern life must be united with a certain way of thinking about that life that is continuous with those actions if that form of life is to be able to give a coherent and sustainable account of itself. [...] reconciliation is a practical affair that is accomplished not purely by thinking about it but in terms of the way in which the modern form of life has taken on a certain institutional form⁴⁴¹.

Cette lecture permet de dépasser la dichotomie facile qui prétend qu'Hegel résoudrait uniquement les contradictions « en pensée » alors que Marx les résoudrait en pratique. Elle montre le caractère pratique de l'hégélianisme, qui est un appel à l'institution d'une forme sociale rationnelle, c'est-à-dire cohérente avec 1) la réalisation de l'autonomie individuelle

⁴³⁸ *ibid.*, p. 257.

⁴³⁹ *ibid.*, p. 261.

⁴⁴⁰ *ibid.*, p. 262.

⁴⁴¹ *ibid.*, p. 264.

kantienne au sein d'une communauté réflexive et avec 2) l'institutionnalisation de « raisons faisant autorité », capables de lier de manière cohérente et soutenable l'opération de la liberté individuelle et collective au maintien dans l'existence des formes ontologiques naturelles et sociales qui la rendent possible.

La vie n'est pas donnée : elle est le produit d'une genèse inscrite dans les pratiques langagières et institutionnelles. La tâche de la raison est de les re-collectionner : « [they must be] rationally reconstructed to see if they can indeed affirm for us our sense of who we are »⁴⁴². Comme l'explique T. Pinkard, la vérité de nos propositions normatives ne peut pas être vérifiée par un report sur la « réalité » immédiate, puisqu'elles ne sont vraies qu'à l'intérieur de l'espace social normatif qui constitue pour nous la réalité. Autant dire qu'à l'extérieure de cette objectivation normative, il n'y a pas de réalité, tout au plus une nature vide et sans valeur (valueless)⁴⁴³. C'est parce que les formes sociales antérieures ne sont pas parvenues à organiser un rapport qui ménage à la fois une place à la liberté et à la conscience de la valeur de la nature, du rapport social et de l'histoire, qu'elles ont été dépassées par des formes ayant la prétention d'incarner « l'histoire comprise » (*begriffne Geschichte*)⁴⁴⁴. Celles-ci ne sont pas l'aboutissement de l'histoire, mais son véritable commencement : « Dialectic does not end in absolute knowing; it begins with the task of renewing itself »⁴⁴⁵.

∴

Nous pouvons conclure cette section sur la Phénoménologie de l'esprit en disant que là où la *Philosophie du droit* esquissait la morale objective et l'État rationnel, la *Phénoménologie* relate le parcours des différentes contradictions déterminées entre formes sociales et institutionnelles qui devaient mener à la reconnaissance de l'importance de l'autonomie rationnelle et de sa dépendance envers un esprit objectif institutionnel qui est la médiation du commun rappelant l'opération de la liberté à ses origines, et réalisant l'unité de

⁴⁴² *ibid.*, p. 265.

⁴⁴³ Il ne s'agit pas de dire que la nature n'a pas de valeur intrinsèque, mais plutôt que personne n'est là pour la reconnaître et la valoriser.

⁴⁴⁴ *ibid.*, p. 268.

⁴⁴⁵ *ibid.*

la substance et de la subjectivité, la substance-sujet, c'est-à-dire l'esprit absolu. L'esprit absolu est l'autoréflexivité du monde sur lui-même au sein d'une communauté libre et rationnelle. Il pose donc comme telos la réalisation d'une forme de vie instituée qui puisse à la fois réaliser et maintenir l'autonomie et la mémoire des développements qui l'ont rendue possible, c'est-à-dire le respect des formes ontologiques du monde naturel et des formes sociales-culturelles qui donnent sens à l'expérience humaine et sont ses conditions de possibilité. Tant que ces conditions institutionnelles ne sont pas réalisées, les formes sociales et les formes naturelles, ne seront pas reconnues à leur juste valeur, et l'opération de la liberté ne pourra qu'être minée de contradictions conduisant à des transgressions qui menacent l'existence du lien social communautaire et l'intégrité de la nature. Cela ne supprime aucunement la contingence; au contraire, voilà bien le plus tragique de l'affaire : rien n'assure que cette réconciliation ne vienne, puisque cela suppose un dépassement des contradictions propres à la modernité et à son dévoiement postmoderne, laquelle est loin d'être à l'horizon.

Dans l'opération de la famille qui spiritualise la mort, puis dans l'élargissement de ce rapport à toute la communauté par la mort de l'homme-dieu, on assiste à une double formation de la conscience et de la forme de la communauté qui la rend capable de réaliser l'esprit sur terre, c'est-à-dire une auto-législation respectueuse de la substance. Le moment institutionnel est primordial dans la réalisation de cette communauté réflexive : l'esprit absolu est l'esprit objectif ressaisi consciemment dans l'opération de la conscience, devenue conscience de soi, et dans l'opération de la communauté, qui est le véritable soi qui se maintient dans la permanence par-delà la mort des singularités accidentelles. C'est à cette dialectique allant de la conscience encore ensommeillée jusqu'à l'absolu que nous allons maintenant nous consacrer à travers un survol de la *Philosophie de l'Esprit* de l'Encyclopédie.

4.3 L'éveil de la conscience dans la Philosophie de l'Esprit

Si, pour des raisons qui tiennent à l'esprit du temps, on lit beaucoup l'histoire comme un processus de désenchantement ayant produit le sujet de la dérégulation, la personnalité libre et infinie devenue nihiliste à force de voir ses certitudes s'effondrer, on peut dire que la démarche de Hegel est exactement à l'inverse : une lecture de l'histoire comme produisant une personnalité libre et infinie qui devrait à terme se reconnaître dans l'objectivité sociale, et d'avoir l'humilité de dépasser l'arbitraire formel pour admettre qu'en face du moment de la liberté, il y a ce moment tout aussi fondamental des rapports sociaux objectifs, qui sont sa propre présupposition. Toute l'histoire n'a donc pas comme *telos* d'éventer les mystifications transcendantes qui éloignent supposément l'individu de la « vérité » de son solipsisme.

Au contraire, l'étude de l'histoire tend à montrer le caractère parcellaire et tronqué d'une telle représentation subjectiviste du monde; tout l'exercice vise à montrer que la subjectivité a comme sa présupposition une totalité où, depuis sa naturalité immédiate, elle est élevée à la conscience par l'inclusion dans une communauté structurée par un langage, des institutions et des normes qui spiritualisent son rapport à sa propre corporéité, éduque sa sensation jusqu'à la conscience de soi, puis sa conscience de soi à la reconnaissance des liens qui la rattachent à la nature, à la société, aux autres dans l'interdépendance et la solidarité organique (au sens sociologique du terme). C'est, en tout cas, ce à quoi devrait éduquer le rapport social; mais des formes aliénées de la conscience, comme l'a montré l'étude de la Phénoménologie de l'Esprit, l'arrêtent en chemin et enferment la conscience dans des variantes représentationnelles fausses qui travestissent ce que devrait être le rapport au monde. Cela ne veut pas pour autant dire que la vérité se trouve par-delà la représentation : au contraire, elle n'est possible qu'à travers la recherche d'une reconnaissance du monde qui vise une représentation du monde rendant justice aux liens et « connexions » qui lient les moments de la totalité.

La philosophie du droit part du droit abstrait ou du droit naturel, la représentation ou forme de conscience issue de l'*Aufklärung*. Elle reconnaît l'importance de la dimension juridique et institutionnelle du rapport aux autres, mais cherche à montrer qu'en demeurant à

ce stade, la société ne peut que sombrer dans un légalisme formel qui risque de la détruire et de la soumettre à la logique de concurrence qui règne dans la société civile. C'est pourquoi la *Philosophie du droit* retrace les médiations qui encadrent le droit abstrait, jusqu'à ce que l'immédiateté de celui-ci soit réintégrée dans un rapport social médiatisée qui inscrit l'individu dans un rapport social analogue à celui qui règne dans l'amour de la famille, mais où l'individu est aussi reconnu comme sujet de plein droit, et où l'amour est remplacé par le respect réfléchi d'une loi, elle-même considérée comme valable parce qu'incarnant des coutumes éthiques qui expriment normativement une certaine justesse du rapport au monde tel qu'il a été façonné par les détours de l'Histoire, lesquels sont le développement de l'esprit.

Dans l'étude de la *Phénoménologie*, nous avons vu comment la totalité sociale était une conquête du rapport culturel et spirituel sur la nature immédiate, et comment ce rapport, initialement pris en charge dans la famille, a été étendu à l'ensemble de la société à travers le récit de l'incarnation christique, lequel rend possible, à titre de médiation la communauté institutionnelle soudée par le souvenir de la réconciliation entre la pensée et l'être. La philosophie, a-t-on ensuite remarqué, est la ressaisie réflexive de ce rapport constitutif ; elle est la reconnaissance des médiations produites social-historiquement qui sont le contenu qui arrache la subjectivité à son formalisme.

Dans cette section, je veux m'intéresser à la *Philosophie de l'Esprit* de l'Encyclopédie. À travers un bref survol, je me propose de réinscrire l'esprit objectif (dont nous savons déjà qu'il est une facette de la *Phénoménologie*, un passage obligé qui mène vers l'esprit absolu, puisqu'il est l'un de ses moments) à sa place entre esprit subjectif et esprit absolu, en m'intéressant particulièrement à la genèse de la conscience dans l'anthropologie et la psychologie. Je procède en quelque sorte de manière inverse : partant de la morale abstraite, je l'ai réinscrite dans l'esprit objectif (la *Philosophie du droit*), puis j'ai montré comment, sociologiquement, l'esprit objectif est une conquête de la société contre la nature devant mener à la réflexivité des sociétés dans leur rapport au monde. Il s'agit plutôt ici de partir de la conscience singulière pour voir comment elle est arrachée à la naturalité et élevée jusqu'à participer de la réflexivité commune. Alors, nous aurons bouclé la boucle, et, partis du sujet de la moralité et du droit abstrait, nous aurons retrouvé la substance-sujet. À la

conception solipsiste et libérale de l'individu délié, porteur de droit abstraits, sujet de la moralité abstraite, nous verrons que Hegel oppose un appel à reconnaître la dépendance et l'ancrage de toute subjectivité dans un tissu d'interrelations et de connexions au sein d'une totalité sociétale, d'un monde humain bâti à distance de la nature, dans la subsistance et la permanence de la culture, et à travers la réflexivité de la société sur les moments de son développement qui forment sa substance.

La *Philosophie de l'Esprit* étudie l'Esprit dans sa libération (*Befreiung*)⁴⁴⁶. L'essence de l'esprit est la liberté, non pas comme état mais comme acte ou processus. L'Esprit se libère en s'aliénant, en s'extériorisant sous la forme du monde objectif. L'Esprit trouve « devant soi un monde comme présupposé »⁴⁴⁷, d'abord le monde de la nature⁴⁴⁸, puis cette « seconde nature » qu'est la société. L'Esprit se découvre ainsi comme « un objet devenant un sujet »⁴⁴⁹. Au départ, il considère le monde comme le résultat de son pur acte de poser. Mais il le découvre bien vite comme son propre présupposé, comme l'incarnation finie qui, seule, lui permet de prendre conscience de lui-même :

Le deuxième degré de la manifestation de l'esprit n'est plus de l'ordre du "trouver devant" mais de "l'engendrer". Le monde n'est pas un objet rencontré ou reçu, (Esprit ← Monde), mais est un produit de l'esprit même (Esprit → Monde). L'esprit qui engendre un monde n'est plus esprit subjectif, mais esprit objectif, objectivation de l'esprit ou esprit objectivé ("mondanisé")⁴⁵⁰.

L'esprit « engendre » un monde dans lequel il trouve les conditions de possibilité de son propre advenir comme liberté incarnée, comme infini capable de se découvrir dans le fini. L'esprit s'éveille du sommeil où il était encore entremêlé avec la nature muette et se découvre comme sujet de la sensation, comme sujet de la sensibilité d'une corporéité singulière. Progressivement, il découvre un monde extérieur qu'il est d'abord tenté, comme

⁴⁴⁶ Mabile, cheminer avec Hegel, *op. cit.*, p. 76. Toute cette section reprend les principaux aspects de la présentation lumineuse de Bernard Mabile.

⁴⁴⁷ *ibid.*, p. 76.

⁴⁴⁸ Voir le §381 dans Hegel, philosophie de l'esprit, *op. cit.*, p. 178.

⁴⁴⁹ Mabile, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁵⁰ *ibid.*, p. 78.

esprit subjectif, de considérer comme le pur produit de son imagination. Plus tard, il découvre l'esprit objectif comme monde constitué et se perd en lui. Ce n'est qu'en se comprenant comme incarnation particulière de l'esprit absolu que l'esprit subjectif reconnaît dans l'esprit objectif l'Autre qui l'a constitué en l'élevant au-delà de la naturalité dans le mouvement suivant : (Esprit (indifférencié) → Nature → Esprit subjectif (âme, conscience, conscience de soi) ↔ Esprit objectif (culture et institutions normatives)/développement historique= Esprit Absolu).

C'est pourquoi « la liberté ne peut se conquérir à distance du monde, mais en s'engageant dans le monde pour s'y inscrire »⁴⁵¹ : elle y trouve cette « seconde nature » (l'esprit objectif, la culture : institutions, œuvres (*Kultur*) et processus de formation (*Bildung*)), qui lui permet de s'élever au-delà de l'immédiateté naturelle. Le temps « devient histoire dans l'exacte mesure où la naturalité du temps se spiritualise, autrement dit dans la mesure où la liberté y devient effective »⁴⁵². On peut donc lire la *Philosophie de l'esprit* comme décrivant le processus par lequel la Nature s'aliène pour devenir Âme, puis Conscience, puis Esprit en soi et pour soi, donc Absolu. L'esprit subjectif doit découvrir dans l'esprit objectif les déterminations et institutions qui lui donnent un contenu, produit dans l'expérience de la durée, qui lui dit la nécessité de certaines normes, rapports et modes d'être-au-monde qui sont les conditions de possibilité d'une liberté en harmonie avec le monde.

L'histoire apparaît dès lors comme le processus de la recherche de la compréhension ou recollection de ce savoir perdu depuis que la personne s'est repliée dans son intériorité. Ce n'est que lorsque la singularité se découvre comme sujet d'une communauté humaine enracinée social-historiquement et en relation avec la nature qu'elle rompt avec l'illusion de l'autofondation pour découvrir que sa liberté n'est possible que parce l'esprit a « engendré un monde »⁴⁵³ parce qu'il y a eu le développement, dans l'histoire, de la vie élémentaire jusqu'à la conscience de soi (côté Sujet), et de la nature jusqu'à la socialité instituée (du côté

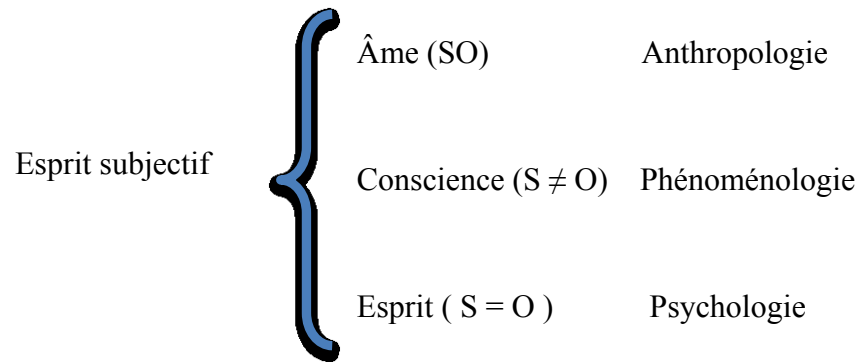
⁴⁵¹ *ibid.*, p. 79.

⁴⁵², *ibid.*

⁴⁵³ Hegel, philosophie de l'esprit, *op. cit.*, p. 180.

Objet), les deux étant liés par la médiation de leur origine commune dans la durée : esprit subjectif-genèse ou impulsion de l'esprit à s'extérioriser-esprit objectif.

Hegel distingue les étapes de ce développement de l'esprit en Anthropologie, en Phénoménologie et Psychologie⁴⁵⁴ :



Avant qu'il n'y ait conscience individuelle, il y a une sorte de pré-conscience, objet d'étude de l'Anthropologie, qu'Hegel appelle l'Âme (*Seele*), qui n'est « pas encore esprit »⁴⁵⁵, où sujet et objet sont indifférenciés (SO). L'esprit est encore ici confondu avec la nature, si bien que Hegel parle de *Natürgeist*, d'« esprit-nature ». La conscience n'advient que par une mise à distance à l'égard de la nature; c'est le développement de l'enfance qui découvre un monde hors de soi, jusqu'à découvrir qu'il est responsable du monde, avant de s'en désintéresser une fois vieillard pour se retirer de la vie culturelle, et « dont le retrait s'achève dans un retour à la nuit naturelle, synonyme de mort »⁴⁵⁶.

L'Âme s'éveille de ce « sommeil de l'esprit »⁴⁵⁷ et découvre la sensation (passant de SO à S/O)⁴⁵⁸. Elle prend conscience d'elle-même comme sentant quelque chose qui n'est pas

⁴⁵⁴ Cette démonstration et ces schémas, précieusement pédagogiques, sont tirés de « Les trois relations de l'Esprit au monde », dans Mabilie, *op. cit.*, pp. 74-92.

⁴⁵⁵ Hegel, philosophie de l'esprit, *op. cit.*, §388, p. 185.

⁴⁵⁶ Mabilie, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁵⁷ Hegel, philosophie de l'esprit, *op. cit.*, §389, p. 185.

⁴⁵⁸ À la différence de la philosophie spinoziste, la substance ne s'appréhende qu'en se différenciant, alors que chez Spinoza, « le divers multiforme ne vient s'ajouter à la substance que de manière extérieure ». Voir Hegel,

elle⁴⁵⁹, et se différencie d'avec elle-même. Elle est ainsi à la fois substance naturelle et immatérielle, vie, où « l'être-extérieur à soi de la nature est déjà en soi supprimé, et le concept, la substance de la vie est en tant que subjectivité »⁴⁶⁰. Ce moment est important puisqu'il montre la nécessaire incarnation de l'esprit dans la chair naturelle, son ancrage dans la nature et la sensibilité, qui seront dépassées par l'avènement de la conscience, mais demeurent comme substrat de toute l'activité spirituelle ou symbolisante humaine. Il montre également que la vie est déjà subjectivité, et que « la matière en elle-même n'a aucune vérité »⁴⁶¹.

Déjà, la plante comme organisme⁴⁶² offre le modèle d'une structuration interne permanente (identité à soi) dont l'autoconservation dépend d'échanges avec son milieu et dont les modalités sont définies par son appartenance à un genre et son interaction avec d'autres formes de vie⁴⁶³. Mais sa finalité va au-delà de son simple maintien dans l'existence : elle cherche à transmettre son genre à d'autres individus, et elle se donne à voir dans une forme de proto-socialité qui la lie à tout le monde végétal et animal. Cette socialité végétale et animale⁴⁶⁴ offre le substrat sur lequel se construit la relation humaine au monde, caractérisée par la réflexivité, un rapport qui pousse plus loin la sensibilité déjà existante chez des formes de vie plus simples; car l'animal reste fondamentalement en accord simple avec la nature.

Or, en s'élevant au-delà de la naturalité, l'humain développe la capacité autonome de choisir des fins et des moyens en vue de son accord avec le monde ou de son plaisir à être dans le monde. Mais l'esprit qui demeure emmuré dans sa singularité naturelle « ne se sait

philosophie de l'esprit, *op. cit.*, Add.§389, p. 405. Cette connexion intime de la substance au différencié est la différence entre une philosophie de la médiation et une pensée de la « multitude » comme celle de Negri.

⁴⁵⁹ Mabilie, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁶⁰ Hegel, philosophie de l'esprit, *op. cit.*, §389, p. 186.

⁴⁶¹ *ibid.* §389, p. 186.

⁴⁶² Sur la relation esprit-nature, et sur la sensibilité végétale et animale, voir *ibid.* Add. §381, p. 386-392.

⁴⁶³ Mabilie, *op. cit.*, p. 95.

⁴⁶⁴ *ibid.*, p. 84.

pas encore comme l'universel concret étant pour-soi »⁴⁶⁵, il demeure prisonnier de « l'universel abstrait »⁴⁶⁶, et n'arrive pas à accorder ses fins aux rapports qui l'agissent comme sa présupposition. C'est pourquoi l'esprit singulier doit s'élever au-dessus de cette fermeture sur lui-même et reconnaître que ces fins et cette sensibilité sont dépendants d'une socialité transindividuelle pour s'accomplir, de manière formelle (c'est l'interdépendance), mais aussi pour recevoir leur contenu; sans quoi nous n'aurions que toutes sortes d'accords arbitraires.

C'est la culture qui permet d'élever la naturalité abstraite de l'âme à l'universalité concrète⁴⁶⁷. La sensibilité première est mise en forme par un langage, qui relaie lui-même une normativité qui le transcende : « Lorsque nous parlons nous participons à un Sens [...] qui était là avant nous et qui demeurera après notre disparition »⁴⁶⁸. C'est donc un sens, incarné dans une culture, et porté par un langage, qui met en forme la recherche humaine de satisfaction et d'accord-au-monde et l'élève au-delà de l'immédiateté.

Si cette culture n'est pas reproduite, l'humain retombe dans l'animalité ou la naturalité. C'est pourquoi le monde objectif initialement trouvé comme ensemble de liens et de connexions me rattachant à la totalité apparaît maintenant comme fragile, c'est-à-dire comme production de l'esprit dans le temps, devant être reproduit sans cesse pour éviter de retourner dans la nuit de l'indifférencié⁴⁶⁹. C'est pourquoi, si une culture cesse d'être transmise, l'esprit meurt à lui-même, car il n'existe que de se maintenir comme monde de sens vivifié par les singularités qui y adhèrent, qui le sont, l'incarnent. C'est le sens profond de la *Gemeinschaft*, non seulement communauté des individus, mais communauté âme-corps, esprit-nature, sensibilité-langage-sens, incarnée dans un rapport social antérieur aux

⁴⁶⁵ Hegel, philosophie de l'esprit, *op. cit.*, Add. §393, p. 418.

⁴⁶⁶ *ibid.* Add. §393, p. 418.

⁴⁶⁷ *ibid.* Add. §396, p. 430.

⁴⁶⁸ Mabile, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁶⁹ *ibid.*, p. 85.

singularités, qui assure, par la médiation, « l'information du corps par un sens spirituel, et, en retour, une incorporation (effectuation de l'esprit) »⁴⁷⁰.

Quand Hegel parle de « droit », c'est au sens large de toute institution sociale qui met en forme normativement la pratique : alors le travail de l'homme accompli, de sa pratique, devient la reproduction de ce qui est en droit, et la société ne progresse qu'à travers cette production conservatrice du monde, où le commun avance, paradoxalement, en reproduisant ce qu'il est déjà :

Car, bien que le monde doive être reconnu comme tout achevé pour l'essentiel, il n'est pourtant rien de mort, rien d'absolument en repos, mais – tel le processus de la vie – quelque chose qui se produit toujours à nouveau, quelque chose qui – en ne faisant que se conserver – progresse en même temps. Dans cette production et progression conservatrice du monde consiste le travail de l'homme [fait]. Nous pouvons, par suite, d'un côté dire que l'homme [fait] ne produit que cela même qui est déjà là. Toutefois d'un autre côté, il est nécessaire qu'un progrès soit aussi opéré moyennant son activité. Mais le mouvement en avant ne survient que dans des masses immenses et ne se fait d'abord remarquer que dans une grande somme des choses produites⁴⁷¹.

La subjectivité doit découvrir ce « cercle de déterminations »⁴⁷² qui constituent son effectivité, les « puissances de sa vie »⁴⁷³ qui ne sont pas soumis à son arbitraire, mais sont « entrelacées » à sa singularité comme les conditions de sa présence-au-monde. L'éveil de l'âme l'amène à découvrir progressivement ce cercle des déterminations, de rapports objectifs, dans un processus de mise à distance qui la constitue comme subjectivité dans un tissu de lien sociaux, un « champ de [...] rapports » qui est son « effectivité concrète »⁴⁷⁴.

⁴⁷⁰ *ibid.*, p. 99.

⁴⁷¹ Hegel, philosophie de l'esprit, *op. cit.*, Add. §396, p. 465.

⁴⁷² *ibid.* Add. §406, p. 476

⁴⁷³ *ibid.* §Add. 406, p. 476

⁴⁷⁴ *ibid.* Add. §406, p. 495. À l'inverse, la personne a l'esprit dérangé ne reconnaît pas son effectivité concrète (par exemple, elle se prend pour un roi. Ce ne serait pas un problème si elle avait des sujets; elle serait alors un roi effectif, puisque tout roi doit « se prendre » pour un roi, le problème n'intervenant que lorsqu'elle est seule à croire en ce rapport.

Ce processus de découverte commence quand la subjectivité se constitue en entrapercevant progressivement en face d'elle un monde objectif, qu'elle perçoit d'abord comme extérieur ($S \neq O$). On reconnaît là le trait du dualisme moderne, séparation sujet-objet, de Descartes à Kant, que Hegel présente comme une forme aliénée et transitoire à dépasser. La *Phénoménologie de l'Esprit* décrit historiquement les différentes configurations du rapport entre conscience et objectivité, selon les figures historiques de la conscience (stoïcisme, foi religieuse, etc.), selon que plus d'accent est mis sur le rôle de la subjectivité ou sur la dogmatique objective, tout dépendant des époques.

Dans *La Philosophie de l'Esprit*, le même parcours est accompli du point de vue logique. Dans un premier temps, la subjectivité tend à ramener à elle l'objectivité ($S \leftarrow O$) comme si elle en était l'auteure, comme si c'était un produit de son imaginaire fantasmatique: c'est la réaction de la « Conscience », qui agit selon cette « certitude de la raison d'être toute réalité »⁴⁷⁵. Devenue « Conscience de soi, celle-ci reconnaît la subsistance propre de l'objectivité ($S \rightarrow O$) et de la choséité, de même qu'elle développe la reconnaissance de la légitime indépendance d'une autre subjectivité ($S \leftarrow \rightarrow S$). La synthèse de ces deux mouvements nous mène à la réconciliation ($S = O$, ou encore $S \leftarrow \rightarrow O$), où la conscience découvre que la pensée et l'être sont deux versants de la même chose (le monde humain spiritualisé à distance de la nature et mis en forme historiquement à travers les interactions sociales). L'unité conserve ici en elle le différencié, la liberté tout autant que l'objet subsistent dans leur réconciliation.

Au départ, la conscience sensible a la « certitude non-médiatisée »⁴⁷⁶ de l'objet qu'elle perçoit comme extérieur. Elle est « pure visée ($(S) \rightarrow O$) de l'objet qui s'impose à nous ($(S) \leftarrow O$) »⁴⁷⁷. De la sensation d'un ensemble de propriétés, la conscience développe la perception de la chose comme ensemble de propriétés. L'entendement découvrira la chose comme un phénomène qu'il tentera d'expliquer par des lois ou des forces en action. Ce n'est que lorsque le sujet découvre que l'objet est le résultat de son activité qu'il devient

⁴⁷⁵ Mabilie, *op. cit.*, p. 83.

⁴⁷⁶ *ibid.*, p. 113.

⁴⁷⁷ *ibid.*

« conscience de cette conscience »⁴⁷⁸, conscience de soi. Mais, cela ne signifie pas que l'objectivité est une production unilatérale du singulier, d'une classe qui serait auteure de la totalité, ou même de la société elle-même, puisque la *Gemeinschaft* est traversée par un tiers terme qui médiatise cette activité : le sens accumulé social-historiquement.

Mue par son désir, la conscience cherche la satisfaction dans l'objet. Elle rencontre une autre conscience et entre avec elle dans une dialectique de la reconnaissance. Elle dépasse éventuellement le simple désir pour entrer dans un rapport de réciprocité avec son Autre, auprès duquel elle est chez soi, et devient conscience de soi universelle. La crainte du maître a permis au valet de se dessaisir de l'emprise de l'immédiateté du désir, son travail, qui lui impose le respect de la choséité, pointant déjà vers la reconnaissance de l'esprit objectif⁴⁷⁹. Ce dépassement du désir n'est « pas une fin, mais le commencement de la sagesse (*Anfang der Weisheit*) »⁴⁸⁰. Si la violence est le commencement de l'État, il n'en est pas la vérité, puisque le rapport de maîtrise contient plus que la simple subjugation de l'esclave : il institue un rapport à l'objectivité qui s'élève au-delà du désir destructeur et immédiat, rapport qui peut subsister même après le renversement du maître, et prenant la forme d'un sujet qui intériorise la forme de l'objet, et qui le travaille, dans le respect de ce qu'il est, au sein d'une communauté, assurant l'avenir par sa prévoyance, qui lui fait choisir des moyens de satisfaction durables qui respectent l'universalité concrète des objets. Ce qui est important dans la reconnaissance n'est donc pas seulement l'institution de sujets libres, qui en constitue le moment seulement négatif, mais le respect de la Choséité comme partie de l'universalité concrète⁴⁸¹ :

[I]l faudrait lire chaque barre du signe égal comme des flèches ($S \rightleftharpoons O$) récapitulant et reprenant sans cesse le procès phénoménologique d'un sujet qui réduit l'extériorité d'un objet immédiatement donné, qui l'intériorise jusqu'à reconnaître sa propre

⁴⁷⁸ *ibid.*

⁴⁷⁹ *ibid.*, p. 118.

⁴⁸⁰ *ibid.*

⁴⁸¹ Voir Hegel, philosophie de l'esprit, *ibid.* §433-434, p. 231. Sur la reconnaissance et l'universel concret, voir §Add. 431, p. 533 Les échos des manuscrits de 1844 de Marx sont à remarquer ici. De même, la pensée écologiste est héritière de ces considérations.

activité en lui et s'extérioriser dans le désir, le travail et la reconnaissance réciproque de chacun au sein d'un nous⁴⁸².

Selon Mabilie, le pôle objet est devenu la Raison elle-même comme « élément universel du sens »⁴⁸³. Reprenant le sous-titre de l'ouvrage de T. Pinkard sur la *Phénoménologie*, « The sociality of reason », on peut dire que l'objectivité est cette raison incarnée socialement sous forme du sens, de liens de sens, que la conscience doit découvrir comme faisant partie d'elle-même et comme dépendant de sa (re)production active. Cela est fondamental : la réconciliation ne passe pas « par l'amour (comme chez le jeune Hegel), mais [par] la raison législatrice »⁴⁸⁴, qui constitue le sujet collectif et dépend de lui et de la contingence pour être reconduite.

Dans la Psychologie, Hegel détaille le chemin par lequel la conscience sensible va être appelé à sortir d'elle-même pour aller à la rencontre du monde. Il y montre comment la volonté, qui, comme intelligence et esprit théorique a la certitude immédiate du Bien, se fait esprit pratique en tentant de réaliser ce Bien, devenu son but. Mais alors l'objectivité n'est réconciliée avec le sujet que parce qu'il la ramène à lui comme esprit subjectif : S(S=O). Or, l'esprit théorique, qui est Parole, est immédiatement uni au Logique, au *Logos* du monde. Mais l'esprit pratique, lui, ne peut s'élever immédiatement à l'esprit absolu et atteindre à la rationalité immédiate : il doit traverser l'esprit objectif, c'est-à-dire le monde social-historique et ses contradictions⁴⁸⁵. La conscience, qui est d'abord simple intuition ou sentiment, devient représentation, puis pensée⁴⁸⁶. Elle trouve le sens, comme contenu rationnel, l'intuitionne, le représente en mots, puis en développe une conception claire dans la pensée conceptuelle⁴⁸⁷.

⁴⁸² Mabilie, *ibid.*, p. 119.

⁴⁸³ *ibid.*, p. 119.

⁴⁸⁴ *ibid.*, p. 123.

⁴⁸⁵ *ibid.*, p. 129.

⁴⁸⁶ Ce mouvement reproduit celui de la *Phénoménologie* : unité immédiate, représentation dans la religion révélée, pensée dans l'esprit absolu.

⁴⁸⁷ Mabilie, *op. cit.*, p. 130.

Au §446 de l'Encyclopédie, Hegel dit que : « l'esprit qui, en tant qu'âme, est déterminée de façon naturelle, en tant que conscience, est [...] son sourd tissage dans lui-même »⁴⁸⁸. L'intuition est donc déjà un savoir, puisqu'elle commence à retrouver à l'intérieur d'elle-même la trace de ce dont elle est elle-même tissée, elle découvre la substance de sa subjectivité. L'intelligence est ce qui viendra extérioriser (*entäußern*)⁴⁸⁹ sous forme d'image ce que l'intuition trouvait comme sensation. Ces images seront conservées dans la mémoire, et l'imagination en fera des synthèses. Si bien qu'elle deviendra bientôt convaincue que c'est sa propre activité imaginative (*Phantasie*) qui produit les images et les synthèses. Ici, le système des mots a remplacé la simple intuition, il est dit déjà un universel, mais celui-ci n'est pas l'universel concret, il est arbitraire, puisqu'il est sous l'empire de la *Phantasie* subjective, et que le « divers n'y est pas encore posé en tant que discret »⁴⁹⁰.

L'« activité symbolisante » de l'imaginaire crée des signes, des synthèses, voire des fictions, à partir du matériau de l'intuition⁴⁹¹, mais elle n'est pas encore accordée à l'effectivité concrète, à l'universalité concrète. Tout au plus peut-elle dégager des points communs entre différentes Choses et les soumettre à des catégories de classification. Elle n'a donc qu'une notion de la chose; mais cette attention portée à la chose est « le commencement de la culture »⁴⁹². En se cultivant, l'imagination peut découvrir l'effectivité concrète de la chose, sa place dans une totalité articulée.

Nous avons progressé, puisque maintenant nous savons que la pensée n'est pas « avoir des idées, mais être en possession d'un sens »⁴⁹³. Reste à savoir maintenant si ce sens, ce langage, peut être trouvé immédiatement par l'esprit théorique, où s'il doit plutôt (on le devine) trouver son contenu dans la socialité, sans quoi il devient indéterminé et arbitraire.

⁴⁸⁸ Hegel, philosophie de l'esprit, *op. cit.*, §446, p. 243; Mabilie, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁸⁹ Mabilie, *op. cit.*, p. 131.

⁴⁹⁰ Hegel, philosophie de l'esprit, *op. cit.*, §453, p. 248.

⁴⁹¹ *ibid.*, §456, p. 251.

⁴⁹² *ibid.*, Add. §448, p. 547.

⁴⁹³ Mabilie, *op. cit.*, p. 133.

Ce que l'esprit théorique a trouvé comme universel conceptuel (S (S=O)), il doit maintenant le retrouver dans la seconde nature qu'est l'esprit objectif (O(S=O)), ou la société⁴⁹⁴. L'esprit théorique s'abîmait immédiatement dans le *Logos*; l'esprit pratique lui, devra se trouver dans l'objectivité du monde social-historique. Le sentiment pratique est engendré par le besoin organique qui provoque l'acte de le satisfaire. Ensuite vient la volonté (ressaisie du besoin comme désir ou pulsion) comme libre arbitre qui veut la loi morale abstraite (Kant). Mais cela reste du côté du « subjectif parce que l'esprit pratique reste en deçà de l'esprit objectif et des déterminations concrètes du “droit” »⁴⁹⁵. La félicité est atteinte quand les pulsions sont élevées à une « fin plus haute (qui leur donne sens et à laquelle elles donnent vie) : la liberté »⁴⁹⁶. Cette liberté véritable est celle qui sait les « rapports nécessaires, droits et devoirs »⁴⁹⁷, qui sait que le savoir des bonnes inclinations devient plutôt la « présentation des rapports que produit l'esprit en se développant comme esprit objectif »⁴⁹⁸.

L'aboutissement synthétique et syllogistique de ce processus est l'esprit libre ou la « volonté libre effective »⁴⁹⁹, unité des esprits théorique et pratique. Quand le sujet retrouve dans le monde objectif l'incarnation de ce qu'il trouvait immédiatement comme le Logique en théorie, l'esprit théorique est réconcilié avec la pratique objectivée dans le monde institutionnel. Alors, le sujet quitte l'unité immédiate avec le Logique, quitte l'esprit pratique, le but arbitraire, la satisfaction de l'inclination et voit sa liberté remplie d'un contenu, d'un sens qui est le Logique incarné dans le monde institué. C'est ainsi que l'Esprit vit et se préserve, en faisant vivre un régime de sens qui survit aux morts singulières :

La vie de l'Esprit ne vit pas de se préserver en une éternité abstraite au sens de séparée. L'Éternel s'éternise en se temporalisant, et la vie temporelle dépasse le

⁴⁹⁴ *ibid.*, p. 135.

⁴⁹⁵ *ibid.*, p. 137.

⁴⁹⁶ *ibid.*, p. 137.

⁴⁹⁷ Hegel, philosophie de l'esprit, *op. cit.*, §474, p. 273.

⁴⁹⁸ *ibid.*, §474, p. 273.

⁴⁹⁹ *ibid.*, §481, p. 277.

processus de mort qui est l'ultime possibilité d'une vie seulement naturelle en actualisant ici et maintenant un Sens éternel⁵⁰⁰.

Nous avons vu cela dans *Philosophie du droit*, nous l'avons vu pour l'individu du droit abstrait qui s'élève jusqu'à l'état éthique⁵⁰¹, nous l'avons vu pour la société pour la société, qui s'élève contre la mort par le souvenir, puis jusqu'à la réflexivité commune dans la mémoire du lien; nous le voyons maintenant pour le sujet (ou pour le Logique qui se trouve à travers lui). D'âme naturelle engluée dans la naturalité, le sujet s'élève jusqu'à la conscience de soi et découvre en face de lui un universel qui n'est pas seulement formé abstraitement d'une collection d'images et de noms qu'il a produit arbitrairement ou d'un sens pur qu'il trouverait immédiatement dans le Logique au moyen de l'esprit théorique : il trouve dans l'esprit objectif l'incarnation d'un universel concret comme sens incarné dans des rapports et des liens qui élèvent les sujets au-delà de la naturalité et du solipsisme pour mettre en forme leur agir et les inscrire dans la préservation et la reproduction réfléchie de la société, comme acteurs libres au sein d'un universel concret qui est à la fois la corporéité sensible et le « corps social » universel de leur esprit particulier, nécessaire parce qu'incarné et qui donne un contenu déterminé à une subjectivité autrement purement formelle :

À l'être concret d'un individu appartient l'ensemble [...] des Rapports empiriques, essentiels et particularisés, dans lesquels il se trouve à l'égard d'autres hommes et avec le monde en général. Cette totalité constitue son effectivité de telle sorte qu'elle lui est immanente et qu'elle a été appelée son génie⁵⁰².

La subjectivité immédiatement solipsiste découvre dans la médiation qu'elle est plutôt partie du logique, de l'universel concret développé et différencié qui est son génie, ce qui parle à travers elle; cette réflexion l'amène au-delà d'elle-même, pour découvrir son présupposé ; la subjectivité trouve alors sa substance, se trouve comme substance-sujet.

⁵⁰⁰ Mabilie *op. cit.*, p. 178.

⁵⁰¹ Dans un additif sur le « dérangement de l'esprit », Hegel note que la volonté ou le droit abstraits, tout comme la moralité abstraite, s'ils semblent apparaître antérieurement à l'État éthique, se font uniquement jour avant lui comme « maladie », puisqu'ils présupposent la présence de l'État comme leur effectivité, mais ne la reconnaissent pas. Hegel, philosophie de l'esprit, *op. cit.*, Add.§406 , p. 495.

⁵⁰² *ibid.* §406, p. 205.

Alors, la volonté veut pratiquement ce que le développement historique de l'activité spirituelle humaine a produit comme rapports objectifs, elle n'est plus liberté infinie fantasmatique, mais liberté finie qui veut être dans l'universalité concrète, au milieu des liens nécessaires avec les autres moments articulés de la totalité : « L'idée apparaît ainsi seulement dans la volonté qui est une volonté finie, mais qui est comme [un] être-là qui, en tant qu'être-là de l'Idée, est l'effectivité, - [tel est l']esprit objectif »⁵⁰³.

La volonté se réconcilie avec la totalité, tout comme la subjectivité, dans l'amour, est unie avec la famille, mais le sentiment de l'amour est ici remplacé par « l'universalité sue »⁵⁰⁴ incarnée dans l'État et exprimée dans la loi : « Toute loi vraie est une liberté car elle contient une détermination rationnelle de l'esprit objectif, par conséquent un contenu de la liberté »⁵⁰⁵. L'esprit absolu est ainsi « esprit concret »⁵⁰⁶, qui a sa propre forme (esprit subjectif, liberté) et son propre contenu (esprit objectif, monde culturel et institutionnel) sous la forme d'une totalité articulée, d'un universel concret, d'un champ de rapports reproduits dans le temps par le commun.

⁵⁰³ *ibid.*, §482, p. 278.

⁵⁰⁴ *ibid.*, §535, p. 311.

⁵⁰⁵ *ibid.*, §539, p. 315.

⁵⁰⁶ *ibid.*, §552, p. 339.

CONCLUSION DE LA PARTIE I

Dans cette première partie, nous avons vu comment la morale abstraite kantienne tend à hypostasier la volonté et la spontanéité en ignorant ses présupposés. Non seulement cette moralité est-elle incapable de se concrétiser, mais elle est surtout incapable de tirer de l'universalité concrète son matériau. Hegel, à l'aide du concept d'esprit objectif, déplace le siège de l'universalité morale, de la conscience de la subjectivité transcendante jusqu'à l'éthique concrète d'une communauté, dont les représentations énoncent un champ de rapports existant comme universel concret.

Cela entraîne deux conséquences. D'abord, la pratique doit trouver dans l'existant la signification qui donne du sens à son action. En deuxième lieu, si l'existant est contraire à l'universalité rationnelle, la forme sociale actuelle se contredit, produit des contradictions, lesquelles sont appelées à être dépassées pour que la forme de la conscience ou la forme de vie qui prévaut, comme ensemble de raisons faisant autorité, soit respectueuse de l'articulation logique des rapports au sein de la totalité, ou conforme au concept.

Hegel développe ainsi une pensée institutionnaliste, où la culture et les pratiques instituées objectivement sont la source de contenu dont doit s'emplir la liberté. Contrairement aux préjugés qui circulent sur l'hégélianisme, ce n'est pas un institutionnalisme fort qui neutraliserait la liberté individuelle ou l'autonomie. Si Hegel a pu défendre certaines formes autoritaires, comme la monarchie constitutionnelle ou les actes de Napoléon, il n'en pensait pas moins que l'adhésion réfléchie et libre à l'« universalité sue » était la condition de sa pérennité.

Hegel défendait certaines formes d'État nouvelles qui lui apparaissaient plus rationnelles que les précédentes; mais sa propre conception de l'esprit absolu, si l'on suit l'interprétation de Pinkard, allait bien au-delà de ces régimes empiriques, puisqu'elle supposait la responsabilité et l'autonomie réflexive de communautés chargées de « soigner » leurs rapports sociaux-historiques et naturels.

Si Hegel a pu dire que « le réel est rationnel », c'est parce que la rationalité ne peut subsister uniquement comme devoir-être abstrait et flottant. Au contraire, selon Hegel, il faut reconnaître qu'il y a dans l'effectivité des rapports au sein de la totalité articulée un caractère rationnel qui se manifeste dans les liens entre les éléments qui forment l'être différencié. Cela ne veut pas dire que nous en ayons une connaissance complète ou une représentation juste (autrement Hegel n'aurait pas écrit la *Phénoménologie de l'Esprit* pour appeler au dépassement des pensées d'entendement, de la foi religieuse comme de la raison abstraite de l'*Aufklärung*, dépassement qui appelle à une approche réflexive des connexions existantes au sein d'une totalité étudiée du point de vue du réalisme ontologique). S'il écrivait aujourd'hui, Hegel pourrait ajouter de nouveaux chapitres à sa *Phénoménologie*, sur l'économicisme généralisé, le postmodernisme ou le systémisme⁵⁰⁷, différentes variantes d'un irrationalisme qui laisse la production de la loi à une universalité abstraite ou cybernétique, plutôt que de prendre sur soi la responsabilité à laquelle conviait Hegel qui supposait que la liberté doit faire œuvre d'humilité pour trouver, dans la somme des rapports transindividuels, culturels et institutionnels produits dans l'histoire, une parcelle de vérité lui indiquant ce qui doit être conservé et reproduit pour qu'il puisse continuer d'y avoir socialité et « progrès » social.

Toute l'œuvre de maturité de Hegel est une démonstration de l'inanité d'une forme sociale qui tente de se fonder sur l'individu porteur de droits abstraits et engagé dans des rapports de marché concurrentiels avec les autres. Voyant que le monde n'est pas moral, la belle âme peut tenter de se replier en elle-même, dans l'ironie, le désespoir ou le désir, refusant d'accorder quelque valeur à la normativité objective. Or, Hegel cherche plutôt à montrer qu'il n'y a de salut que dans une réconciliation avec l'existant, et que la liberté abstraite, loin de faire partie de la solution, fait plutôt partie du problème. Si la dynamique de la société civile et de l'économie de marché semble vouloir détruire le lien social, il faut, pour Hegel, démontrer que cette conception des rapports sociaux, cristallisée par le discours de l'économie politique moderne (Smith, Ricardo, etc.) ne reconnaît pas ses présupposés. Elle ne pense pas la nécessaire institution des sujets, c'est-à-dire la formation (*Bildung*) de leur liberté, elle ne pense pas la formation historique des contenus normatifs, ni la nécessité de la mise en partage d'une conception de la vie bonne; elle soumet plutôt l'ensemble de la

⁵⁰⁷ On peut dire que l'œuvre de Michel Freitag se situe précisément dans ce sillage.

société à une mécanique désincarnée et formelle où des individus atomisés et abandonnés à leur autoproduction sont « gouvernés » par l'amoralité et la vacuité normative. La solution hégélienne : promouvoir la reconnaissance réflexive des liens et rapports, inscrits dans la totalité dont nous sommes les moments, qui forment le refoulé du solipsisme moderne fondé, en quelque sorte, sur un impensé de l'origine. Ces liens nécessaires sont objectivés dans des formes de rapports, allant de la famille à l'État éthique, lesquels constituent le matériau dont devrait être saisie la liberté, qui se découvrirait alors à la fois comme productrice de son monde (liberté, pôle sujet) et comme responsable de « prendre soin » de sa corporéité sensible (qui la lie au monde végétal, animal et à la nature inanimée) et de son héritage social-historique (sa substance, pôle objet). Nous avons vu que l'humanité⁵⁰⁸, le règne de la liberté, n'existe que d'être constamment « ressuscitée » par la culture qui dément la mort organique, et qui, dans sa permanence, assure la survie de la société par-delà les morts singulières. C'est la leçon fondamentale de la dialectique maître-esclave : la présence d'un maître subjectif-empirique est accessoire, puisque le véritable acquis de cette dialectique est l'apprentissage d'un rapport qui a) constitue le sujet de l'activité dans b) la reconnaissance réciproque des autres sujets et c) dans le respect de la choséité (qui devient plus tard respect réflexif de la coutume éthique); le véritable maître est le rapport naturel, social, culturel et institutionnel⁵⁰⁹. L'émancipation de l'esclave n'est donc pas la simple « libération » du désir à l'égard de l'objectivité institutionnelle : ce faisant l'esclave reproduirait le mépris de la choséité qui caractérise l'abstraction propre à la posture du maître. Au contraire, selon ma compréhension d'Hegel, la véritable « libération » consiste à quitter la conception abstraite de la liberté (celle du Maître, celle du porteur de droits abstraits, celle de la logique d'échange dans la société civile) pour redécouvrir le contenu objectif et substantiel de la liberté au sein d'un « champ de Rapports » d'obligation inscrits au sein d'une totalité différenciée.

⁵⁰⁸ Néologisme utilisé par Michel Freitag pour désigner le rapport qu'entretiennent les sujets avec l'altérité, notamment celles de la société et du monde (similaire à l'être générique chez Marx), qui leur fournit un sens, des normes et des limites. La liberté de chaque sujet est ainsi impensable en dehors de son inscription dans une toile de significations mises en partages et objectivées dans des médiations symboliques et politiques. Voir Michel Freitag, « Remarques de Gilles Bourque sur l'exposé de M. Freitag », in Gilles GAGNÉ (dir.), *L'antilibéralisme au Québec au XXe siècle*, Québec, Nota bene, 2003, p. 296.

⁵⁰⁹ Voir la partie III sur Michel Freitag, où Freitag fait du langage (du symbolique) la véritable substance de la figure du Maître.

Il ne s'agit pas pour moi ici de livrer une défense du Système hégélien ou de l'Esprit Absolu, même si l'interprétation que nous en avons donné suivant T. Pinkard a l'avantage de ramener l'Absolu du ciel à la terre, du « théo-logique » au Logique. Pour ce faire, il faudrait pouvoir justifier la Logique elle-même, ce qui dépasse largement la portée du présent exercice. Mon objectif ici, si l'on doit retenir quelque chose de la présentation que je viens de faire du rapport qui existe entre liberté et esprit objectif chez Hegel, est, plus modestement, de retenir une sensibilité, un souci, un éclairage jeté sur la façon de concevoir la liberté comme l'aurait dit Pierre Vadeboncoeur⁵¹⁰, non pas uniquement comme un arrachement du sujet à la contrainte social, mais comme synthèse de l'individualisation moderne et de l'« adhésion » à une communauté (*Gemeinschaft*.)

Cette communauté charrie avec elle un sens comme synthèse des rapports qu'elle entretient avec la nature et avec son histoire, et qui met en forme les rapports qui y règnent et fait en sorte qu'ils soient arrachés à l'insignifiance de l'arbitraire individuel et inscrits dans la préservation d'une signification qui dit quelque chose de nécessaire sur notre présence au monde. Ce « nécessaire » est d'abord la capacité des humains à être des êtres de liberté et de réflexivité, de culture et de pensée, d'institution et d'histoire, ce qui les différencie de la simple répétition sans histoire du monde naturel. C'est ensuite la nécessité d'une reconnaissance réciproque entre les individus (sans quoi nous sommes dans la guerre incivile de l'état de nature).

Mais cette reconnaissance n'est pas uniquement intersubjective, puisqu'elle suppose aussi que la liberté se cultive et se forme au contact d'une objectivité extérieure qui est médiatisée par certaines normes culturelles et institutionnelles (l'esprit objectif). La liberté réflexive ne s'exerce donc qu'au sein d'une communauté qui se sait comme universel concret et qui reconnaît les conditions qui ont rendu possible la genèse de sa corporéité et de sa liberté : elle se sait comme engendrant le monde, mais aussi comme engendrée par le monde, naturellement et spirituellement tout à la fois, puisqu'elle est pensée et être, substance-sujet.

Que l'on pense ces rapports comme les fruits nécessaires du mouvement téléologique d'autodifférenciation logique de l'Être ou comme produit d'un processus d'ontogenèse

⁵¹⁰ Pierre Vadeboncoeur, *L'humanité improvisée*, Montréal, Bellarmin, 2000.

historique contingent⁵¹¹ ne change pas, de mon point de vue, la leçon de l'institutionnalisme hégélien. Hegel lutte contre la liberté, le droit, la morale abstraits et la logique d'intérêt dans la société civile, en montrant qu'il s'agit de maladies⁵¹², de dérangements de l'esprit (on dirait aujourd'hui : de pathologies sociales) qui délient l'individu de l'objectivité naturelle et institutionnelle qui lui permettent de se penser comme abstraction et d'entrer dans des rapports médiatisés par un universel abstrait (par exemple, le marché). Alors, l'individu, et plus encore, la forme sociale érigée sur cet individualisme abstrait, instituent une « liberté » destructrice, aveugle au sens du passé et du lien social, laquelle ne peut que révéler son envers cauchemardesque sous la forme d'une domination de l'intérêt, de l'inclination, de la force, de l'animalité économique, puisqu'elle empêche *a priori* l'élévation de l'individu à une spiritualité éthique mise en partage par le commun.

Il faut constater que la leçon d'Hegel n'a, hélas pas été entendue. On sait que les hégéliens ont été chassés des universités et que le vieux Schelling a été rappelé à Berlin pour mieux faire oublier Hegel. La plupart des jeunes hégéliens ont rompu avec sa pensée, si bien qu'à l'époque où Marx finit de rédiger sa Critique du droit politique hégélien, peu étaient encore familiers avec sa philosophie⁵¹³.

Marx, comme nous le verrons, est sans doute celui qui est resté le plus fidèle à la pensée hégélienne de la médiation; il a même bonifié l'œuvre de son maître en y ajoutant une critique du capital comme forme de médiation fétichiste et abstraite empêchant la médiation substantielle du lien social. Mais sa postérité, par suite d'ambiguïtés internes à son œuvre aussi bien que par suite de d'interprétations tronquées et mécanistes, a fait du marxisme un matérialisme vulgaire, subjectiviste et mécanique, doctrine elle-même abandonnée au cours du XXème siècle au profit d'un irrationalisme postmoderne ou d'un néokantisme généralisé qui a affecté jusqu'à la théorie critique de l'École de Francfort à partir d'Habermas.

⁵¹¹ C'est, comme on le verra, ce qui caractérise l'hégélianisme « fragile » de Michel Freitag : le vivant est d'autant plus précaire que son existence même est le produit de circonstances imprévisibles, et qui pourraient disparaître... L'opposition est d'ailleurs un peu binaire, puisque même l'hégélianisme « téléologique » n'exclut pas la contingence.

⁵¹² Hegel, philosophie de l'esprit, *op. cit.*, Add.§406 , p. 495

⁵¹³ Voir Eric Weil, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1950.

Le dualisme et l'immédiateté de l'individu, combattus par Hegel ont persisté, alors que l'œuvre de ce dernier a été, elle mise au rancart, et n'est aujourd'hui évoquée qu'avec nombre de précautions, malaises et « sourire[s] embarrassé[s] »⁵¹⁴. Pourtant, selon Karl Barth, Hegel avait mieux que quiconque saisi le désir et le désarroi de l'homme moderne, qui avait développé la « confiance en soi » mais avait perdu alors la « confiance en Dieu » :

Car, ce qui est étonnant, ce n'est pas que Hegel considérât sa philosophie comme un sommet indépassable et une conclusion définitive : la chose étonnante, c'est qu'il n'ait pas eu gain de cause : c'est qu'après lui, un positivisme, un matérialisme même, un néo-kantisme et toute sorte d'autres philosophies en « isme » ait été possibles. La chose étonnante, c'est que l'homme du XIXe siècle n'ait pas effectivement reconnu dans la philosophie de Hegel la réponse définitive à son exigence dans le domaine de la pensée, à son exigence spirituelle essentielle; la chose étonnante c'est qu'au lieu de s'évader dans toutes les directions (comme si ne rien ne s'était passé), il ne se soit pas contenté de repenser la sagesse de Hegel, ou en tout cas de la formuler en termes nouveaux, de la corriger avec prudence dans ses parties les plus faibles et, pour le reste, d'en faire l'application dans toutes les directions avec un sentiment de reconnaissance⁵¹⁵.

Tout le problème est de savoir ce qu'est le « soi » de la « confiance en soi » : un soi délié, abstrait, qui est son propre commencement, ou un soi qui, sans avoir à le trouver formellement en Dieu, trouve un commencement hors de lui-même, et réfléchit sa liberté comme redevable envers ce commencement, se réfléchit comme pensée de cette origine. À l'inverse, la liberté qui méprise la substance du soi est aussi celle qui se méprend avec arrogance, qui s'oublie et, en manquant de respect au monde qui l'a engendrée, se manque de respect à elle-même, se néglige, et ultimement, se détruit.

C'est ce souci de dépasser une forme de vie caractérisée par une médiation ou un universel abstraits, pour penser plutôt l'universalité concrète comme institutionnalité objective, qui forme le noyau de la pensée de Hegel, et qui est pertinent pour nous. Nous verrons dans la partie suivante comment le marxisme a pu être compris, à tort, mais non sans y prêter le flanc, comme subjectivisme immanentiste disposant de l'ensemble des médiations. Nous verrons ensuite comment de nouveaux développements de la théorie

⁵¹⁴ Karl Barth, « Hegel », *Cahiers théologiques*, 38, 1955, p. 2.

⁵¹⁵ *ibid.* p. 8.

critique tentent de renouer avec la dimension proprement dialectique de l'œuvre de Marx. En troisième partie, nous verrons comment la théorie critique contemporaine a hérité d'un anti-institutionnalisme qui la rend prisonnière du néokantisme, avant d'examiner des approches qui cherchent à réhabiliter le concept hégélien d'esprit objectif ou celui de médiation institutionnelle.

L'objectif des deux parties qui suivront est ainsi de montrer combien le souci hégélien de l'institution est toujours d'actualité pour développer une théorie critique de la forme sociale qui prévaut dans les sociétés occidentales postmodernes et dans le capitalisme avancé. Cela passe par une capacité de dépasser l'individu immédiat et l'universel abstrait économique et de retrouver des formes de médiation sociales qui ne reposent pas sur le droit abstrait ou l'échange marchand, mais sur une revalorisation des ancrages communautaire et social-historique de toute vie singulière, de son appartenance à un champ de rapports qui l'inscrit dans l'être-advenu comme liberté responsable d'elle-même et du monde qui l'a engendrée.

On a souvent présenté la pensée de Hegel comme un système titanesque, mais il ne faut pas oublier, comme le rappelle K. Barth, qu'« elle est titanisme suprême, et en même temps humilité suprême »⁵¹⁶. N'est-elle pas, en effet, beaucoup plus humble que l'individu qui n'a confiance qu'en lui-même, elle qui appelle à avoir confiance en l'humanité passée et à venir, qui se veut sujétion de la liberté à ce qui est vrai d'avoir été transmis? Ses prétentions démesurées ne visent-elles pas, après tout, un sens de la limite, capable de réconcilier liberté libre pensée et respect des formes de l'Être? Cela pose, bien sûr d'énormes problèmes : quels sont les « bons » rapports et quels sont ceux qui sont porteurs d'aliénation?

C'est le sens même de la question du politique; l'apport particulier de Hegel est de rappeler que ce questionnement n'a pas pour point de départ l'individu isolé, mais un commun médiatisé par la Loi, et une réalité concrète dont le déploiement effectif est la seule source de contenu substantiel pour la normativité. Ce n'est donc pas en fouillant au plus profond de ce qui fait « le Je » que l'on peut trouver des pistes de réponses sur ce qui fonde un rapport juste au monde; c'est plutôt en étudiant les rapports au monde que l'on découvre

⁵¹⁶ *ibid.* p. 20.

leur pertinence et leur valeur en acte. C'est ce que Hegel veut dire lorsqu'il affirme que « [c]elui qui est meilleur ne fait qu'exprimer mieux que d'autres ce monde-ci qui est le sien »⁵¹⁷ : celui est meilleur l'est seulement de chercher la source de sa liberté dans le monde plutôt que d'opposer abstraitement son « intériorité » au monde qui est, pourtant, en lui.

Que notre société ait « renoncé à connaître le tout », qu'elle ait abandonné la philosophie de Hegel, cette philosophie qui, selon K. Barth, avait su recueillir en elle les leçons du christianisme mieux que la dogmatique elle-même⁵¹⁸, cela est le signe que « l'évolution spirituelle depuis Hegel ne peut être considérée que comme une chute et un recul »⁵¹⁹. La philosophie de Hegel, certes, n'était pas exempte de problèmes⁵²⁰, en faisant notamment de la société civile le moment de médiation entre l'individu particulier et l'éthicité. C'est à décrire la logique du corps politique que s'attaquera Marx, pour montrer notamment que la logique du capital ne permet pas l'élévation à une éthicité plus élevée dans l'État, mais subvertit plutôt l'ensemble des rapports sociaux au moyen d'une médiation fétichisée qui érige l'abstraction en système.

Mais c'est en se limitant à comprendre Marx comme un critique de toute médiation que l'on est passé à côté de son apport à la philosophie hégélienne, lui qui la complétait en montrant qu'il ne pourrait y avoir règne de la liberté éthique que par-delà le règne de l'économie capitaliste et de l'économie politique moderne comme formes de conscience. C'est ainsi que la pratique a pu être opposée à la pensée, comme si elle était sa vérité. C'était là oublier une leçon hégélienne fondamentale selon laquelle le rapport social n'est que d'être médiatisé par la pensée, cristallisée en institutions à distance de la naturalité immédiate (esprit objectif). La liberté doit ainsi reconnaître sa dépendance envers l'objectivité sociale, dans la mesure où le monde lui-même est toujours déjà ce rapport entre activité objectivante de la vie sensible, puis réfléchissante et monde extérieur à première vue, mais découvert comme substrat de cette sensibilité même, éprouvé à travers elle. Pour le dire simplement : le

⁵¹⁷ Bourgeois, la pensée politique de Hegel, *op. cit.*, p. 5.

⁵¹⁸ Barth, *op. cit.*, p. 39.

⁵¹⁹ *ibid.*, p. 36.

⁵²⁰ Voir Jean-François Kervégan, « La vie éthique perdue dans ses extrêmes... Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit* », dans Tinland et al., *Lectures de Hegel, op. cit.*, pp. 268-299.

monde est savoir de lui-même, et la volonté qui se méprend à ce propos, alors qu'elle croit s'approprier la puissance subjective, ne découvre que la déréliction angoissante dans laquelle la laisse son abandon du monde.

PARTIE II
LA CRITIQUE MARXISTE DES FORMES SOCIALES:
UN INDIVIDUALISME ET UN NATURALISME INDÉPASSABLES?

CHAPITRE V
MARX, PENSEUR DE L'INDIVIDUALITÉ MONADIQUE?

Cette deuxième partie s'intéresse à ce qu'il est advenu, chez les interprètes de Marx, de la théorie de la société à partir de la critique que Marx a fait de la philosophie politique hégélienne. Certains, comme Michel Henry ont prétendu retrouver chez Marx une ontologie naturaliste et vitaliste. Pour Frank Fischbach, c'est chez Spinoza que l'on trouverait la véritable ontologie de Marx. Pour L. Dumont, Marx s'inscrit dans le sillage de l'« économicisme » de Smith et Ricardo. Chez M. Postone, on trouve une relecture des *Grundrisse* qui redécouvre chez Marx une théorie des médiations et de la constitution sociale. Cette théorie, plus respectueuse, selon moi, de l'héritage hégélien de Marx, concerne surtout le déploiement de la logique propre à la médiation des rapports sociaux par la forme-valeur. Il manque chez M. Postone une théorie du symbolique et des médiations sociales non-marchandes, que l'on trouvera plutôt chez M. Freitag (voir partie III). Tout de même, cette approche a le mérite de poser la question des formes sociales et des médiations en ne se limitant pas à la critique strictement négative, et en reconnaissant leur caractère constitutif. Saisir comment le fétiche qu'est la forme sociale capitaliste aliène et détruit la vie humaine et naturelle, défigure la matière inorganique tout en évitant le piège du naturalisme, voilà le défi que permet de relever l'approche de M. Postone. Ce sens retrouvé du caractère constitutif des formes sociales, doublé d'une critique radicale de la valeur, fournit le premier jalon pour une refondation dialectique de la théorie critique.

5.1 Introduction

Dans la partie qui précède, nous avons vu comment Hegel pense que la seule forme sociale rationnelle est celle qui permet à la fois l'adhésion volontaire des sujets à la loi et qui

crée les conditions de cette autonomie, mais qui maintient aussi en elle-même un ensemble d'institutions et de médiations sociales objectives (l'esprit objectif), lesquelles ont pour visée d'élever, à travers la *Bildung*, l'esprit subjectif à la reconnaissance du parcours historique qui, partant de la nature muette, a rendu la socialité humaine possible. L'institution se présente donc comme mémoire de ce qui, dans la tradition, révèle le caractère nécessaire des « connexions » que les différents éléments de la totalité entretiennent entre eux et avec la nature; ou plutôt leur nature, puisqu'ils en sont tous issus. Hegel voyait bien que le modèle d'interdépendance économique à travers le travail proposé par l'économie politique de Smith offrait un modèle d'universalité, mais que celle-ci demeurait abstraite. Il voyait également que cet universel abstrait, propre à la logique de la société civile, ne suffirait pas à fonder un lien social substantiel, ni à éviter l'effritement de la socialité, voire même son éclatement, par suite des rapports concurrentiels prévalant dans les rapports d'échange. La solution hégélienne est donc de montrer l'importance de subsumer la société civile sous une forme universelle concrète, incarnée dans un État qui reconnaît la nécessité du lien social et sa substance par-delà la représentation simpliste qui prévaut dans l'universel abstrait de la société civile, et qui la ressaisit comme droit. Marx, de son côté, ne se contentera pas de penser ce que serait une telle forme sociale rationnelle; il mettra en effet l'accent sur l'aspect pratique de la tâche, et sur le caractère fétichiste que prendront les institutions et médiations sociales lorsque la logique de la société civile, celle de la marchandise, loin de se laisser dépasser par l'État, le soumettra à ses impératifs de valorisation.

La critique de la philosophie hégélienne menée par Marx, ses injonctions à l'engagement pratique, ses appels à ne considérer que les « hommes réels » plutôt que les chimères de la représentation religieuse ou philosophique autoriseront au final une lecture immanentiste de son oeuvre, en laquelle on aura tendance à voir une reprise de Spinoza plutôt que de Hegel. C'est, par exemple, la lecture qu'en proposera Gilles Deleuze, dans la préface d'un ouvrage d'Antonio Negri consacré à Spinoza, *L'Anomalie Sauvage*. G. Deleuze attribue à Spinoza, puis à Marx, une pensée du « développement spontané des forces [...] [qui] n'a pas besoin en principe d'une médiation pour constituer les rapports aux forces »⁵²¹. Selon lui, cette pensée s'oppose à la « conception juridique du monde » que l'on retrouverait

⁵²¹ Toutes citations de ce paragraphe tirées de Gilles Deleuze, « préface », dans Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, pp. 9-25, p. 9-10.

chez Hobbes, Rousseau et Hegel. En effet, pour le Spinoza de G. Deleuze et A. Negri, les individus n'ont pas à être socialisés par la médiation d'une institution ou d'un pouvoir : les forces individuelles « sont en elles-mêmes éléments de socialisation », c'est la « multitude ». Pour Deleuze, Marx s'inscrit ainsi dans une tradition antijuridique qui va de Machiavel à Marx, et selon laquelle c'est la « composition physique et dynamique » et la « production immédiate » des corps qui fonde le social, et non pas quelque « contrat juridique »⁵²².

On reconnaît là les thèmes de l'oeuvre de Michael Hardt et A. Negri⁵²³ (qui constituent les suites de l'opéraïsme italien) : la multitude, les corps sont immédiatement productifs, ils créent immédiatement le commun, mais sont entravés par l'« Empire » qui « étouffe le monde »⁵²⁴. Le désir crée immédiatement de la valeur, ce qui est « éminemment positif »; mais c'est sans compter la structure transcendante de la loi, du droit, du juridique, de l'Empire, qui confisque la valeur produite⁵²⁵. Dans une telle conception postmoderne des rapports sociaux, le problème n'est pas, comme le pensait Hegel, que la conscience ne reconnaisse pas la transcendance de l'institution et du sens qu'elle transmet comme contenu pour la liberté, sens lui-même constitué par la recollection des étapes du développement historique du vivre-ensemble; au contraire, la liberté est conçue comme s'opposant, à titre de force vitale, à la transcendance à la fois chimérique et aliénante des institutions.

C'est une position que l'on peut tenir. Mais lorsqu'on prétend qu'une telle conception des rapports sociaux est celle de Marx, que c'est ce que Marx a vraiment voulu dire, il faut s'attendre à soulever des interrogations. Il ne s'agit pas ici de prétendre à notre tour pourvoir déterminer hors de tout doute ce que Marx disait véritablement. Il s'agit plutôt d'étudier différentes lectures de Marx pour voir s'il n'est pas possible de l'interpréter dans une perspective moins anti-institutionnelle que celle dont il est question ici. Dans une telle

⁵²² *ibid.*

⁵²³ Voir Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, 10/18, 2004 ; *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, 10/18, 2006 ; *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.

⁵²⁴ Robert Maggiori, « La puissance de l'Empire étouffe le monde. Michael Hardt et Antonio Negri en appellent à la « Multitude ». », *Multitudes Web*, jeudi 18 novembre 2004, <http://multitudes.samizdat.net/>. Date de consultation : 9 mai 2012.

⁵²⁵ Voir la critique- décapante- qu'en font Jappe et Kurz : Anselm Jappe, Robert Kurz, *Les habits neufs de l'empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rufin*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2003.

perspective, Marx nous aiderait moins à penser la liberté contre l'institution oppressive qu'à penser le dépassement d'un individualisme et d'un dualisme fétichistes qui isolent les sujets de l'objectivité du social et entravent la possibilité d'un rapport social médiatisé par le commun.

L'institution sociale, la reconnaissance de l'importance du moment « juridique » seraient moins des ennemis à abattre qu'une condition sine qua non du dépassement de l'atomisme propre aux sociétés capitalistes modernes. Il s'agirait donc moins de jouer la liberté immédiate contre la médiation « écrasante », que de faire la différence entre le capital comme forme fautive de la socialité et les autres formes sociales. Si nous pouvons lire Marx en ce sens, nous aurons alors retrouvé chez lui l'héritage hégélien, tout en retenant les critiques qu'il aura adressées à l'antidémocratie ou à l'attentisme contemplatif de Hegel. Cela permettra de penser, à l'inverse de la lecture néo-spinoziste de Deleuze-Negri-Hardt, un Marx holiste et institutionnaliste susceptible de nous aider d'abord à comprendre la forme sociale contemporaine, puis à articuler une critique de cette forme qui ne s'appuierait pas sur l'immédiateté, mais plutôt sur la défense de médiations essentielles à la constitution de sujets libres et socialisés.

La partie qui suit portera sur les interprétations marxistes contemporaines. Je choisis quatre interprètes de Marx. Les trois premiers parce qu'ils considèrent que Marx abandonne l'hégélianisme en se repliant sur un des pôles de la dialectique (soit le sujet, soit l'objet). Le dernier interprète, quant à lui, offre une alternative à ces approches et permet de penser Marx comme penseur de la médiation; à la fois la médiation fétichisée, mais aussi la médiation constitutive et significative. Cette approche plus dialectique m'apparaît plus féconde et plus porteuse que les approches unilatéralistes qui font de Marx un individualiste ou un naturaliste.

Dans un premier temps, je propose de m'intéresser à la lecture individualiste la plus remarquable de Marx : celle de M. Henry, très influencée, comme celle de A. Negri, par Spinoza et également par la phénoménologie. Par la suite, je vais m'attarder à un ouvrage de Franck Fischbach qui, après avoir défendu un Marx très spinoziste, en vient à réfléchir à la perte de l'objectivité par les sujets. En troisième lieu, je vais exposer les thèses de L. Dumont

sur « l'économicisme » de Marx. En quatrième et dernier lieu, je vais m'intéresser à la critique radicale de la valeur, à travers l'oeuvre de M. Postone.

L'approche de M. Postone part d'une critique radicale du fétichisme de la marchandise et elle comporte une ouverture vers une théorie du symbolique et des médiations sociales, par ailleurs trop peu développée dans son oeuvre. À partir de là, nous pourrions nous intéresser à des approches (celles de V. Descombes et de M. Freitag) qui revalorisent l'esprit objectif et le rapport aux institutions symboliques et politiques dans l'étude de la société, afin de les mettre en parallèle avec la théorie critique contemporaine de l'École de Francfort (A. Honneth), proche de la pragmatique américaine et anti-institutionnaliste. Notre objectif sera alors de retrouver le fil institutionnaliste perdu de l'hégéliano-marxisme et de montrer son importance pour une théorie critique pertinente pour l'étude des sociétés capitalistes avancées.

Je débiterai donc par l'étude de l'ouvrage de M. Henry consacré à l'étude de Marx. Henry y défend un Marx penseur de l'action des corps, de l'activation de la vie phénoménologique individuelle, une lecture qui est en rupture avec ce qu'il appelle la « philosophie de la conscience » hégélienne et avec l'humanisme feuerbachien du jeune Marx. La thèse de M. Henry est essentiellement dirigée contre le structuralisme d'Althusser, mais aussi contre Foucault et Lévi-Strauss. On peut la résumer simplement : ce n'est pas la structure, l'épistémè ou le symbolique qui agit le sujet, c'est plutôt « la vie » qui se manifeste à chaque fois dans sa singularité. Marx n'est donc pas un penseur de la totalité mais un penseur de l'individu réel monadique en acte. Le Marx de M. Henry est une étude fouillée, documentée, et exhaustive, dont il faut respecter le sérieux. Mais, en même temps, il s'agit à mon sens d'une thèse forte et contestable qui doit être réexaminée.

5.2 Marx selon Henry : une métaphysique de l'individu

Pour M. Henry, Marx est un critique du caractère prétendument objectif de la société, de l'hypostase de la société, et plutôt un défenseur de l'individualité monadique. Si l'on en croit l'auteur, l'hégélianisme et le feuerbachisme de Marx sont des oripeaux de jeunesse qui

ne doivent pas faire écran à l'individualisme qui caractérise fondamentalement la philosophie de Marx. Loin d'être un penseur de la totalité, comme le voudrait par exemple Lukács, Marx serait d'abord un penseur de la « vie », telle qu'elle se manifeste à travers les singularités.

Selon M. Henry, le jeune Marx est encore feuerbachien : il pense toujours l'histoire comme théâtre d'objectivation de l'essence humaine, de l'être générique de l'homme, dans la forme d'une société. Or, la société civile n'est pas pour lui la réalisation du genre, mais plutôt son éclatement, son « éparpillement »⁵²⁶, sa forme aliénée. Quant à l'État hégélien, il se veut la réalisation du genre, mais uniquement en pensée, il n'est pas sa réalisation effective. Ce n'est que lorsque l'homme se réapproprie effectivement sa force propre, qu'il cesse de la séparer de lui, qu'est réalisé le genre comme société émancipée. Chez Feuerbach, la société générique réalisée équivaut à la société civile redonnée à elle-même par-delà la concurrence, comme « l'existence en soi et pour soi du genre »⁵²⁷, un genre qui est lié par « l'amour ». C'est celui-ci qui, pour Feuerbach, est la substance universelle qui s'exprime à travers les individus et qui réalise le genre. L'amour, qui chez Hegel, est circonscrit à la famille, est ici le motif qui fonde le lien social dans la société civile toute entière, et que rien ne transcende⁵²⁸. La société civile se résorbe alors en elle-même, on y trouve des singularités en interaction qui sont autant de manifestations, dans leurs interrelations, de l'amour, des expressions amoureuses de l'être générique. L'émancipation se conçoit donc ici comme réappropriation de l'expressivité par les individus, et comme solidarité humaniste éprouvée comme amour : la société réalise le genre comme interaction harmonieuse.

Mais, selon M. Henry, Marx en vient vite, dès 1845, à délaisser ces résidus d'hégélianisme et de feuerbachisme, et à considérer que ni l'histoire, ni la société, ni l'esprit objectif, n'ont d'existence réelle, qu'ils n'expriment ni « l'esprit », ni le « genre ». Marx refuserait de « traiter la société comme une personne »⁵²⁹, de faire l'hypostase de la société :

⁵²⁶ Michel Henry, *Marx I. Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, p.180.

⁵²⁷ *ibid.* p. 182

⁵²⁸ Nous verrons en troisième partie qu'Axel Honneth fonde lui aussi dans l'amour et l'amitié son modèle de la reconnaissance réciproque et de l'autoréalisation individuelle, en rupture avec les institutions sur lesquelles insiste la pensée hégélienne.

⁵²⁹ Henry *op. cit.*, p. 185.

La force productive collective supérieure à l'ensemble des forces individuelles qui la composent ne constitue comme tel aucun être propre, ayant conscience et suffisance par soi-même. L'« être collectif », le social en tant que tel n'est pas *selbständig*, ou plutôt n'est pas, la dimension ontologique de l'existence n'est pas constituée par lui⁵³⁰.

À travers ce renversement, Marx rejette tout à la fois, selon M. Henry, « l'universel, le tout, l'organisme, l'ensemble, la structure, tous les modes et toutes les déclinaisons du général comme tel dans leur prétention de constituer eux-mêmes et par eux-mêmes la réalité »⁵³¹. Si la société n'a pas de consistance objective propre, si Marx articule cette critique, c'est au nom de la reconnaissance de « l'existence individuelle »⁵³² d'une « diversité absolue de monades »⁵³³. Marx, ici, a beau critiquer Stirner⁵³⁴, il reproduit son « refus du saint, c'est-à-dire l'hypostase d'une réalité transcendante à l'individu et le dominant »⁵³⁵. Puisque la société « n'existe pas »⁵³⁶, il en résulte qu'aucun lien n'est possible entre individu et société : il n'y a que des interrelations immanentes entre individus qui soient possibles.

On le voit, la critique de l'objectivité des formes sociales devient, sous la plume d'Henry, prétexte à faire dire à Marx que la société elle-même n'existe pas, et qu'il n'y a de relations qu'entre des individus autrement radicalement atomisés. En termes spinozistes, la société n'occupe plus la fonction du « principe naturant »⁵³⁷; elle est carrément évacuée de la scène par les individus réels, ce n'est plus le Tout mais « les parties qui constituent les

⁵³⁰ *ibid.*

⁵³¹ *ibid.*

⁵³² *ibid.*, p. 187.

⁵³³ *ibid.*

⁵³⁴ Selon M. Henry, Marx considère que Stirner ne va pas assez loin dans la critique de l'hypostase, qu'il la reproduit en pensant la critiquer. Stirner oppose l'égoïsme à la société, mais la « société n'existe pas », pour le Marx de Michel Henry (*op. cit.*, p. 188).

⁵³⁵ *ibid.*

⁵³⁶ *ibid.*, p. 189.

⁵³⁷ *ibid.*

éléments naturants »⁵³⁸. L'histoire n'est donc plus celle de l'auto-objectivation de l'esprit ou de la réalisation du genre, mais plutôt celle de leurs « multiples actions individuelles »⁵³⁹ et de leurs « connexions complexes »⁵⁴⁰ :

Marx situe explicitement dans la vie phénoménologique individuelle et dans sa nécessité propre, dans la vie qui veut vivre et qui pour vivre doit satisfaire ses besoins et qui pour les satisfaire doit travailler [...] le principe de tous les phénomènes économiques sociaux, politiques, culturels qui se déroulent dans le monde et que nous appelons "l'histoire"⁵⁴¹.

La vie de ces individus réels devient chez M. Henry la « condition transcendantale de l'histoire »⁵⁴², la « réalité ontologique absolue »⁵⁴³. Pour Marx, dit-il, désir, besoin et travail, sans cesse réitérés, sont le moteur de l'histoire. Ainsi, contrairement à Hegel, pour lequel il n'y a d'histoire que par et pour les sociétés et les formes de conscience communes, chez Marx, la « structure de la vie n'est pas celle de l'objectivation »⁵⁴⁴. La vie se déroule certainement dans le temps, mais elle n'est pas Histoire, celle-ci est « étrangère au processus de l'objectivité comme à ce qu'il produit »⁵⁴⁵. Il n'y a pas d'histoire de l'esprit, du genre, des objets, il y a uniquement l'histoire de ce qui est affectif et qui détermine immédiatement l'action⁵⁴⁶, sans intervention de quelque médiation : l'action « n'a ni objet ni monde »⁵⁴⁷.

Cela a pour conséquence importante de signifier que les représentations que les hommes et les sociétés ont d'eux-mêmes ne sont pas importantes, puisque le lien social n'est

⁵³⁸ *ibid.*, p. 212.

⁵³⁹ *ibid.*, p. 195.

⁵⁴⁰ *ibid.*

⁵⁴¹ *ibid.*

⁵⁴² *ibid.*, p. 196.

⁵⁴³ *ibid.*, p. 198.

⁵⁴⁴ *ibid.*, p. 205.

⁵⁴⁵ *ibid.*

⁵⁴⁶ *ibid.*, p. 207.

⁵⁴⁷ Henry, *ibid.*, p. 326.

pas médiatisé par la compréhension, mais par l'activité immanente de monades individuelles en interaction immédiate :

pour Marx, on ne peut comprendre une société à la lumière de la compréhension que cette société avait d'elle-même, et cela non pas d'abord parce que cette compréhension serait falsifiée et mystifiante, mais pour cette raison plus ultime que la vie originelle des hommes qui formaient cette société n'était pas une compréhension et ne se laisse pas définir par elle⁵⁴⁸.

On mesure ce que ce renversement signifie du point de vue de la philosophie hégélienne et de la tradition hégéliano-marxiste, qui est carrément rejetée par M. Henry. La dialectique est frappée « en plein coeur [...] ». À partir de 1845, l'histoire, telle que la comprend Marx, n'est plus dialectique »⁵⁴⁹. Le prolétariat n'est plus le produit d'une médiation des rapports sociaux par le capital, il est souffrance et révolte du point de vue de l'affectivité d'individus plongés dans des conditions de vie et qui essaient de les supprimer : le « besoin souffrant “veut” la jouissance de la satisfaction »⁵⁵⁰. Ce n'est pas la totalité objective qui détermine les individus, ce n'est pas même la classe, un autre concept « hégélien »⁵⁵¹ qui est encore trop transcendant vis-à-vis de l'individualité première. La vie d'un individu est irréductible à celle d'un autre, on ne retrouvera jamais deux conditions identiques, puisque la condition n'a « en tant que générale et sociale, aucun être propre, aucune réalité »⁵⁵².

Marx, ou plutôt, devrait-on dire, le Marx de M. Henry⁵⁵³ reconnaît qu'il peut y avoir des puissances objectives ou institutionnelles qui s'autonomisent vis-à-vis des individus, et

⁵⁴⁸ *ibid.*, p. 208.

⁵⁴⁹ *ibid.*, p. 211.

⁵⁵⁰ *ibid.*, p. 219.

⁵⁵¹ *ibid.*, p. 226.

⁵⁵² *ibid.*, p. 229.

⁵⁵³ Richard Sobel écrit que « Michel Henry entremêle subtilement sa voix à celle de Marx ». Voir Richard Sobel, « Phénoménologie du travail, ontologie de la vie et critique radicale du capitalisme. », *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* vol 1, no 56, 2009, p. 7-40. [En ligne]: <http://www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2009-1-page-7.htm>. Page consultée le 20 juin 2011, p. 17

qui, à cause du « pouvoir de la représentation » apparaissent comme « des structures idéales »⁵⁵⁴. Mais ce ne sont que des représentations sans effectivité:

On peut certes se représenter l'ensemble des rapports sociaux sous la forme d'un squelette formel ou encore d'un certain nombre de "structures" mais il ne s'agit justement que d'une représentation. C'est une illusion majeure que de s'imaginer que ce tableau formel des activités et des relations sociales est susceptible de déterminer l'activité réelle des individus [...] comme si chacune de ces activités n'avait qu'à venir se couler dans un moule préessuyé⁵⁵⁵.

Une généalogie sérieuse des relations sociales, selon Henry, en a vite fini avec cette hypostase et les reconduit à leur « lieu de naissance, à l'activité individuelle elle-même »⁵⁵⁶ : c'est dans la vie individuelle que s'opère la synthèse. L'individu trouve certes au-devant de lui des conditions qui sont sa vie, comme somme de l'activité des générations antérieures, et il les vivifie dans sa propre activité; mais tout cela se déroule sans intervention ou médiation de l'idéalité des structures sociales, de proche en proche. Les conditions sociales « ont perdu tout objectivité possible [,] elles se résorbent chaque fois dans l'immanence des activités individuelles »⁵⁵⁷.

Il en résulte que l'idée même de totalité objective est à rejeter. Il n'y a pas une totalité dans laquelle chacun trouve sa place en interdépendance avec les autres au sein d'un ensemble (la différenciation sociale chez Hegel, la division du travail chez Smith). Au contraire, c'est l'individu lui-même qui est posé comme le Tout⁵⁵⁸, de sorte que « tout ce qui se réalise hors de lui signifie une atteinte à son être propre, n'est rien d'autre que ce dont il est privé ». L'individu ne s'accomplit plus dans l'interdépendance, « la réalisation de l'universel ne peut plus se faire par la médiation de divers individus »⁵⁵⁹. La critique de la

⁵⁵⁴ Henry, *op. cit.*, p. 243.

⁵⁵⁵ *ibid.*, p. 248.

⁵⁵⁶ *ibid.*, p. 249.

⁵⁵⁷ *ibid.*, p. 252.

⁵⁵⁸ *ibid.*, p. 271.

⁵⁵⁹ *ibid.*

division du travail emporte avec elle l'idée même d'une appartenance des individus à la totalité sociale :

Les existences ne se complètent plus et ne peuvent plus trouver au-delà d'elles dans un ensemble plus grand qu'elles où elles auraient à s'intégrer, [un] monde où et dont elles devraient vivre, leur réalisation comme moment de la réalisation de ce grand Tout, comme moment d'une réalité qui les dépasse⁵⁶⁰.

À l'exact opposé de l'idée de différenciation sociale chez Hegel, qui veut qu'on ne puisse incarner une profession qu'en s'y consacrant, le Marx de M. Henry est celui qui dit qu'il n'y aura plus de peintres, mais seulement des hommes épanouis qui, entre autres choses, feront de la peinture. L'universalité n'est plus une synthèse qui se réalise de manière transcendante aux individus, « elle ne s'entend qu'à partir de la monade »⁵⁶¹. Après l'abandon de l'objectivité du social, de la dialectique, du concept de classe, du concept d'histoire, du concept d'être générique, de celui de totalité, Henry nous invite à considérer qu'avec la critique de la division du travail, c'est toute inscription de la monade dans une forme d'universalité sociale transcendante qui doit être évincée.

Disons d'emblée que cela ne pose pas problème parce que la division du travail serait la meilleure forme de réalisation de l'universalité. Nous avons déjà vu, et nous allons également y revenir plus loin, que l'universalité de la société civile et du travail est abstraite et qu'elle ne permet pas de fonder un lien social substantiel ; c'est d'ailleurs pourquoi Hegel estimait que cette sphère devait absolument être dépassée par un État éthique. Mais convenons que la solution proposée par M. Henry, qui consiste à faire dire à Marx que l'individu est le Tout, passe un peu rapidement à côté de l'idée qu'il puisse y avoir des formes d'universalité transindividuelles autres que l'économie politique et le travail abstrait, dont la division du travail sous l'empire du travail abstrait se révèle être la forme aliénée. Il faut dire qu'Henry a déjà rejeté d'entrée de jeu l'idée même de la médiation ; on aboutit ainsi à un individualisme monadique anti-institutionnaliste et en rupture radicale avec l'héritage hégélien, marqué, lui, du sceau de l'irréalité.

⁵⁶⁰ *ibid.*

⁵⁶¹ *ibid.*, p. 275.

En effet, si Marx, dit M. Henry, répète inlassablement, c'est un véritable leitmotiv, l'opposition entre société civile et État dans sa *Critique du droit politique hégélien*, c'est qu'elle recoupe chez lui celle entre « réalité et irréalité ».⁵⁶² Puisque Marx était animé par un désir de trouver la réalité, l'hégélianisme était ainsi « d'emblée condamné »⁵⁶³ à être rejeté. La réalité du Marx henryen ne peut dès lors être en-deçà de toute représentation idéelle ou de toute médiation institutionnelle, que la pratique des monades affectives, de la vie phénoménologique individuelle, leur réalité sensible⁵⁶⁴.

L'individualisme de Marx-M.Henry est, au fond, un naturalisme. L'homme, dit le troisième des *Manuscripts de 1844* est « immédiatement être de la nature »⁵⁶⁵. Cela veut dire, explique M. Henry, qu'il « s'ouvre à la nature » et entretient avec la totalité de l'être un rapport où l'étant se « donne à sentir »; et c'est ce rapport qui détermine la « subjectivité transcendantale »⁵⁶⁶, la « sensibilité transcendantale »⁵⁶⁷, qui lui « ouvre le champ de l'expérience et la rend possible, phénoménologiquement effective, la rend "sensible" »⁵⁶⁸. C'est à partir d'une telle ontologie de la sensibilité que Marx articulerait sa critique de Hegel, opposant la singularité monadique et sensible à l'autodéploiement de l'Idée⁵⁶⁹.

Pour Hegel, tel que le lit M. Henry, la pensée est en vérité incapable d'expliquer l'existence du monde réel, de la nature. Elle doit donc faire de celle-ci un résultat du mouvement d'auto-aliénation de l'esprit, comme son objectivation, avant de redécouvrir plus tard, par le savoir, qu'elle est au fond le produit de cette aliénation. La conscience résoudrait ainsi en pensée l'aliénation en la reconnaissant comme moment nécessaire de son propre

⁵⁶² *ibid.*, p. 280.

⁵⁶³ *ibid.*

⁵⁶⁴ *ibid.*, p. 286.

⁵⁶⁵ *ibid.*, p. 290.

⁵⁶⁶ *ibid.*, p. 291.

⁵⁶⁷ *ibid.*

⁵⁶⁸ *ibid.*

⁵⁶⁹ *ibid.*, p. 297.

advenir⁵⁷⁰. Le langage, la culture, le savoir, la conscience sont alors capable de se reconnaître dans leur Autre, dans la nature, tout en se maintenant comme formes objectivées.

Mais, si pour Marx, les formes objectivées ne sont pas des expressions ou extériorisations de « l'Idée », elles sont tout de même des formes qui médiatisent « l'ensemble des rapports sociaux »⁵⁷¹. Sauf que pour M. Henry, cette expression est encore une abstraction, une hypostase qui éloigne de la réalité des individus vivants et de leurs relations. Henry rejette donc toute conception des rapports sociaux qui les associe à des formes de médiation objective, ce qu'il assimile à un résidu d'hégélianisme. L'individu n'agit pas dans le rapport social à travers l'intervention de médiations transcendantes, ni à travers des représentations langagières qui supposeraient un moment théorique, un voir, un sens : il s'engage dans l'action, et dans les formes de l'action façonnées par la vie avant lui comme on conduit machinalement une voiture ; c'est-à-dire sans regarder ce qu'il fait⁵⁷².

Si Hegel pense l'être comme production, comme expression du *Geist*, si l'homme de Feuerbach retrouve encore le donné au moyen de l'intuition, et par-là une certaine forme d'objectivité, le Marx de M. Henry, lui, ne pense l'être que depuis la perspective de la praxis, non pas la praxis sociale, médiatisée par la normativité culturelle et politique (une énième « hypostase »), mais comme action singulière, puisqu'au fond, « il n'y a que des actions individuelles, la praxis n'existe pas »⁵⁷³. Quand M. Henry parle de praxis, il parle au fond de l'interaction immanente des actions singulières, que rien ne transcende, ni pensée ni institutions.

Chez lui, on ne dit plus « il faut », au sens d'un devoir-être identifié théoriquement ou reconnu comme horizon d'objectivité dans quelque *Sittlichkeit*, mais on dit « il faut faire » ; il ne s'agit plus en effet d'interpréter le monde, mais de le transformer⁵⁷⁴ :

⁵⁷⁰ *ibid.*, p. 301.

⁵⁷¹ *ibid.*, p. 318.

⁵⁷² *ibid.*, p. 323.

⁵⁷³ *ibid.*, p. 358.

⁵⁷⁴ *ibid.*, p. 366.

Il faut n'est plus alors la parole vide qui flotte en l'air, méconnaît la réalité et doit laisser place à sa connaissance, c'est la parole essentielle qui, en récusant au contraire la connaissance comme voie d'accès à l'être, nous renvoie à celui-ci selon le mode conformément auquel ce renvoi et cet accès, selon le mode fondamental de la praxis. La critique du moralisme se découvre chez Marx être celle de la théorie, de la pensée, laisse subsister le « il faut » et bien plus, se formule en lui.

L'action des individus ne réfère pas à quelque objectivité du social qui impliquerait la représentation, la pensée, la théorie, le voir. Elle est faire immédiat, une parole essentielle qui revient même au fond à l'absence de parole⁵⁷⁵, comme expérience affective qui n'a pas à être redoublée par le langage. Réalité et représentation sont distinctes, opposées au même titre que théorie et pratique. La « structure originelle de l'être » se donne « comme exclusive de toute transcendance comme immanence radicale »⁵⁷⁶. C'est la subjectivité qui est l'essence de la réalité⁵⁷⁷, la représentation n'étant qu'une « simple copie » de celle-ci⁵⁷⁸. Le faire réel est ce qui définit la vie des producteurs, non pas la façon qu'ils ont de se représenter cette vie, qui n'est qu'idéologie⁵⁷⁹. Si le capital crée une nouvelle façon abstraite et quantitative d'attribuer de la valeur aux choses en rupture avec les anciennes valeurs normatives, la conscience des producteurs ne peut qu'être en accord avec les nouvelles formes de valorisation capitaliste parce qu'elle est « vue de ces formes »⁵⁸⁰.

La conscience n'est donc d'aucun secours pour la vie, elle en est plutôt la négation, puisqu'elle reproduit mentalement, idéologiquement, les hypostases et les transcendances qui lui dérobent sa puissance. Ce ne sont pas les médiations ou l'idéologie qui donnent forme à la vie, c'est plutôt la vie qui s'incarne dans certaines conditions pratiques et produit des représentations idéologiques qui recopient ces conditions au plan mental, pour la

⁵⁷⁵ Nous reviendrons à ce problème plus bas. Voir Roland Vaschalde, « Michel Henry et Spinoza », *Philagora*, septembre 2000, [En ligne]. Page consultée le 18 juin 2011, <http://www.philagora.net/philo-fac/henry-spinoza.php>

⁵⁷⁶ Henry, *op. cit.*, p. 369.

⁵⁷⁷ *ibid.*, p. 370.

⁵⁷⁸ *ibid.*, p. 372.

⁵⁷⁹ *ibid.*, p. 379.

⁵⁸⁰ *ibid.*, p. 381.

« conscience ». La « généalogie »⁵⁸¹ de Marx trouve donc la source des représentations idéologiques dans la configuration des relations pratiques entre singularités individuelles vivantes.

L'idéologie n'est pas pure illusion : elle est l'expression discursive des conditions nécessaires de la vie et de la survie, elle exprime un stade de développement de l'activité pratique⁵⁸². Contrairement à ce que prétend le structuralisme, celui d'un Michel Foucault qui fait de l'histoire une suite d'épistémè, par exemple, M. Henry estime que pour Marx, l'idéologie ou le symbolique ne sont pas pensés comme naturants⁵⁸³. Ce serait là oublier la généalogie et générer encore une hypostase plutôt que de reconnaître le développement de la vie comme véritable naturant; ce sont les individus eux-mêmes qui produisent leur pensée, laquelle n'est que la reconnaissance mentale des formes de configurations pratiques qu'ils estiment être les prémisses de leur survie⁵⁸⁴, « sans la médiation d'aucune structure idéologique objective »⁵⁸⁵. L'idéologie peut bien s'autonomiser et s'objectiver dans des « institutions »⁵⁸⁶, cette autonomie apparente est mystificatrice : ce ne sont pas des contradictions dialectiques entre formes sociales objectives qui déterminent l'évolution des sociétés mais bien une « mutation dans l'intérêt de la vie »⁵⁸⁷.

Selon M. Henry, les catégories de la pensée ne précèdent pas l'action, mais existent comme modalités de la vie et sont immédiatement posées par elle. Il fait donc de Marx un émule de Maine de Biran⁵⁸⁸, pour lequel « la causalité n'est pas une idée mais l'action elle-même dans la réalité de son effectuation subjective originelle, laquelle à son tour n'est rien

⁵⁸¹ *ibid.*, p. 417.

⁵⁸² *ibid.*, p. 421.

⁵⁸³ *ibid.*, p. 422.

⁵⁸⁴ *ibid.*, p. 423.

⁵⁸⁵ *ibid.*, p. 424.

⁵⁸⁶ *ibid.*, p. 425.

⁵⁸⁷ *ibid.*

⁵⁸⁸ Henry a consacré un ouvrage complet à l'étude de Maine de Biran : Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps : Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

d'autre pour lui que le corps »⁵⁸⁹. C'est l'action corporelle qui détermine au final le contenu idéal de la conscience⁵⁹⁰. En adoptant une telle perspective, Marx rompt définitivement avec Hegel, avec la « thématization autonome du champ de l'idéalité conscientielle, et cela au profit de la réalité identifiée à la praxis »⁵⁹¹.

Cela ne veut pas pour autant dire, selon M. Henry, que le droit doive être considéré comme une illusion. Seulement, ses principes ne peuvent plus être déduits idéellement. La pensée doit reconnaître leur généalogie, retrouver leur fondement dans les « modalités réelles de la production »⁵⁹², dans les « régulations effectives du processus social »⁵⁹³. De même pour le concept de travail abstrait, qui ne fait qu'exprimer sur le plan de la pensée une vie devenue effectivement indifférente à l'égard du contenu qualitatif du travail dans (la société capitaliste). C'est encore une fois la vie subjective qui est la source du droit, des concepts, des catégories : « L'objectivité n'est donc rien. La pensée de l'objectivité n'est rien non plus »⁵⁹⁴.

La conséquence d'une telle perspective, selon moi, ne peut être que le relativisme : puisque chaque représentation n'est rien qu'une production idéologique issue elle-même de la vie comme production subjective, elle est forcément sans fondement ontologique. Gramsci, explique M. Henry, pensait que le marxisme allait permettre l'unification culturelle du genre humain; mais cette unification ne pourrait se réaliser qu'autour de notions idéologiques, donc relatives. La seule permanence qui demeure est celle de la vie, de la survie, du besoin et du travail, et l'histoire est la suite des réponses, des formes de vie organisées qui tentent de répondre à cette nécessité permanente de métabolisation du monde et de maintien dans l'existence de la vie.

⁵⁸⁹ Henry, marx 1, *op. cit.*, p. 431.

⁵⁹⁰ *ibid.*, p. 432.

⁵⁹¹ *ibid.*

⁵⁹² *ibid.*, p. 437.

⁵⁹³ *ibid.*

⁵⁹⁴ *ibid.*, p. 468.

Cette opposition entre vie subjective et transcendance de la représentation permet à Michel Henry d'opposer travail subjectif immédiat créateur de valeur et capital comme travail mort accumulé. Ce qui caractérise le capital, c'est de « subsister comme puissance sociale indépendante [...] d'une partie de la société, qui se conserve et s'accroît en s'échangeant contre du travail immédiat, vivant... »⁵⁹⁵. Le capital apparaît donc comme un nurant-naturé qui dépend sans cesse du travail vivant pour le recréer, pour le nurer⁵⁹⁶. À l'opposé, la praxis est le lieu de la réalité⁵⁹⁷. Cette opposition recoupe celle de la bourgeoisie et du prolétariat. La bourgeoisie dépend d'une réalité idéale (le capital), et ne subsiste qu'en vampirisant le travail et l'énergie vitale du prolétariat⁵⁹⁸. Dans ce contexte, le produit de l'objectivation ne peut être que travail mort, vie pétrifiée.

Quand l'automation fait en sorte que la machine travaille à la place des subjectivités, la sortie du capitalisme est à portée de main, puisqu'il n'y a plus de valeur produite⁵⁹⁹, plus de travail vivant vampirisé. L'exploitation de l'homme est devenue inutile⁶⁰⁰. La machine se charge de l'aspect objectif des choses, la production devient un « processus objectif à la troisième personne »⁶⁰¹ et par là même la praxis vivante se trouve libérée⁶⁰² : « c'est alors le libre développement des individualités »⁶⁰³. Quand les forces productives deviennent entièrement objectives, et qu'ainsi la pensée subjective des individus peut être l'expression immédiate de leur vie, et non plus celle de formes sociales autonomisées, l'idéologie n'a plus

⁵⁹⁵ Michel Henry, *Marx II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, p. 436.

⁵⁹⁶ *ibid.*, p. 438.

⁵⁹⁷ *ibid.*

⁵⁹⁸ *ibid.*, p. 439.

⁵⁹⁹ *ibid.*, p. 452.

⁶⁰⁰ *ibid.*, p. 458.

⁶⁰¹ *ibid.*, p. 464.

⁶⁰² *ibid.*, p. 458.

⁶⁰³ *ibid.*, p. 464.

aucun contenu⁶⁰⁴. La production devient immédiatement sociale, et l'individu s'y trouve « comme un poisson dans l'eau »⁶⁰⁵.

L'économie immédiatement socialiste élimine la médiation des rapports sociaux par la valeur abstraite : « L'économie marchande se trouve condamnée pour n'avoir pu instituer le « social » que sous la forme d'une médiation, à savoir celle de la valeur d'échange », au nom d'une libération des individualités. Pour être le social, le travail n'a pas besoin de la médiation du travail abstrait ou de la valeur abstraite, il est immédiatement travail en soi général, travail de la communauté, laquelle est l'*a priori* de la production.

Cette communauté n'est soumise à aucune relation idéale (comme celle de l'argent) : elle est faite de relations sociales intersubjectives transparentes⁶⁰⁶, vie subjective donnée à une autre vie subjective, que « rien d'obscur ne voile »⁶⁰⁷. Le travail s'échange sans la médiation de l'argent ou de la valeur d'échange. Le socialisme est la « médiation immédiate » du travail du particulier au général⁶⁰⁸. Il n'y a plus une totalité qui transcende l'activité de l'individu, seulement une « totalité de biens » qui doivent être redistribués⁶⁰⁹. L'idéalité n'est plus substituée à la subjectivité.

Puisque le capital est compris comme une essence sociale idéale substituée à la praxis individuelle, M. Henry conclut que Marx ne pouvait pas résoudre le problème en proposant une nouvelle compréhension du social comme ensemble de médiations : il ne pouvait que comprendre la désaliénation comme résorption en soi de la praxis subjective. En somme, la lecture d'Henry se résume à une « métaphysique de l'individu ». Marx, dira-t-il à cet égard, est « l'un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident »⁶¹⁰. On retrouve cette communauté feuerbachienne de subjectivités unie immédiatement par l'amour, qui n'est autre que la

⁶⁰⁴ *ibid.*, p. 466.

⁶⁰⁵ *ibid.*, p. 468.

⁶⁰⁶ *ibid.*, p. 471.

⁶⁰⁷ *ibid.*

⁶⁰⁸ *ibid.*, p. 476.

⁶⁰⁹ *ibid.*, p. 477.

⁶¹⁰ *ibid.*, p. 445.

communauté feuerbachienne mais sans l'Église, sans la médiation christique. Une fois la médiation de la valeur abstraite éliminée, la vie se résorbe en elle-même, elle est l'alpha et l'oméga de la socialité.

5.3 Les apories de l'interprétation d'Henry

Pour M. Henry, la critique des hypostases, qui commence avec la critique de l'esprit hégélien, en vient vite à signifier le rejet de toute forme de transcendance et la promotion d'une métaphysique de la subjectivité autofondée, où l'individu est donné au point de départ. Il est impossible à M. Henry de reconnaître à la fois la transcendance de l'idéalité symbolique ou institutionnelle et la pratique de l'individu empirique. À rebours de la pensée dialectique, la pensée d'entendement doit absolument choisir, et puisqu'elle cherche le fondement dernier des choses, elle trouve, à la source des représentations ou des essences sociales, l'individu et sa faculté représentative. Mais, insatisfaite de ce fondement, elle cherche encore plus profondément, et en arrive à découvrir que l'individu, au fond, n'est rien d'autre que l'accident de la substance vitale, qu'une manifestation de « la vie ».

La vérité de la culture, des institutions, de la société, de l'esprit objectif, ce serait donc la nature, la vitalité, en tant qu'elle s'exprime à travers l'affectivité et l'action subjectives, dans les interactions à travers lesquelles les singularités s'affectent mutuellement et produisent des rapports, des configurations qui déterminent la forme que prend la satisfaction des besoins naturels, de la (sur)vie à une époque particulière. La succession de proche en proche de ces configurations est ce à quoi se réduit l'histoire, puisque le temps s'écoule en deçà de toute signification objectivée dans un sens.

Les idées que les sociétés se font d'elles-mêmes n'ont ici aucune fonction de régulation normative. Tout se joue au niveau de la souffrance, de la jouissance, du besoin, du désir. Il y a bien des structures institutionnelles ou symboliques, mais elle n'ont pas d'effectivité du point de vue sociologique, et elles ne peuvent être pensées comme moment naturant, comme contenu-pour-la-conscience permettant à l'esprit subjectif de quitter son solipsisme et sa vacuité, elles ne sont pas des lieux de synthèse ou de médiation, puisque

c'est la subjectivité elle-même qui effectue *a priori* la synthèse. L'édifice hégélien tout entier s'effondre : il n'y a plus aucune place pour le concept de totalité, pour la différenciation sociale, la formation de la conscience, etc. Il n'y a donc plus aucune forme d'universalité qui puisse transcender la subjectivité, qui est, elle, donnée d'emblée, naturelle. La réalité sensible et pratique se donne en deçà de tout rapport social transindividuel ou méta-individuel, comme praxis qui commence avec l'individu.

Le devoir-être abstrait de la moralité kantienne, l'éthicité concrète hégélienne sont renversés par un impératif de survie et d'autoconservation au sein de modèles d'action intersubjectifs déterminés par l'évolution des conditions de production. Le faire n'a pas à être redoublé par le langage (ce redoublement n'est que l'écho idéologique des conditions de survie) : il est immédiatement confrontation de la capacité opératoire des monades à l'empirie d'une configuration de puissances en disposées sur un seul plan d'immanence. Il n'y a donc plus de contradictions entre des formes de la conscience, comme dans la phénoménologie hégélienne, mais seulement des mutations pratiques de la vie naturelle.

Ce qui constitue la réalité, c'est l'action corporelle individuelle seule. Toute médiation est une hypostase qui détourne la vie d'elle-même, comme le capital, à travers la médiation du travail général abstrait et de la valeur abstraite, à l'égard du travail vivant. Ce n'est que lorsque l'objectivité s'enferme en elle-même sous la forme de la machine que la subjectivité se trouve libérée de ce détour qui la rendait étrangère à elle-même. Soulignons d'emblée qu'il y a chez M. Henry une attitude pour le moins naïve⁶¹¹ qui se révèle dans cette apologie de l'automation et du machinisme, donnant l'impression que la philosophie critique de la technique n'est aucunement prise en compte par lui.

Mais ce qui est encore plus déterminant, me semble-t-il, c'est que la subjectivité, qui est l'alpha et l'oméga du social, dépend de l'auto-développement irréfléchi de l'économie et de la technique pour s'affranchir. Celle-ci ne devient pas libre, comme chez Hegel, quand elle arrive à concilier l'autonomie de la volonté, la réflexivité commune et la reconnaissance de sa dépendance envers un ensemble de développements historiques synthétisés dans les

⁶¹¹ Étrange pour l'auteur de *La barbarie...* (Michel Henry, *La barbarie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004).

liens naturels et sociaux qui structurent la totalité comme universel concret, mais plutôt en abandonnant l'objectivité pour devenir vie autoréférentielle.

Le pôle objet et le pôle sujet sont alors radicalement disjoints et refermés sur eux-mêmes. La survie n'implique plus de travail abstrait exploiteur, dépassé par la machine, mais on ne sait rien sur son contenu éthique, mis à part le fait que toute activité est immédiatement sociale et commune, et que l'individu est arraché à l'insignifiance et au solipsisme pour s'éprouver immédiatement dans le commun. L'automation permet à l'humanité de se libérer de la présence contraignante de la dernière hypostase qui maintenait l'emprise de la société et de l'universalité sur la vie individuelle.

Alors, la vie est rendue à elle-même sans plus avoir besoin de sortir d'elle-même, sans que le détour de l'altérité ne soit nécessaire pour a) instituer le sujet au moyen de l'intériorisation de la culture et/ou b) pour fonder la reconnaissance réciproque et/ou c) pour baliser normativement, éthiquement, symboliquement et institutionnellement les rapports sociaux. Le rapport social lui-même s'effectue sans transcendance, comme expérience immédiate du lien entre un individu donné et une communauté *a priori* soudée par l'affectivité. « Il faut faire », mais on ne sait rien sur les finalités du faire, il n'y a aucune réponse à la question : « pourquoi faut-il faire? [...] puisque toute forme de savoir a été révoquée. »⁶¹². Le faire devient alors « son propre fondement »⁶¹³ : n'aboutit-on pas à une forme sophistiquée de pragmatique, où, comme le souligne S. Cantin, le phénomène remplace la morale? Selon S. Cantin, citant Camus, il s'agit d'un déplacement du devoir, qui ne s'ancre plus dans l'éthique de la justice, mais dans le fait, ce qui « a rendu la pensée de Marx disponible pour la légitimation des actions les moins légitimes »⁶¹⁴.

On relève plusieurs accents spinozistes dans la lecture que M. Henry fait de Marx, une substitution fréquente dans les lectures antihégéliennes de Marx, qui voient en lui un disciple de Spinoza. Cela n'est pas surprenant, quand on sait qu'Henry a écrit une thèse de

⁶¹² Serge Cantin, « Grandeur et limites du Marx de Michel Henry », *Dialogue*, XXIX, 1990 Volume 29, numéro 03, juin 1990, pp. 387-398.

⁶¹³ *ibid.*, p. 397.

⁶¹⁴ *ibid.*

maîtrise sur l'auteur de L'Éthique⁶¹⁵, qu'il a « commencé à philosopher avec Spinoza »⁶¹⁶. S'il le cite rarement, Spinoza est néanmoins le philosophe à travers lequel M. Henry « aborde les penseurs qu'il croise sur son chemin »⁶¹⁷. Mais « on n'a pas assez souligné jusqu'ici- et, en vérité, on l'a tout simplement ignoré, que la philosophie de M. Henry entretient des rapports privilégiés avec Spinoza »⁶¹⁸.

Le spinozisme de M. Henry, contrairement à beaucoup de variantes postmodernes, se veut théiste. Pour lui, il existe un « Être absolu [...] auquel on puisse, dans l'amour, s'unir »⁶¹⁹. Cette fusion extatique avec les autres et avec le Tout est éprouvée non pas comme connaissance rationnelle mais depuis l'intériorité et le sentiment. Si, suivant cette lecture, les idées, telles que les conçoit Hegel, sont considérées comme des « cadavres »⁶²⁰ conceptuels et formels qui s'adressent à l'individu sur un mode cérébral, la subjectivité telle que conçue par M. Henry, elle, est censée avoir accès, à une forme de révélation intérieure qui ne passe pas par un raisonnement ou une idée abstraite.

Cette révélation est immédiate et immanente, elle exclut toute médiation. La vérité est révélée au sujet sans qu'il ait besoin d'intervenir, sans moment objectivant. L'Être n'est pas constaté, il est éprouvé. Le contenu de ce sentiment immédiat est « l'Être, c'est la réalité (au sens ontologique), c'est Dieu lui-même »⁶²¹. Comme le souligne Jean-Michel Longneaux, le chapitre IX du mémoire de M. Henry s'intitule « la béatitude »...

Avec J.-M. Longneaux, nous pouvons retenir, pour résumer l'articulation Spinoza-Henry, cinq thèmes de la pensée de Spinoza, abordés par M. Henry dans son écrit de jeunesse, et qui deviendront les traits majeurs de sa phénoménologie et les prémisses de son

⁶¹⁵ Michel Henry, *Le bonheur de Spinoza*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.

⁶¹⁶ Jean-Michel Longneaux, « Étude sur le spinozisme de Michel Henry », dans Henry, le bonheur de spinoza, *ibid.*, p. 154.

⁶¹⁷ *ibid.*

⁶¹⁸ *ibid.*

⁶¹⁹ *ibid.* p.157.

⁶²⁰ *ibid.* p.160.

⁶²¹ Sur tout le développement de ce paragraphe, voir *ibid.*, p.162.

étude de Marx : 1. la primauté du sentiment sur le raisonnement; 2. la révélation *a priori* de Dieu dans le sentiment; 3. le sentiment interne de la vie comme « force interne qui pose dans l'être toute chose »; 4. la vie comme immédiateté, la « mort éternelle » comme ce qui est abstrait ou médiat; 5. le salut, la béatitude qui est union immédiate avec l'amour de Dieu⁶²².

À la lumière de ses premières études philosophiques spinozistes, on comprend mieux la conception du socialisme que M. Henry attribue à Marx, de même que sa conception de la réalité. Le réel n'est pas appréhendé par le détour d'une médiation idéale, symbolique ou institutionnelle, il est plutôt éprouvé de manière intérieure par la subjectivité comme sentiment immédiat de faire partie du Tout, de fusionner dans l'amour universel de la communauté chrétienne, dans l'amour de Dieu.

Le socialisme selon M. Henry est la réalisation de cette fusion par-delà les hypostases qui écartent la vie de l'intériorité, la font s'attarder sans cesse à l'extérieur d'elle-même, l'éloignent de son affectivité. De même que Spinoza ne déduit pas dialectiquement la substance, mais la pose à partir de la certitude de son sentiment religieux qui lui fait voir chaque étant comme une manifestation de la plénitude de l'amour de Dieu⁶²³, de même, Henry fait dire à Marx que le sens de l'action ou de la liberté n'est pas, comme chez Hegel, le produit d'une dialectique historique qui permet de l'associer à l'existence de l'esprit absolu et du sens, ni même le produit d'une dialectique des différentes formes de rapports sociaux, mais une reconnaissance de l'existence de la communauté comme *a priori*, comme substance première qui manifeste l'amour qui unit les individus entre eux et à Dieu.

On serait tenté, comme Mullarkey, de dire que le spinozisme d'Henry le rapproche beaucoup de la conception de Gilles Deleuze : « Henry's account is surprisingly Deleuzian »⁶²⁴. Effectivement, du point de vue de la critique de la transcendance, de la valorisation de l'immanence, de la centralité des affects, M. Henry semble très proche de Deleuze; ou plutôt, ils partagent tous les deux un spinozisme anti-hégélien. Mais sans doute

⁶²² *ibid.* p. 166.

⁶²³ *ibid.* p. 163.

⁶²⁴ James Williams, « Gilles Deleuze and Michel Henry : Critical Contrasts in the Deduction of Life as Transcendental », *Sophia*, 2008, vol. 47, n°3, pp. 265-279.

est-ce le moment « théiste » qui différencie les deux philosophes, cette manière très chrétienne qu'a M. Henry de lier l'intériorité à la révélation de l'Être, cette communauté immédiate et *a priori* avec lui qui se situe en deçà de la conscience et de la réflexivité rationnelles. Si G. Deleuze, en bon spinoziste, retient la forme de cette immédiateté, on ne peut pas dire qu'il en retienne le moment théologique.

L'approche de M. Henry se présente comme une lecture phénoménologique qui, à la différence de Hegel, met essentiellement l'accent sur « l'angle subjectif-créatif »⁶²⁵. La subjectivité connaît le besoin de manière transparente, elle fait l'épreuve intérieure du manque qui lui fait rechercher la communauté, elle recommence la création divine de sa vie à chaque fois qu'elle fait « l'épreuve muette du besoin et de l'effort indéfiniment repris pour le satisfaire, et coïncidant comme telle avec cette indéfinie reprise »⁶²⁶.

Cette recherche d'un fondement infra-rationnel, infra-discursif place le Marx de M. Henry en rupture avec toute la tradition philosophique que G. Deleuze appelle « juridique », et que nous préférons appeler institutionnaliste, pour laquelle la vérité de la conscience se trouve dans des formes normatives qui la dépassent :

Ce à quoi s'oppose Michel Henry, c'est à une ontologie de l'être-au-monde, "cette philosophie qui a régné des Grecs à Hegel, à savoir la philosophie selon laquelle la conscience se pose en se transcendant, en se dépassant, en se projetant dans des objets, à partir desquels ensuite cette conscience entreprend de se comprendre", dans l'horizon d'un monde ainsi déployé à sa vue⁶²⁷.

La structure objective n'est pas considéré comme ce qui donne son contenu significatif à la vie, mais bien plutôt ce qui vampirise son énergie vitale première. Le capitalisme offre le modèle d'une telle séparation de la vie d'avec elle-même par des structures idéales d'ordre juridique (propriété privée, économie, argent, etc.), une

⁶²⁵ Sobel, *op. cit.*, p. 12. Sobel reprend ici la distinction faite par Raymond Aron entre l'angle objectif-productif, associé au structuralisme, et l'angle d'analyse phénoménologique « subjectif-créatif ».

⁶²⁶ *ibid.* p. 8.

⁶²⁷ Paul Ricoeur, *Lectures 2*, 1990, p. 267, cité dans Sobel, *op.cit.*, p. 18.

distanciation qui se « nourrit »⁶²⁸ inlassablement de la vitalité de l'être. La représentation abstraite de la valeur cannibalise le travail vivant, elle harnache le surplus de vitalité propre à la vie, cette « propriété absolue de la vie d'apporter plus que ce qu'on lui a donné, ou pour le dire autrement, de produire plus qu'elle ne consomme »⁶²⁹. La productivité infinie de la « praxis vitale »⁶³⁰ trouve alors son envers cauchemardesque, son « inversion téléologique »⁶³¹ à travers le « désir d'argent infini »⁶³². L'expansion illimitée de l'argent est la forme réifiée et aliénée que prend la « pulsation vitale »⁶³³ lorsqu'elle est accaparée, ou, mieux, parasitée par le capital.

En ce sens, le capitalisme peut être perçu comme l'image inversée, spectaculaire et fausse, de ce que devrait être la relation immédiate à la communauté et avec l'Être, calquée sur la communauté chrétienne, selon M. Henry, celle-là même que celui-ci désigne sous le vocable « socialisme ». Le capitalisme est marqué par un état de séparation, lequel serait transcendé, ou plutôt, se résorberait dans une société qui aurait éliminé le détour de la médiation, l'écart créé par les structures idéales aliénantes :

De quoi le capitalisme, en tant que système de valorisation du capital, nous arrache-t-il toujours déjà ? La réponse est claire dans ce qui précède : de la communauté originelle, forme véritablement humaine, c'est-à-dire non aliénée, de "l'être-ensemble" constitutif de la pluralité des individus vivants. Cette communauté, c'est ce qui nous manque au double sens de ce dont un événement sans âge nous prive toujours déjà et de ce vers quoi les luttes pour l'émancipation du travail vivant doivent faire retour⁶³⁴.

À la loi symbolique, la loi du Père, celle des institutions, ce détour idéal qui sépare la subjectivité d'elle-même, M. Henry oppose une affectivité primaire qui trouve son modèle

⁶²⁸ *ibid.*, p. 25.

⁶²⁹ *ibid.*, p. 26.

⁶³⁰ *ibid.*

⁶³¹ *ibid.*

⁶³² *ibid.*

⁶³³ *ibid.*, p. 28.

⁶³⁴ *ibid.*, p. 30.

dans la relation fusionnelle avec la mère, et qui donne le modèle de la communauté de la subjectivité avec l'Être divin :

C'est en chacun, cette force de la vie qui le pousse à se joindre à l'autre, qui constitue le fondement de toute communauté concevable en tant que communauté pulsionnelle. Ainsi chacun est-il avec l'autre non seulement par son désir mais aussi par tous les modes de son affectivité – sympathie, pitié, amour, haine, ressentiment, solitude – et d'abord dans l'être-avec muet qui l'unit, enfant, à sa mère, mais qui demeure avec le même statut dynamique et émotionnel tout au long de sa vie et de son histoire. [...] Sans cette communauté originelle, ante-politique, ante-sociale, aucun projet commun ne pourrait se faire jour, parce qu'aucun projet [...] ne peut se former indépendamment de son en-racinement dans la structure organique du désir et de l'action⁶³⁵.

Si la communauté existe anté-socialement, dans un état pulsionnel modelé sur l'affectivité immédiate et fusionnelle avec la mère, le langage, la médiation symbolique et la normativité institutionnelles, incarnées dans des structures idéales objectivées, représentent le moment du faux, et d'un faux qui n'a même pas la consolation d'être un moment du vrai. La représentation symbolique, dans la relecture henryenne de Marx, tient en effet un rôle pour le moins problématique. D'après M. Henry, en insistant sur l'étude des catégories « idéales », la tradition philosophique a manqué d'étudier la praxis, qui en est la source véritable, la vérité originelle qui s'est trouvée dévalorisée par la « simple représentation » :

C'est précisément parce que la vérité a été définie par la tradition philosophique à partir de la structure de l'idéalité et de ses caractères les plus apparents, l'universalité, l'omnitemporalité, la simplicité, etc., que la vérité la plus originelle, sise en la vie et définie par elle, s'est trouvée de façon absurde dévalorisée, discréditée par rapport à cette vérité rationnelle qui n'en était jamais et ne pouvait en être que la représentation au sens d'une simple représentation. Aussi les catégories ne sont-elles éternelles, simples etc., que pour autant qu'on substitue les caractères inhérents à leur idéalité propre aux déterminations changeantes de la praxis qu'elles prétendent pourtant signifier⁶³⁶.

⁶³⁵ Michel Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990, pp. 195-196, cité dans Sobel, *ibid.*, p. 30.

⁶³⁶ Henry, Marx 1, *op. cit.*, p. 470, cité par Sobel, *op.cit.*, p. 16.

Cette façon de réduire la représentation à un « simple » redoublement idéal la fait passer pour simple « copie »⁶³⁷ délayée de l'original, qui se tient, lui auprès de la vie comme immédiateté. D'après Sobel, cette opposition entre praxis vitale et représentation accessoire a pour conséquence de « vider de sa substance toute dimension politique de la condition humaine »⁶³⁸, ce qui mine l'entreprise de relecture de M. Henry et « fragilise ainsi la puissance critique que l'on pense pouvoir tirer d'une telle interprétation de Marx »⁶³⁹. Cette incapacité de penser le moment symbolique et le politique, selon Sobel, fait en sorte que la lecture henryenne de Marx conduit en définitive à l'impossibilité de toute philosophie politique : « Telle qu'elle est construite, rien dans cette ontologie ne rend possible son articulation fondamentale – c'est-à-dire sans éclectisme – à une philosophie politique. Sur ce point, on ne peut donc l'adopter innocemment »⁶⁴⁰.

L'approche de M. Henry, en considérant toute forme d'objectivité extérieure comme une représentation qui aliène le sujet du moment de sa communion première avec l'Être, commet l'erreur classique de la pensée d'entendement, qui veut constamment choisir la causalité à sens unique, qui cherche constamment la variable dépendante et la variable indépendante de la relation causale, ce qui la rend incapable de penser la tension dialectique qui caractérise pourtant l'oeuvre de Marx (et d'Hegel), où sujet et objet sont irréductibles l'un à l'autre⁶⁴¹. Mais l'intériorité n'est pas la vérité des médiations « extérieures » qui n'en seraient que la projection vers le dehors; ce serait faire fi de la normativité accumulée historiquement qui transcende l'individu. L'inverse n'est pas plus vrai ; la médiation ne peut pas réifier entièrement la subjectivité, en faire un sous-attribut de l'objectivité, sans la détruire du fait même. Hegel n'a-t-il pas montré que toute forme de médiation qui ne reconnaît pas l'autonomie subjective est condamnée à s'écrouler sous le poids de ses contradictions?

⁶³⁷ Henry, Marx I, *ibid.*, p. 371.

⁶³⁸ Sobel, *ibid.*, p. 33-34.

⁶³⁹ Sobel, *ibid.*, p. 10.

⁶⁴⁰ Sobel, *ibid.*, p. 33-34.

⁶⁴¹ Voir Sobel, *ibid.*, p. 35.

Marx parle bien d'individus qui agissent, mais il s'empresse toujours d'ajouter que ces individus interviennent au sein de conditions matérielles déterminées, qu'ils sont des êtres sociaux, qui existent dans des conditions qu'ils n'ont pas choisies⁶⁴². En omettant ce caractère constitutif de la représentation, M. Henry est conduit à faire de celle-ci l'écho de la pulsation vitale : « Marx ne cesse de dire : "les individus vivants et leurs conditions matérielles d'existence" ; M. Henry n'entend que "les individus vivants" et opère, via une ontologie monadique de la vie, une dissolution de l'objectivité des conditions, désormais réduites au rang de représentations aliénantes »⁶⁴³.

À partir des observations de Sobel, en particulier, nous pouvons constater que l'interprétation de Marx par M. Henry s'avère, de fait, être une lecture « réductrice »⁶⁴⁴ de la pensée marxienne, spécialement en ce qui concerne l'articulation entre l'individu, la représentation, les médiations sociales, le politique et la totalité sociétale. Pour parvenir à en faire un subjectivisme, l'approche d'Henry doit liquider des pans entiers de la pensée de Marx, où l'intuition sociologique et l'insistance sur la dépendance de la subjectivité à l'égard de l'objectivité sociale-historique sont bien présentes :

[L'approche de Michel Henry] manque la caractérisation essentielle d'une vie individuelle se produisant sous des conditions (matérielles et sociales) qui sont à la fois un donné pour son activité et toujours une ouverture vers l'activité des autres vies individuelles, avec lesquelles elle est engagée à faire l'histoire sur fond d'un monde commun et avec lesquelles elle peut donc tout aussi bien sombrer dans la violence, subir ou faire subir une oppression ou s'élever au niveau de la vie politique⁶⁴⁵.

Le subjectivisme de M. Henry, ce refus de reconnaître le caractère constitutif de l'objectivité sociale et le monde commun a au moins un mérite, celui d'agir comme repoussoir pouvant ménager « l'espace pour accueillir une véritable réflexion de philosophie

⁶⁴² Voir Karl Marx, « Le 18ème brumaire de Napoléon Bonaparte », dans Karl Marx, *Oeuvres IV. Politique I*, Paris, La Pléiade, 1994, pp. 433-544.

⁶⁴³ Sobel, *op.cit.*, p. 35.

⁶⁴⁴ *ibid.*, p. 36.

⁶⁴⁵ *ibid.*

politique »⁶⁴⁶ à partir de la pensée de Marx :

[E]n la confrontant à la radicalité de la position de Michel Henry, [on peut] dégager la spécificité de la position de Marx, spécificité qui lui permet à la fois de comprendre le monde social-historique et d'envisager sa transformation. Et c'est – pourrait-on dire en clin d'œil à Derrida –, précisément de cela qu'il s'agit d'"hériter" de Marx⁶⁴⁷.

Richard Sobel expose bien à notre sens la tâche intellectuelle à laquelle invite l'approche de M. Henry, qui prend tellement de libertés avec la pensée de Marx que son interprétation semble avoir quelque chose de la provocation, comme si elle invitait à une approche plus mesurée et plus généreuse de la pensée marxienne qui suppose qu'on la dégage d'une lecture pêchant par excès de subjectivisme pour en arriver plutôt à une réflexion de philosophie politique qui soit sensible à la question du monde commun, du monde social-historique, à la fois à ce qui appelle en lui transformation, mais aussi à ce qui, en lui, est un héritage, et appelle ainsi à être préservé.

Cela suppose d'éviter le piège de l'unilatéralité de l'entendement qui place l'aliénation du côté de la médiation, du dehors, et qui situe exclusivement le siège de la liberté dans l'intériorité du subjectif. Nous sommes naturellement ramenés ici à Hegel, dont l'oeuvre, comme nous l'avons vu en première partie, est essentiellement consacrée à ce problème : comment montrer que la liberté ne se tient pas exclusivement dans le sujet, mais dépend de la médiation de structures symboliques et institutionnelles extérieures pour se former. Pour Hegel, l'aliénation concerne le caractère imparfait des médiations d'une époque sans qu'elle ne conduise à remettre en question l'existence même de la médiation, ce qui serait une forme d'absurdité équivalente à l'élimination de l'écosystème pour l'animal. Nous devons donc supposer, à des fins d'hypothèse, qu'il y a, de Hegel à Marx, malgré les apparences et l'insistance de Michel Henry à cet égard, non pas rupture, mais une continuité en ce qui concerne le rapport de l'individu aux médiations et à la totalité sociétale, ou, à tout le moins, qu'on peut avec Marx, penser la question des médiations sociales autrement qu'en les réduisant à de « simples représentations », à des « copies », à des leurre qui nous

⁶⁴⁶ *ibid.*

⁶⁴⁷ *ibid.*

détourneraient ou nous éloigneraient de la véritable essence humaine, comme le suggère la lecture henryenne⁶⁴⁸. Ne peut-on pas penser, comme le suggère R. Sobel, qu'il n'y a pas besoin de choisir de manière tranchée son camp entre la phénoménologie de la vie et le structuralisme⁶⁴⁹? Allons plus loin : la pensée dialectique n'invite-t-elle justement pas à réconcilier l'étude de la phénoménalité, la singularité, la vie, avec l'étude des conditions objectives de la socialité, c'est-à-dire l'étude de l'esprit objectif? N'est-ce pas là l'objet précis de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel?

On comprend que le Marx de M. Henry n'ait pu s'approcher de pareille synthèse quand on sait que son écriture était motivée d'emblée par l'antihégélianisme. En effet, l'ouvrage d'Henry cherchait prioritairement à cerner la critique de Hegel par Marx : « La question de recherche qui a motivé le présent travail et déterminé toute notre recherche était la suivante : quel est le sens ultime de la critique par Marx de l'hégélianisme »⁶⁵⁰. Mais, comme le souligne Michel Ratté, les conclusions du Marx henryen sont écrites d'avance, puisque Henry a déjà, dans ses ouvrages antérieurs, développé une critique de Hegel et de toute ontologie, une critique qu'il choisit de « rejouer [...] entre les lignes de celle de Marx »⁶⁵¹, à tel point que son Marx est la « parfaite réplique »⁶⁵² des thèses d'Henry sur Hegel, leur « répétition »⁶⁵³.

Selon M. Ratté, citant Dognin, Henry ne fait pas la distinction, importante en allemand, entre « *Objekt* (qui détermine passivement la sensibilité) et *Gegenstand* (qui est le produit de l'objectivation, c'est-à-dire de l'activation de la sensibilité qui rend l'activité elle-même objective) »⁶⁵⁴. Le problème, pour Marx, n'est pas le fait de rendre objectif

⁶⁴⁸ Voir la partie sur Moishe Postone.

⁶⁴⁹ Sobel, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁵⁰ Henry, Marx I, *ibid.*, p. 370, souligné par Michel Ratté, « La signification et l'enjeu de l'ouvrage sur Marx dans l'oeuvre de Michel Henry », dans Olivier Clain (dir.), *Marx Philosophe*, Collection Société, Éditions Nota Bene, Québec, 2009, p. 340.

⁶⁵¹ Ratté, *op. cit.*, p. 340.

⁶⁵² *ibid.*, p. 341.

⁶⁵³ *ibid.*, p. 343.

⁶⁵⁴ *ibid.*, p. 342.

(gegestandlich), mais celui de demeurer passif devant *l'Objekt*. En réintroduisant une dimension d'action dans la subjectivité sensible, Marx ne veut pas renverser l'objectivité : il veut plutôt en faire un produit de l'action consciente⁶⁵⁵. La nuance est importante, mais M. Henry ne la fait pas, ce qui lui permet de lire Marx comme celui qui substitue la praxis vivante subjective à l'objectivité morte, alors qu'il s'agit de bâtir un rapport actif à l'objectivité tout en la maintenant dans sa consistance propre.

M. Henry dit reprendre à son compte la critique adressée à la Philosophie du droit hégélienne par Marx⁶⁵⁶. On sait que ce texte insiste fortement sur le rapport individus-familles-société civile et État : là où Hegel fait des états (*Stände*) les prédicats de l'État, et de l'État lui-même un prédicat, une objectivation de l'Idée, Marx inverse l'équation pour faire de l'État un produit du peuple⁶⁵⁷. Cette critique, adressée à Hegel, sous prétexte qu'il était plus intéressé à donner un corps politique à sa logique que de décrire la logique du corps politique⁶⁵⁸, a souvent été interprété comme un désaveu de l'État lui-même. Il ne faut cependant pas oublier, comme l'indique la lettre à A. Ruge du 5 mars 1842, que l'intention initiale de Marx se limitait à vouloir faire « une critique de l'apologie hégélienne de la monarchie constitutionnelle, ne mettant donc nullement en cause la conception même de l'État, ni la dialectique de Hegel en son ensemble [...] »⁶⁵⁹.

Le manuscrit rédigé en 1843, sera interprété, on le sait, dans le sens d'une critique matérialiste feuerbachienne, qui, une fois débarrassée de ses oripeaux sensualistes, donnera,

⁶⁵⁵ J'y reviendrai quand je discuterai des « Thèses sur Feuerbach »

⁶⁵⁶ Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Édition sociales, 1975, p. 217.

⁶⁵⁷ Le problème de ce renversement concerne l'histoire et le mouvement de différenciation-extériorisation qui s'y déroule. On renverse sujet et prédicat sans voir que l'Idée, quand elle est sujet, est avant tout processus inscrit dans la durée. C'est pourquoi les médiations social-historiques ne peuvent être résorbées dans l'homme individuel actuel, ce qui équivaldrait à une contraction temporelle présentiste : celle-ci doit obligatoirement maintenir en elle l'histoire. Mais l'histoire déborde bien sûr la subjectivité monadique : c'est déjà l'histoire des rapports sociaux et de leurs différentes formes. L'on revient au même point, c'est-à-dire au processus dialectique entre les formes de l'esprit objectif, l'esprit absolu n'étant rien de plus que la conscience consciente d'être issue de ce processus et d'être dépendante des formes communes, d'être liberté dépendante du corps social que la liberté a créé en s'aliénant.

⁶⁵⁸ Laurent-Paul Luc, « Le concept de démocratie dans la critique du droit politique », *Philosophiques*, vol. 9, n° 1, 1982, p. 119-134.

⁶⁵⁹ Éditions sociales, « Préface », dans Marx, critique, *ibid.*, p. 9

selon M. Henry, la vérité de l'approche de Marx : la défense de l'activité individuelle contre l'État. Ainsi, les institutions s'auto-expliqueraient « à travers la vie des individus qui les engendrent »⁶⁶⁰. Dans une telle lecture, la critique de la monarchie s'est transformée en processus de réduction où le politique s'évanouit devant la monade égologique. À l'issue d'une telle opération, c'est la question même de l'esprit objectif, des institutions, celle du politique comme celle de l'État, qui se trouve escamotée par la révélation d'une cause première, d'une essence résorbée en elle-même. Ce qu'il s'agirait d'expliquer, le moment institutionnel et son rôle, est ramené à un simple effet d'une cause, la subjectivité, dont l'auto-activation et l'auto-affectation suffiraient à exprimer la vérité de l'objectivité.

En voulant critiquer l'antihumanisme du structuralo-marxisme, paradoxalement, M. Henry reproduit l'un des pires aspects du marxisme vulgaire, pour lequel le langage, le symbolique, l'institution politique et la société, bref, l'ensemble des médiations, la totalité sociale, est comprise comme une « superstructure » illusoire. Mais cette fois, ce n'est pas « l'économie » qui s'avère déterminante en dernière instance, mais plutôt « la vie » monadique. Plutôt que de chercher à resituer celle-ci au sein d'autres sphères ou médiations sociales, Henry continue le mouvement de réduction entamé par l'économicisme et aboutit à l'individualisme moderne le plus ordinaire. La régression se poursuit jusqu'à « la vie », puis on cherche la cause de la vie elle-même, et on finit par la trouver en Dieu; autrement, la régression se poursuivrait à l'infini.

L'antihégélianisme *a priori* de M. Henry, son refus de considérer l'objectivité symbolique et sociale, langagière et institutionnelle, bref, l'esprit objectif, autrement que comme « simple représentation » ou comme « copie », versant passif ou réifié d'un principe actif nurant dynamique, lui interdit de chercher dans les formes sociales objectives le principe de la régulation sociale. Henry est ainsi incapable de distinguer l'objectivation, l'extériorisation (*Entäusserung*), de l'aliénation, et de reconnaître le caractère nécessaire de la médiation pour que soit constituée la subjectivité libre, pour que celle-ci soit arrachée à son prétendu solipsisme initial. L'objectivité sociale est considérée strictement comme aliénation négative, comme dépossession, comme devenir étranger à soi (*Entfremdung*).

⁶⁶⁰ Ratté, *op. cit.*, p. 356.

La « critique » de Hegel par M. Henry aboutit en ce sens à une régression, un retour en arrière, vers une pensée pré-hégélienne, vers une conception égologique de la liberté et une conception de la communauté comme fusion immédiate, ce qui empêche de penser en propre le moment de l'esprit objectif, de l'objectivité des médiations symboliques et institutionnelles. M. Henry aboutit ainsi à une combinaison de naturalisme et de théisme où la subjectivité est donnée et comprise comme affectivité immédiate, et où le rôle de la Loi symbolique et de l'institution, dans la constitution de la subjectivité comme de la communauté, n'a pas à être pensé, vu le caractère « révélé » qui sous-tend ontologiquement la conception de la socialité henryenne. Un sujet donné, sans genèse sociologique ou social-historique, qui ressent immédiatement l'union avec la vie, avec l'Être, et avec les autres, dans une communauté sans histoire : voilà donc ce par quoi on prétend renverser l'édifice hégélien. Voilà la conception du monde que l'on attribue à Marx.

Que M. Henry en soit arrivé à pareille prise de position ne nous concernerait pas ici s'il n'avait pas pris la peine d'écrire un Marx pour justifier des thèses qui sont, au fond, plus proches de celles de Spinoza et de Maine de Biran, et qui font l'impasse sur l'hégélianisme qui constitue indéniablement la matrice intellectuelle de la pensée dialectique de Marx. Tout cela ne poserait pas tant problème si l'exemple de M. Henry ne s'avérait pas symptomatique d'une époque et d'une forme sociale individualiste où Hegel est devenu tabou, et où Marx n'entre plus que comme théoricien du désir monadologique, c'est-à-dire une fois qu'on a converti sa pensée en spinozisme.

Il est étonnant qu'un ouvrage aussi fouillé, aussi documenté que le Marx d'Henry en soit arrivé à pareil contresens. Une part d'explication, comme nous l'avons vu, tient aux présupposés antihégéliens de M. Henry; la « recherche » dans Marx est plutôt une tentative de confirmer ses propres thèses sur la « vie » avec l'aide de celles de Marx. Une autre part du problème tient sans doute au problème que pose la société moderne, qui est celui d'Hegel, mais qui est aussi le nôtre dans la mesure où il n'a pas été surmonté : comment réconcilier la subjectivité autonome avec la totalité?

M. Henry ne répond pas à la question hégélienne ; ou plutôt sa réponse à cette question est un refus de la question. Il n'y a pas besoin de réconcilier la monade avec le juridique, l'institutionnel, l'esprit objectif, la totalité parce que la monade est le fondement

qui se suffit immédiatement à lui-même (avec l'aide de Dieu). En plein triomphe du capitalisme avancé néolibéral, qui louange l'individualisme, méprise et instrumentalise les institutions, M. Henry, s'il a le mérite de critiquer le capitalisme comme régime de détournement des forces vives de la société, s'avère incapable de lui opposer autre chose qu'un individualisme, fût-il mâtiné d'un christianisme d'une lecture toute aussi particulière que celle que M. Henry fait de Marx. La phénoménologie, dans le Marx, se dispense de la sociologie, comme l'individu, de l'institution. Henry escamote ainsi le mouvement historique de différenciation des formes pour les considérer toutes comme des accidents ou attributs d'une substance unique : Dieu. Mais, dans une époque qui désolidarise et disjoint tout, n'eût-il pas été à propos d'accorder à Hegel une oreille plus attentive, plutôt que de l'expédier comme s'il prêchait un idéalisme à la Berkeley, alors qu'Hegel savait très bien que l'esprit n'existait que comme devenir, comme processus incarné dans des formes sociales concrètes et spécifiques.

Chez Hegel, contrairement à ce que prétend Feuerbach, les prédicats ne peuvent pas être résorbés dans la substance, puisque celle-ci ne devient consciente d'elle-même qu'en laissant aller hors de soi les corps phénoménaux qui deviennent ses prédicats ; elle n'existe, autrement dit qu'en se particularisant. La substance infinie n'existe paradoxalement qu'en s'incarnant dans le fini, que comme des corps (ou comme dit Marx, comme beaucoup d'individus), chaque fois dans un corps fini dont la naturalité immédiate est dépassée par une forme de médiation symbolique collective qui donne à la liberté abstraite de la personnalité « libre et infinie » un contenu fini et déterminé par un processus d'accrétion social-historique du sens. Autrement, nous sommes dans la pure synchronie, l'histoire n'a jamais eu lieu.

C'est pourquoi, s'il faut toujours, pour Hegel, lier la liberté, le droit, les institutions au sens porté par le cours de l'histoire, il ne lui vient jamais tête de réduire les institutions sociales concrètes à des simulacres voilant la productivité de l'Esprit. Hegel insiste au contraire sur l'objectivité institutionnelle, qu'il tient pour incontournable. Certes, les institutions sont les produits d'activités singulières coordonnées : les professeurs, les élèves, la direction d'école, tout ce beau monde interagit, et l'école n'existe que d'être habitée par ces vies singulières, ces pratiques. Mais l'école est aussi plus que la somme de ses parties. Ce supplément d'être, cette permanence, en est l'identité et le contenu, et elle renvoie à la

permanence d'une communauté politique instituée dans la durée, à distance de la naturalité (comme le mouvement du rituel contre la mort dans la *Phénoménologie de l'Esprit*).

On peut bien sûr considérer cette permanence comme une illusion : il suffit de cesser d'y croire, et l'école deviendra autre chose, une entreprise par exemple, et révélera sa nature véritable d'instrument économique du moment qu'on aura montré le caractère « superstructurel » ou imaginaire de sa mission. Il en sera ainsi jusqu'à ce que ce supplément d'être imaginaire, la signification ou le sens, cesse d'être dévalorisé ou placé à la remorque de quelque cause plus « réelle », qu'elle soit force, désir, énergie, pulsation, amour divin, monade ou déité. Cette obsession du sous-texte fait manquer le texte. Non seulement le texte de Marx (et d'Hegel en Marx), manqué par M. Henry au profit d'un réductionnisme, mais la signification de l'esprit objectif et de la socialité elle-même manquée au nom de la « vie » sous-jacente. Or, cette vie ne dit rien, elle est formelle, sans contenu. Comme le dit Arendt en citant Kant: « la fin, par exemple, de l'existence de la nature elle-même doit être recherchée au-delà de la nature »⁶⁶¹. De même que la biologie d'un homme nous dit peu de choses sur son amabilité, de même on ne dit pas grand-chose sur la socialité humaine si l'on se contente d'en trouver le principe explicatif dans le désir pulsionnel. Toute la question est précisément de savoir quelles sont les formes, les structures, les médiations qui font que cette vie s'est élevée à l'humanité plutôt que de demeurer au stade de la naturalité immédiate ou de l'animalité. La « phénoménologie » vitaliste individualiste, en se détournant des institutions symboliques et politiques et de la signification qu'elles portent, s'avère bien infidèle à la nature symbolique, culturelle et sociale du rapport humain au monde, puisqu'elle finit par gommer la distinction entre la vie et la vie humaine.

On peut dire que la pensée de Marx, comme toute grande pensée, comporte suffisamment d'ambiguïtés ou tensions pour qu'elle soit interprétée de la façon que propose M. Henry. Mais il me semble qu'elle s'ouvre aussi à une interprétation contraire, où l'esprit objectif des institutions, la médiation symbolique ou politique, trouveraient toute leur place. C'est à la recherche d'une telle possibilité dans la pensée de Marx que nous allons poursuivre notre enquête auprès d'autres interprétations contemporaines. Alors nous pourrions voir s'il y

⁶⁶¹ *Critique de la faculté de juger*, cité par Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant.*, Paris, Seuil, 1991, p. 29.

a place chez Marx pour une ressaisie plus généreuse de l'héritage hégélien, et place, dans une théorie critique du capitalisme à visée émancipatoire, pour un souci de l'esprit objectif institutionnel, qui s'opposerait à l'individualisme abstrait comme « sol » (*Grund*) de la critique des abstractions marchandes. Si, comme j'en fais l'hypothèse, Marx lui-même se prête à une telle interprétation, nous pourrions, avec du recul, en faire le point de départ d'une critique de l'anti-institutionnalisme qui prévaut jusque dans la théorie critique contemporaine de l'École de Francfort.

CHAPITRE VI

MARX PENSEUR DE LA PERTE DE L'OBJECTIVITÉ

6.1 Marx spinoziste ?

J'aborde maintenant une deuxième lecture de Marx, où celui-ci est loué pour avoir démontré que le sujet moderne, cette singularité solipsiste et empreinte de vacuité, n'est pas ce qu'il faut émanciper, puisqu'il est la forme même de l'aliénation. Dans la lecture de Marx que propose F. Fischbach⁶⁶², en effet, le schéma classique de la désaliénation est, ou plutôt, apparaît inversé. Chez Henry, on part de l'extériorité réifiée de la médiation sociale pour rechercher la cause première et la retrouver dans l'auto-affectation de la subjectivité « Objectivité instituée → Sujet dépossédé » au « Sujet instituant résorbé en lui-même ». Chez F. Fischbach, la figure de la subjectivité est-elle même problématique, puisqu'elle est le produit d'un arrachement de l'homme à l'objectivité. L'aliénation n'est donc pas surmontée chez lui en survalorisant le pôle subjectif actif au détriment du pôle objectif passif, mais au contraire, à première vue, dans l'élimination de la séparation et du dualisme qui posent la subjectivité comme indépendante du monde objectif (de « Sujet vide » → Objet extérieur » à « Sujet-dans-l'Objet (SO) »).

Ici, le rôle de la subjectivité n'est plus de reprendre ses droits contre une objectivité qui la rendrait étrangère à elle-même : il s'agit bien plutôt pour le sujet de réaliser qu'il est lui-même le produit d'une abstraction qui l'a élevé en position de surplomb au-dessus du monde objectif, le vidant du même coup de son contenu, et lui voilant les interrelations qui l'inscrivent dans le tissu de l'objectivité. Cette position, intéressante à première vue parce qu'elle critique le dualisme sujet-objet et revalorise la dépendance de la subjectivité à l'égard du monde objectif, n'en est pas moins problématique à mon sens.

⁶⁶² Je fais référence ici principalement à Franck Fischbach, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, et, à l'un des ouvrages les plus récents du même auteur *Sans objet*, Paris, Vrin, 2009. Les deux ouvrages sont en continuité et défendent la même thèse : Marx comme penseur de la perte de l'objectivité.

En effet, la réconciliation sujet-objet n'est pas pensée avec Hegel, comme reconnaissance du rôle de la médiation de la culture et des institutions de l'esprit objectif, mais avec Spinoza, comme reconfiguration du rapport immédiat qu'a l'homme avec le monde naturel, de sorte que cette harmonie avec les autres et avec la nature augmente sa puissance d'exister (en langage hégélien, il ne s'agit pas d'une synthèse ($S \leftrightarrow O$) mais d'une régression à une position naturaliste (SO), où S est immédiatement O, où le sujet est immédiatement esprit-nature (*Natürgeist*)).

Nous avons déjà souligné les ancrages spinozistes de la position de M. Henry. Mine de rien, la lecture de F. Fischbach, bien qu'elle annonce qu'elle ne partira pas de la disjonction sujet-objet, cède au naturalisme, et conçoit donc l'objectivité comme objectivité du monde naturel, sacrifiant alors la subjectivité : la puissance subjective existe alors comme objet dans un monde d'objets interreliés et s'affectant mutuellement. Quant à la société, celle-ci doit être reconfigurée pour maximiser la puissance du sujet-devenu-objet. Il y a ainsi un impensé, qui concerne la nature spécifique de la médiation socio-symbolique et institutionnelle et corrélativement, une survalorisation du rapport immédiat de l'homme à la nature et de la puissance subjective comme auto-activation de soi. L'objectivité n'est donc pas celle de la médiation sociale, mais celle de la vie, comme condition de la puissance d'activation de la subjectivité.

Au final, la promesse de retrouver la dimension perdue de l'objectivité donne ainsi lieu à une lecture de Marx fort similaire à celle de M. Henry, où l'importance du rapport Hegel-Marx est minimisé au profit d'une relecture spinoziste de Marx⁶⁶³, et où l'objectivité sociale-normative semble encore secondarisée vis-à-vis de l'optimisation du rapport entre la puissance de l'activité subjective et la naturalité immédiate. Hegel, disait Marx, a trop souvent été traité en « chien crevé ». On comprend difficilement comment une lecture si intéressante dans sa proposition de retrouver, chez Marx, une pensée du rapport de la

⁶⁶³ Il y a, bien sûr, des liens entre Hegel, Marx et Spinoza. On peut s'étonner, cependant, de voir le nombre important de lectures contemporaines, spinozistes et anti-hégéliennes, de Marx. À Michel Henry et Franck Fischbach, il faut ajouter les noms, recensés par Fischbach lui-même, de : Toussaint Desanti, Pierre Macherey, Etienne Balibar, Alexandre Matheron, André Tosel, Jacques Bidet ou Antonio Negri. Dans le cas de la pensée française, sans doute l'attrait du spinozisme s'explique-t-il généalogiquement par l'influence d'Althusser, qui appuyait sa lecture anti-hégélienne et antidialectique de Marx sur un spinozisme qu'il considérait comme la véritable ontologie marxiste.

subjectivité à l'objectivité, choisit d'ignorer Hegel (et on ne peut pas dire que F. Fischbach ne connaisse pas Hegel⁶⁶⁴) et de privilégier plutôt Spinoza. Dans une telle lecture, Marx est à nouveau celui qui oppose la vie naturelle à la transcendance de la médiation sociale et à l'esprit objectif « idéaliste » de Hegel. S'il a le mérite de poser la question du rapport de la subjectivité à l'objectivité, F. Fischbach n'arrive donc pas, pourtant, à quitter le terrain de la pensée de l'immédiateté où Marx semble être cantonné par nombre de commentateurs. Voyons tout de même comment naît chez F. Fischbach le souci pour le rapport au monde objectif, et là où ce projet achoppe.

6.2 Marx naturaliste ?

Selon F. Fischbach, Marx n'a pas écrit une énième métaphysique de l'émancipation de la subjectivité. Il aurait plutôt voulu montrer que la pure subjectivité était le produit d'une aliénation qui la condamnait à l'impuissance vis-à-vis des conditions extérieures : loin d'être porteuse de liberté, la subjectivité est le produit d'une dépossession qui la sépare de l'objectivité⁶⁶⁵. En produisant la subjectivité, le capitalisme ne produit donc pas son fossoyeur : au contraire, le capital se nourrit de l'existence d'une telle subjectivité séparée de ses conditions objectives d'existence, et forcée, pour survivre, de voir son activité médiatisée

⁶⁶⁴ Voir Franck Fischbach, *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999 ; Franck Fischbach, *L'Être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de la relation*, Paris, Vrin, 2002.

⁶⁶⁵ Ici Fischbach semble contester la séparation du Sujet de l'Objet. Mais il dit également que cette séparation a produit une subjectivité impuissante vis-à-vis de l'objectivité politique, économique et sociale. Cela trace la voie à une réappropriation de la puissance par la subjectivité *au moyen de sa* réinscription immédiate dans l'objectivité de la nature. Libérer la subjectivité, ce n'est plus l'émanciper de l'objectivité, c'est la replonger dans le lien avec la nature, afin qu'elle retrouve la puissance de son activité dans son rapport d'interdépendance avec l'objectivité naturelle. L'apport significatif de Fischbach est de rejeter le subjectivisme pur et simple, mais le défaut de son approche est que l'objectivité retrouvée se trouve en deçà de l'objectivité de la médiation ; face à la médiation, il reproduit le sempiternel récit « émancipateur » où le Sujet impuissant doit s'arracher à l'objectivité aliénante du social pour retrouver sa nature propre. Ce n'est qu'à partir de cette puissance retrouvée qu'il peut se plonger ensuite dans l'interrelation avec la nature, affecter les autres et être affecté. Il y a donc deux objectivités : celle de la médiation sociale, qui est source d'impuissance, et celle de la nature, qui permet d'augmenter la puissance d'exister subjective.

(et détournée) par le processus de la valorisation, le capitalisme lui-même ne survivant que par la vampirisation répétée de la puissance subjective⁶⁶⁶.

Chez Hegel, l'aliénation, selon F. Fischbach, ne serait pas un problème trop sérieux, puisque cet « acte de l'esprit »⁶⁶⁷ pouvait être surmonté par lui ; tout était donc « joué d'avance »⁶⁶⁸. Marx aurait pour sa part refusé de céder la « facilité » de poser l'aliénation comme un « jeu du sujet avec lui-même », considérant beaucoup plus sérieusement l'aliénation comme un donné, un « *Faktum* » premier⁶⁶⁹. Dans le capitalisme, les sujets ont perdu les moyens d'être des « êtres objectifs et naturels »⁶⁷⁰, d'exister à leur place comme partie de la nature. Ils ont perdu l'objectivité, qui s'est autonomisée sous la forme de puissances extérieures. Le sujet n'est pas perdu dans l'objet, il a perdu l'objet.

Sortir de l'aliénation, c'est donc, selon la perspective anti-hégélienne et spinoziste que F. Fischbach attribue à Marx, redécouvrir que « l'homme est immédiatement être de la nature [...] [,] [que]les hommes et la nature s'entr'appartiennent à tel point qu'ils ne peuvent justement pas être simplement « en rapport » l'un avec l'autre »⁶⁷¹. Il n'y a pas de « rapport » entre le sujet et l'objectivité naturelle : l'homme est immédiatement un être inscrit dans la nature; corrélativement, l'existence du rapport (de la médiation) est ce qui situe artificiellement le sujet à distance de l'objet, ce qui replie la sphère subjective sur elle même en la plaçant sous la dépendance d'une objectivité autonomisée, et donc fausse. Il ne « s'agit donc pas de résorber l'objet dans le sujet, mais au contraire de réaliser le sujet dans l'objet, de désubjectiver les hommes et les réobjectivant [...] »⁶⁷². Il faut supprimer la séparation, la

⁶⁶⁶ Fischbach, production des hommes, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁶⁷ *ibid.*

⁶⁶⁸ *ibid.*

⁶⁶⁹ *ibid.*, p. 13.

⁶⁷⁰ *ibid.*, p. 13.

⁶⁷¹ *ibid.*, p. 14.

⁶⁷² *ibid.*, p. 15.

médiation qui maintient une distance artificielle entre l'homme et la nature et l'enferme dans la vacuité de la subjectivité abstraite⁶⁷³.

L'homme est l'être qui développe son humanité en trouvant des conditions, des circonstances qui le précèdent et qui balisent *a priori* l'exercice de son activité. Celles-ci doivent donc permettre la réalisation de son humanité⁶⁷⁴, non pas à travers la « subjectivation de l'objet [...] un jeu purement spéculatif du sujet avec lui-même »⁶⁷⁵ qui serait propre aux jeunes hégéliens⁶⁷⁶, mais au contraire, par la transformation pratique du monde naturel immanent afin qu'il permette la pleine réalisation de la puissance subjective.

Il n'y a donc pas de transcendance à interioriser, mais uniquement une « totalité non totalisable »⁶⁷⁷ de relations « engendrées par des rencontres [...] contingentes »⁶⁷⁸ où les hommes s'affectent mutuellement. Humaniser les circonstances et les conditions, c'est donc s'assurer « d'engendrer le plus de circonstances possibles [...] le maximum de rencontres possibles qui soient utiles et favorables aux hommes »⁶⁷⁹, qui puissent leur permettre de « s'affirmer dans l'existence et de persévérer dans leur être ».⁶⁸⁰ On voit transparaître ici

⁶⁷³ On note la rupture avec Hegel : la nature n'est pas ce qui doit être dépassé par la médiation du commun soudé par des normes symboliques et institutionnelles communes, le sujet abstrait ne s'emplit pas de la *Sittlichkeit* : il s'arrache à la médiation pour s'emplir immédiatement du contenu des interrelations qui le situent dans la nature. La spécificité de la pensée et de la nature symbolique du rapport d'objectivation et de connaissance spécifique à l'humain n'est pas pensée ici. L'humain est une sorte d'animal accessoirement parlant. L'objectivité recherchée n'est pas celle de l'esprit objectif, mais celle de l'esprit-nature.

⁶⁷⁴ Fischbach, production des hommes, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁷⁵ *ibid.*

⁶⁷⁶ On remarque encore cette simplification de la dialectique de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif, ramenée à un simple jeu de la conscience avec elle-même, alors qu'il s'agit précisément pour la conscience de découvrir que le « jeu » qu'elle joue avec elle-même comme certitude de soi s'avère en fait dépendant de l'existence d'une existence subjective qui la transcende symboliquement, institutionnellement, historiquement et normativement : celle de la société. La subjectivité doit ainsi impérativement sortir d'elle-même, se retrouver dans son Autre, pour s'élever en dehors de l'illusoire autofondation. On peut difficilement dire que chez Hegel, l'objet se trouve simplement subjectivé.

⁶⁷⁷ Fischbach, production des hommes, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁷⁸ *ibid.* On reconnaît l'insistance spinoziste sur les bonnes et les mauvaises rencontres comme facteurs d'augmentation de la puissance de l'individu, ou de sa tristesse. Cette nébuleuse de relations, c'est aussi la multitude négriste.

⁶⁷⁹ *ibid.*, p. 17.

⁶⁸⁰ *ibid.*

l'idée du *conatus* spinoziste : les conditions d'existence des hommes doivent être reconfigurées pour a) permettre à l'étant de s'autoconserver et de persister dans son être et b) de maximiser l'affirmation et l'accroissement de la puissance d'être au moyen de bonnes et utiles rencontres dans des conditions favorables. Au contact de telles circonstances, les hommes intériorisent l'habitude des choses humaines.

Marx serait donc un penseur de « l'*hexis* aristotélicienne » (*habitus*). F. Fischbach explique que sur ce thème, Marx s'inspire ici directement de Hegel, faisant référence à

L'Introduction aux *Principes de la philosophie du droit*, où Hegel, en qualifiant le « monde de l'esprit » ou l'esprit objectivé de « seconde nature » indique que le monde éthique est justement celui où les hommes se forment réellement en tant qu'hommes en y prenant l'habitude de ce qui est humain dans et par leur intégration à des institutions (la famille, la société civile, les corporations et finalement l'institution qui englobe les précédentes et les fonde : l'État) au sein desquelles ils font l'expérience répétée d'une humanité toujours déjà objectivée.

F. Fischbach poursuit en notant que pour Hegel, l'habitude éthique se prend par la « pratique répétée d'une normativité inscrite et déposée objectivement au sein d'institutions »⁶⁸¹, qui est non pas la reproduction d'une essence transhistorique de l'homme, mais la découverte de ce qui est concrètement humain en tant qu'il s'incarne dans une communauté vivante, c'est-à-dire dans un ensemble de rapports au monde qui précèdent la subjectivité. Si le texte s'arrêtait ici, on pourrait comprendre que la réappropriation du sujet par l'objet veut dire la reconnaissance du caractère constitutif de l'esprit objectif, du moment institutionnel. Mais il n'en est rien. Dès l'introduction de l'ouvrage sur Marx et Spinoza, après une exposition extrêmement intéressante du lien entre le concept d'habitude chez Marx, l'esprit objectif hégélien et l'*hexis* aristotélicienne, F. Fischbach choisit pourtant de tracer une coupure nette entre Hegel et Marx, brisant le lien de continuité qu'il semblait lui-même avoir établi quelques lignes auparavant :

À la différence de Hegel, cependant, cette habitude n'est pas comprise par Marx en référence à l'institution d'une « nature seconde » irréductible à la nature

⁶⁸¹ *ibid.*, p. 18.

« première » : plus proche ici d'Aristote que de Hegel, l'habitude est comprise par Marx comme la formation d'un caractère naturel qui ne se fait pas en fonction d'une essence valant comme une norme se superposant, se surimposant et finalement se substituant à la nature [...] en fonction d'un sens de l'humain toujours déjà présent dans le monde et objectivé dans les institutions de la « seconde nature » qu'est la vie éthique, mais en fonction d'un modèle de l'humain dont les hommes prennent connaissance de façon immanente au fil des expériences qu'ils font de ce qui leur convient naturellement, c'est-à-dire de ce qui leur est utile et favorable⁶⁸².

Ce que les hommes doivent trouver dans le monde objectif n'est donc pas l'esprit objectif institutionnel comme seconde nature, comme vie éthique objective, mais plutôt des conditions naturelles et immanentes qui leur permettent de faire l'expérience répétée de leur activation (*Betätigung*), d'une « confirmation (*Bestätigung*) d'eux-mêmes qui soit aussi un renforcement de leur être et une augmentation de leur puissance d'agir »⁶⁸³. La vie naturelle n'est en ce sens donc pas « redoublée » idéellement par la médiation symbolique ou institutionnelle de la vie éthique (l'esprit objectif)⁶⁸⁴. Pour F. Fischbach, les hommes savent « naturellement » ce qui leur convient, ce qui leur est utile et favorable; ils prennent connaissance, apparemment sans la mobilisation de schèmes de compréhension symbolique hérités de l'objectivité instituée, d'un ensemble de conditions empiriques, d'un modèle d'interrelations qu'ils découvrent à travers l'expérience, et qui leur permet d'éprouver le plaisir de s'activer, d'être reconnus par d'autres êtres objectifs. Par là, ils sont confirmés, voire augmentés dans leur puissance par cet accord entre leur activité et le reste des étants objectifs. Le projet communiste consisterait donc à transformer les configurations d'interrelations entre les hommes et le reste de la nature objective afin d'assurer l'accord entre leur statut « d'êtres de la nature (*Naturwesen*) [...] »⁶⁸⁵ et l'étendue de l'objectivité naturelle, à travers la mobilisation d'une « activité destructrice de ce qui [...] engendre la réduction des hommes à l'impuissance d'une subjectivité nue et extramondaine »⁶⁸⁶, ce qui

⁶⁸² *ibid.*, p. 17.

⁶⁸³ *ibid.*, p. 18.

⁶⁸⁴ Le parallèle avec la critique du redoublement de la vie par la représentation chez Michel Henry est frappant.

⁶⁸⁵ *ibid.*, p. 19.

⁶⁸⁶ *ibid.*

résultera en « une augmentation de puissance, comme l'appropriation individuelle et collective d'une puissance jusqu'ici inconnue »⁶⁸⁷. Cette vie nue redeviendrait alors vie naturelle, objective.

Dans la lecture Spinoza-Marx-Fischbach, l'homme est une force dans un jeu de forces et il importe d'optimiser la relation de la première aux secondes afin de l'augmenter. Toute cette opération suppose la destruction des formes d'objectivité autonomisée ou transcendantes qui empêchent présumément la réalisation de ce rapport immédiat et optimal de l'homme au reste de la nature objective. L'institutionnalisme hégélien, celui qui suppose que le sujet intériorise une « normativité inscrite et déposée objectivement au sein d'institutions »⁶⁸⁸ à travers le développement historique, est remplacé par un anti-institutionnalisme⁶⁸⁹, une pensée de l'immédiateté naturaliste qui valorise l'augmentation de la capacité opératoire des subjectivités par l'optimisation des interrelations qu'elle entretient avec le reste du monde objectif. Et ceci sans que la spécificité de ce rapport soit pensée dans sa dimension symbolique ou institutionnelle.

Si l'homme se réapproprie une certaine « objectivité naturelle », c'est d'abord en rejetant tout rapport avec une objectivité sociale-historique institutionnelle, qui est remplacée par le concept de modèle, désignant une réception infra-rationnelle des conditions empiriques et des forces que rencontre la subjectivité dans sa confrontation immédiate avec le champ de forces de l'objectivité. Ce champ de force doit être remodelé pour permettre une affirmation « joyeuse de soi dans le monde, forger les conditions d'une auto-affirmation individuelle et collective de la vie »⁶⁹⁰.

Se réapproprier l'objectivité, ce n'est pas pour F. Fischbach réinscrire le sujet abstrait dans le rapport médiatisé symboliquement et institutionnellement au monde objectif, ni comme chez Henry, retrouver la praxis individuelle et la communauté immédiate, mais

⁶⁸⁷ *ibid.*

⁶⁸⁸ *ibid.*, p. 18.

⁶⁸⁹ Curieusement, comme on le verra en partie III, Fischbach reproche à Axel Honneth d'avoir développé une lecture trop anti-institutionnaliste de la philosophie du droit hégélienne. Mais on ne peut pas dire que le Marx spinoziste qu'il fait valoir ici puisse échapper lui-même à ce reproche.

⁶⁹⁰ *ibid.*, p. 21.

plutôt réinscrire l'auto-activation de la vie individuelle au sein de l'objectivité naturelle au moyen de configurations relationnelles qui permettent la maximisation de ce qui est utile, agréable, favorable⁶⁹¹. Le Marx de F. Fischbach apparaît ainsi essentiellement naturaliste et utilitariste. Que cette conception du rapport à l'objectivité escamote complètement la spécificité du monde humain vis-à-vis de la nature, la différence entre l'humain et l'animal, qu'elle soit purement formelle et transhistorique, voilà qui ne semble pas troubler outre mesure F. Fischbach.

Certes, le lire à travers Spinoza jette un éclairage nouveau sur Marx, oui, Spinoza « produit des effets dans le texte de Marx »⁶⁹² mais il importe de se demander lesquels. Au vrai, on voit mal ce qui est gagné contre une lecture qui s'intéresse au rapport Hegel-Marx et qui tente d'établir le lien entre la pensée de Marx et l'institutionnalisme hégélien; on voit, néanmoins, très bien ce qui est perdu dans ce retour à Spinoza : la productivité de l'être, son dynamisme est certes encore présent, mais c'est tout le moment de l'objectivation d'un monde socio-symbolique humain à distance de la nature qui puisse informer normativement l'activité ou l'énergie vivante qui disparaît.

Celui-ci est remplacé par un calcul utilitaire formel qui ne dit absolument pas pourquoi telle ou telle chose serait plus utile ou favorable aux hommes en dehors de la satisfaction des besoins naturalisés, et même encore, puisque même la façon de satisfaire les besoins soi-disant naturels dépend, dans toute communauté humaine, d'une mise en forme culturelle. L'histoire ne peut servir de critère, puisqu'elle fait partie de ces formes de normativité transcendantes qu'il faut détruire selon F. Fischbach. Mais alors, les modèles de comportement immanents naturels et anté-sociaux (notons le parallèle avec M. Henry) que la vie subjective trouve au devant d'elle deviennent entièrement relatifs, ils peuvent être remodelés à volonté pour augmenter la puissance subjective, laquelle est virtuellement infinie, sans contenu précis, dans sa clôture autoréférentielle narcissique et fantasmatique. Puisque c'est ultimement l'auto-activation de soi optimale qui devient dès lors le critère de

⁶⁹¹ En ce sens, l'artificialisme évident d'une telle conception du rapport à l'objectivité est loin d'être étranger à l'hédonisme, à l'utilitarisme, à l'individualisme et à la conception quasis-cybernétique de la régulation sociale que l'on trouve chez Hobbes. Voir Michéa, l'empire du moindre mal, *op. cit.*

⁶⁹² Fischbach, *op. cit.*, p. 31.

reconfiguration du champ objectif, l'objectivité a-t-elle véritablement retrouvé ses droits? N'en arrive-t-on pas de nouveau à faire de Marx un penseur de l'individualisme expansif? On pourrait même dire que c'est pire encore : l'hostilité à l'égard de toute métaphysique du sujet conduit à abandonner la subjectivité pour faire de l'homme un « objet parmi les objets »⁶⁹³, traversés par des relations de puissance et d'affectation réciproque.

En effet, F. Fischbach va jusqu'à dire que la conscience de soi est secondaire, voire même illusoire, vis-à-vis de la conscience d'objet⁶⁹⁴. Ce qui est primordial, c'est le corps comme objet affecté par d'autres objets dans la nature. L'homme ne fait pas exception dans la nature : comme les animaux et les plantes, il pâtit, il subit les relations qu'il a avec le monde objectif. Qu'il puisse en avoir l'idée ou la représentation, cela est accessoire, puisque cela ne « fonde aucun caractère exceptionnel de l'homme »⁶⁹⁵. Que l'homme puisse en arriver à croire le contraire et à s'enfermer dans des représentations idéalistes est cependant bien possible : voilà ce qui est à l'origine, selon F. Fischbach, de la perte de l'objectivité naturelle immédiate et de la soumission à l'illusion que sont les médiations social-historiques, dont la plus accomplie, comme forme aliénante, est selon lui le capitalisme.

Selon F. Fischbach, on ne saurait placer Marx dans une continuité qui irait de Hegel à Dilthey et qui s'intéresserait à la séparation du monde naturel et du monde historique, bref, à la constitution de l'esprit objectif ou objectivé. Au contraire, Marx récuserait cette « séparation idéaliste de la nature et de l'histoire »⁶⁹⁶. L'homme n'étant pas différent de la nature, il la façonne, non pas à la manière d'une « seconde nature » mais de manière immanente, comme puissance à travers laquelle la nature s'affecte elle-même. La connaissance historique se confond dès lors avec la connaissance naturelle, puisque les hommes sont des parties de la nature⁶⁹⁷.

⁶⁹³ *ibid.*, p. 59.

⁶⁹⁴ *ibid.*, p. 89.

⁶⁹⁵ *ibid.*, p. 35.

⁶⁹⁶ *ibid.*, p. 50.

⁶⁹⁷ *ibid.*, p. 51.

À Ernst Cassirer, qui disait que les faits historiques « appartiennent à une dimension supérieure », c'est-à-dire « la dimension symbolique »⁶⁹⁸, F. Fischbach réplique que Marx refuse « toute distinction entre le naturel et l'historique, entre le “physique” et le “symbolique” »⁶⁹⁹, qui ne sont que des distinctions idéologiques qui scindent ce qui devrait être uni dans une conception immanente de l'objectivité naturelle et englobante. La société ne saurait être pensée comme substance-sujet, à la manière hégélienne, puisque le sujet, la conscience, le symbolique, la médiation, l'histoire, sont autant d'abstractions qui empêchent de saisir la nature comme « unité processuelle »⁷⁰⁰.

L'histoire des formes symboliques apparaît ainsi comme l'histoire d'une dépossession culminant avec le capitalisme, une société où l'historique abstrait domine le naturel concret immédiat ; aussi seule une sortie du symbolique au profit d'un naturalisme immédiat pourra-t-elle rendre l'homme à sa véritable essence. Les formes symboliques ne sont en effet rien d'autre que des limites et des entraves à l'expansion de la puissance productive individuelle et collective des humains, laquelle ne peut s'exprimer librement qu'au sein d'une nature objective qui ne subit plus le détour de la médiation symbolique et des conceptions imaginaires qui continuent à contraindre les hommes à se penser comme Sujets séparés de la nature⁷⁰¹.

Il ne s'agit pas ici de contester que le capitalisme et la société civile moderne soient responsables de la production d'individus aliénés par une conception atomistique d'eux-mêmes et vides de contenu éthique ou subordonnées au travail aliéné et à la valeur abstraite. Il s'agit plutôt de se demander au nom de quoi cette aliénation peut et doit être contestée. On peut accorder à F. Fischbach qu'il y a une part de l'homme qui s'enracine dans l'objectivité et la sensibilité naturelles, dans la corporéité, et qui est liée, au sein de l'universel concret, à travers un ensemble d'interrelations, à d'autres étants. On peut aussi lui accorder que le

⁶⁹⁸ *ibid.*, p. 53.

⁶⁹⁹ *ibid.*

⁷⁰⁰ *ibid.*

⁷⁰⁰ *ibid.*, p. 62.

⁷⁰¹ *ibid.*, p. 84.

capitalisme est le processus de dissolution de ces liens, ou à tout le moins, le refus idéologique de les reconnaître.

En effet, le capitalisme est une forme symbolique et historique, un imaginaire qui produit effectivement un sujet-sans-objectivité, un sujet qui ne reconnaît pas sa dépendance à l'égard de la nature, qui reproduit inlassablement le propre du Maître, c'est-à-dire le mépris de la choséité, l'irrespect des formes. Mais faut-il pour autant en arriver à concevoir, comme le fait F. Fischbach, que le problème loge dans la distinction entre physique et symbolique, entre nature et histoire, c'est-à-dire dans l'existence même de la « séparation » ou du détour imposé par la médiation? Peut-on dire que l'histoire, parce qu'elle n'a jamais jusqu'ici permis la réalisation de l'essence humaine, doit être considérée comme « occultation »⁷⁰² de cette même essence et dénoncée comme abstraction entravant le libre développement d'une puissance productive sans précédent?

Peut-on dire sans plus que « l'histoire n'a pas effectué autre chose que la dénaturation de l'activité vitale productive, jusqu'à aboutir au règne actuel du travail radicalement désobjectivé »⁷⁰³, sans objet (*gegenstandlos*), qui fait que « le travailleur n'institue plus de lui-même » son rapport à l'objet? On peut d'abord se demander quand et comment un « travailleur » aurait pu instituer de lui-même quoi que ce soit s'il n'avait pas été un sujet constitué par des médiations symboliques ou institutionnelles social-historiques. Cette dichotomie entre la chaîne "objectivité=activité=nature" et celle fondée sur la "subjectivité=abstraction=histoire=alienation" interdit purement et simplement de penser la dimension d'objectivité symbolique et institutionnelle qui s'est constituée dans l'histoire, comme esprit objectif, comme société.

Pour F. Fischbach, la nature est immédiatement sociale, et la « société » n'est qu'une abstraction de la nature, autrement dit une illusion au même titre que la conscience de soi singulière ou l'existence individuelle solipsiste⁷⁰⁴. L'homme ne dépend pas de l'antériorité de la société comme forme objective social-historique, il est « immédiatement, et donc sans

⁷⁰² *ibid.*, p. 110.

⁷⁰³ *ibid.*, p. 111.

⁷⁰⁴ *ibid.*, p. 123.

intermédiaire »⁷⁰⁵, un être de la nature : « Poser un intermédiaire, fût-ce pour le nier ensuite, entre l'homme et l'être de l'étant qu'il est, c'est inévitablement ouvrir une brèche par laquelle la théologie ne manque pas de se réintroduire aussitôt »⁷⁰⁶. La nature et l'homme se donnent ainsi l'un à l'autre « à l'exclusion de toute transcendance et de toute médiation »⁷⁰⁷.

L'ontologie marxiste, selon F. Fischbach, ce n'est donc pas l'ontologie réaliste qui suppose une existence concrète des essences ou des universaux, ni l'ontologie nominaliste qui pense l'essence comme une abstraction hypostasiée à partir des singularités⁷⁰⁸. C'est plutôt une ontologie relationnelle⁷⁰⁹, une ontologie de l'activité où ce qui relie les hommes n'est ni au-delà d'eux, en eux, avant eux mais tout simplement entre eux⁷¹⁰, comme rapport social, comme « commerce », comme « échange »⁷¹¹. Les individus s'insèrent dans un champ de relations, dans un « espacement engendré par l'entre-deux de l'échange »⁷¹². On voit mal en quoi une telle conception n'est pas nominaliste, voire economiciste. On voit en revanche assez bien en quoi elle ignore complètement que les interrelations puissent être objectivées dans des médiations symboliques ou institutionnelles, puisque la seule forme d'objectivité reconnue est naturelle, toute autre forme étant implacablement assimilée au retour de la théologie.

C'est l'échange qui ménage l'espace selon F. Fischbach. On est ici à l'opposé d'une conception de l'universalité concrète, telle qu'on la trouve chez Hegel, où c'est l'appartenance à l'être-advenu dans le mouvement de la différenciation qui définit chaque être par la place qu'il occupe au sein de la toile des rapports et des liens sociaux. Chez Hegel, le rapport social est toujours plus que le produit d'interactions empiriques ou qu'un

⁷⁰⁵ *ibid.*, p. 126.

⁷⁰⁶ *ibid.*, p. 127.

⁷⁰⁷ *ibid.*

⁷⁰⁸ *ibid.*, p. 138.

⁷⁰⁹ Fischbach, *ibid.*, p. 139. Voir Fischbach, l'être et l'acte, *op. cit.*

⁷¹⁰ Fischbach, la production des hommes, *op. cit.*, p. 139.

⁷¹¹ *ibid.*

⁷¹² *ibid.*

commerce intersubjectif ; il précède les individus dans des formes objectivées socialement qui sont porteuses des normes qui mettent en forme l'action, qui définissent les paramètres des « échanges » (au sens large, et pas simplement « économiques »), assignent une finalité, une forme, une « valeur » (encore une fois, au sens large du terme) aux pratiques. On peut donc effectivement dire que le rapport social est « relationnel », mais il ne faut pas alors l'entendre uniquement comme rapport binaire : il y a toujours, chez Hegel, un tiers terme qui donne sens et contenu à la relation, qui l'accueille et qui institue l'espace dans lequel elle se déroule, tout autant que les sujets qui y prennent part. Les institutions sociales s'avèrent en ce sens transcendantes vis-à-vis des pratiques qui viennent s'y déployer.

Or, c'est ce moment de la transcendance des institutions sociales, de l'esprit objectif, qui se trouve niée dans l'ontologie relationnelle que F. Fischbach attribue à Marx. Dans un récent ouvrage intitulé *Sans objet*, F. Fischbach prétend que le plus grave n'est pas la perte de la transcendance, une « opinion constamment ressassée par les fins descripteurs du fameux “désenchantement du monde” qui n'ont de cesse d'inventer de nouvelles transcendances [...] pour nous le réenchanter malgré nous »⁷¹³. Bien plutôt, selon ce qu'en dit Deleuze, le « fait moderne, c'est que nous ne croyons plus en ce monde »⁷¹⁴. Reprenant Hannah Arendt, F. Fischbach prétend que la perte de la transcendance religieuse n'a pas rejeté les modernes dans le monde réel, mais les a plutôt « rejetés en eux-mêmes »⁷¹⁵, c'est-à-dire dans leur intériorité subjective.

Cette aliénation, cette perte du monde qui condamne à l'impuissance subjective, n'est pas appelée à être résorbée par une nouvelle transcendance religieuse, ni par la reconnaissance d'une transcendance immanente des médiations sociales objectives, mais par une croyance renouvelée au monde réel, c'est-à-dire, selon F. Fischbach et G. Deleuze, par la « croyance au corps, la croyance à la chair »⁷¹⁶ qui redonnera une « croyance capable de

⁷¹³ Franck Fischbach, *Sans objet*, op. cit., p. 7.

⁷¹⁴ Gilles Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985, p. 223, cité dans Fischbach, sans objet, op. cit., p. 7.

⁷¹⁵ Fischbach, sans objet, op. cit., p. 10.

⁷¹⁶ *ibid.*, p. 12.

perpétuer la vie », ⁷¹⁷ qui rétablira le « lien sensori-moteur » ⁷¹⁸, c'est-à-dire le lien entre l'homme et la nature, retrouvant par là « l'identité de la pensée et de la vie » ⁷¹⁹. Ainsi, l'humain surmonte une séparation d'avec la nature qui était également « séparation d'avec sa puissance propre » ⁷²⁰.

Contre la lecture lacano-hégélienne de Slavoj Žizek, qui considère que la rupture de l'immédiateté est le moment nécessaire de la fondation de la subjectivité, et contre la position hégélienne, selon laquelle le repli vers l'intériorité est une rechute dans un « état pré-conscientiel » ⁷²¹, F. Fischbach fait plutôt valoir que cette séparation est la forme suprême d'aliénation, puisqu'elle produit un sujet psychotique sans objet, désubstantialisé, hors du monde, c'est-à-dire de la nature, et donc privé de l'exercice de sa puissance. Chez F. Fischbach, le sujet n'est pas un donné, mais un problème ⁷²², puisqu'il est le résultat d'un processus qui l'institue à distance du monde objectif (naturel) en l'évidant. Cette séparation se trouve résorbée lorsque le sujet est ramené en deçà de la conscience, à l'inconscient, qui est la reproduction de l'unité homme-nature, au Ça, rétablissant un rapport de

⁷¹⁷ *ibid.*

⁷¹⁸ *ibid.*, p. 13.

⁷¹⁹ *ibid.*, p. 15.

⁷²⁰ *ibid.*

⁷²¹ *ibid.*, p. 17.

⁷²² Contrairement à Cassirer, cependant, cette problématisation du donné ne mène pas à une étude des formes symboliques ou linguistiques, puisque l'objectivité du social est un impensé chez Fischbach. La seule solution est de revenir à un moment originel, fusionnel, qui précède la différenciation sujet-objet, homme-nature. Plutôt qu'une ontogénétique historique des formes de médiations symboliques et institutionnelles, on en arrive alors à dire que les générations ne déterminent pas la reproduction, mais plutôt, que c'est la reproduction qui détermine les générations. La génération est donc dépendante de la reproduction, qui elle « n'a besoin de rien [...] elle s'effectue par elle-même » (Fischbach, sans objet, *ibid.*, p. 28) et produit des résultats. Il y a donc une reproduction autopoïétique qui n'a pas besoin d'être mise en forme normativement par un bagage social-historique. On voit mal, encore une fois, pourquoi reproduction et générations ne seraient pas dans un rapport dialectique, où la reproduction se trouve médiatisée par l'héritage générationnel et inversement. Mais la pensée d'entendement a cette obsession de découvrir la cause première unilatérale de toute chose. Dans ce cas-ci, le problème du donné n'est pas réglé par la réinscription de l'humain dans l'histoire des générations, mais par sa réabsorption dans la productivité immédiate de l'être, compris comme (re)production inconsciente, sans cesse recommencée sans détour par la médiation des formes social-historiques.

« coextensivité »⁷²³ homme nature, selon l'expression empruntée par F. Fischbach à G. Deleuze.

Cette coextensivité se manifeste ainsi : la sexualité utilise ou « enrôle » les corps, elle les traverse et les fait passer l'un dans l'autre, comme « moyen de la production inconsciente, c'est-à-dire de l'unité de l'homme et de la nature »⁷²⁴. La sexualité n'est pas un acte de l'ego, du Sujet, mais plutôt un processus inconscient et désubjectivé. La société, elle, est un ensemble de dispositifs⁷²⁵ machiniques qui s'interposent entre les corps et viennent capter ce mouvement de (re)productivité originelle pour faire vivre une « objectivité désormais instituée en tant que monde »⁷²⁶. Il y a donc une fausse objectivité aliénée, celle des médiations sociales ou de l'esprit objectif, qui vampirise l'énergie reproductive des subjectivités, et qui les laisse exsangues, qui les produit comme sujets vides. À l'opposé, il y a la bonne ou véritable objectivité, qui est celle de l'unité infra-conscientielle ou sensori-motrice⁷²⁷ entre humain et nature. La désaliénation, c'est donc le rejet du faux rapport sujet-médiation-objet et la valorisation de la « bonne » objectivité immédiate homme-nature.

Ceci nous amène à la question du rapport entre objectivation et aliénation. Pour F. Fischbach, l'aliénation, chez Hegel, a un double caractère. Elle est d'abord *Entäußerung* (extériorisation ou objectivation), puis *Entfremdung* (étrangeté à soi). Le sujet sort de lui-même pour aller vers son autre, pour être auprès de soi dans l'autre. Il recueille ainsi l'autre en lui-même et devient un sujet clivé, un sujet double, qui est à la fois moi et non-moi,

⁷²³ Fischbach, sans objet, *ibid.*, p. 29.

⁷²⁴ Fischbach, sans objet, *ibid.*, p. 29.

⁷²⁵ Fischbach réfère au concept de Foucault, tel que réinterprété par Agamben : le dispositif produit de la désobjectivation, des subjectivités « spectrales ».

⁷²⁶ Fischbach, sans objet, *ibid.*, p. 34.

⁷²⁷ Voir la partie III sur Michel Freitag, selon lequel le niveau sensori-moteur appartient au mode d'être propre au monde de l'animal et est une forme encore incomplète du mode d'être au monde humain, caractérisé, lui, par le symbolique. Si l'on utilise les catégories de Freitag, Fischbach, comme Deleuze, serait ici en train de défendre la régression de l'homme vers l'animalité. Ce n'est certainement pas l'intention de Fischbach. Mais en refusant de penser la médiation symbolique ou institutionnelle objectivée autrement que comme aliénation, en confondant objectivation et aliénation, Fischbach n'a plus d'autre issue que de sortir du monde institué, de la société, du symbolique et de la culture pour retomber dans le *Natürgeist* hégélien.

autonomie subjective et entité déterminée normativement par l'objectivité du social : le sujet est habité par son autre (le social objectif, l'altérité d'un autre sujet)⁷²⁸.

Ouvrons ici une parenthèse. Rappelons que, chez Hegel, le « sujet » qui s'extériorise n'est pas le sujet individuel, mais le *Geist*, c'est-à-dire, suivant l'interprétation de T. Pinkard, la communauté politique humaine consciente d'être substance-sujet. Son extériorisation-objectivation désigne ainsi le processus de sédimentation d'un ensemble de médiations symboliques et institutionnelles objectivées (esprit objectif), de formes social-historiques qui sont le produit de l'activité des peuples. Celles-ci constituent un « monde commun » c'est-à-dire un mode d'être institué, façonné historiquement, permettant d'appréhender le monde suivant une certaine normativité spécifiant la forme du rapport aux choses et aux êtres, et leur assignant une nature ou une identité. Pour le dire autrement, le monde commun spécifie la forme que prendra le rapport d'objectivation des sujets vis-à-vis du champ de l'objectivité. Quel regard jetteront-ils sur le monde ? De quelle façon découperont-ils le réel pour en faire leur réalité ?

Nous ne pouvons pas, comme le dit Zizek⁷²⁹, plonger notre regard dans la lumière du soleil, regarder le réel directement. Nous regardons toujours à travers le détour de la médiation symbolique, si bien qu'au final, le réel n'est rien d'autre qu'une projection imaginée à partir de la réalité symbolique elle-même, laquelle définit la forme que prendra le rapport d'objectivation, à tel point que parler du réel en soi devient impertinent, puisqu'il est lui-même une projection imaginaire effectuée à partir des ressources propres à une certaine forme symbolique, et donc à une certaine forme de société.

Le réel n'est en ce sens rien de plus, comme le dit Zizek, qu'une perspective que la réalité symbolique n'a pas encore adoptée, que l'espacement (« gap ») qu'il y a entre la forme symbolique actuelle et la prochaine qui l'augmentera. Est-ce à dire qu'on peut instituer n'importe quelle forme symbolique, que les formes sont arbitraires ? Au contraire, il s'agit plutôt de dire que nous ne savons du monde que ce que nous tirons de la normativité

⁷²⁸ Fischbach, sans objet, *op.cit.*, p. 39-40.

⁷²⁹ Slavoj Zizek, *For they know not what they do. Enjoyment as a political factor*, Verso, London, 1991, p. xxvii.

symbolique et des formes institutionnelles social-historiques, de notre réalité symbolique, celle qui donne forme à notre rapport au monde : c'est elle seule qui nous permet d'habiter le réel en le ressaisissant symboliquement, sans quoi nous serions rejetés dans l'animalité, ou la mort, ce qui est la même chose pour une conscience humaine, qui n'est que d'être, comme nous l'avons vu dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, au sein d'une culture vivante et d'une communauté politico-institutionnelle.

En somme, si la conscience n'est pas habitée, nourrie par la réalité symbolique, elle n'a pas de rapport à elle-même, ni au réel, et elle replonge dans le *Natürgeist*, l'imaginaire se consumant et retournant dans la nuit de l'indifférencié. Si la réalité symbolique apparaît à première vue peser moins lourd que le prétendu réel, si elle apparaît comme « plastique », les observations de S. Zizek nous font plutôt comprendre que c'est en définitive tout le rapport au réel qui s'effondre- devient littéralement impossible – quand les coordonnées de la réalité symbolique s'effondrent, quand l'humanité commune, la culture, n'arrive plus à réguler notre rapport à l'objectivité, entraînant des pathologies psychiques et sociales diverses. On mesure alors combien notre expérience du réel est fragile et dépendante du rapport imaginaire-symbolique-réel, ou, pour le dire en termes hégéliens, du rapport entre l'opération de la conscience, le sens et l'objectivité sociale et naturelle.

Si ce rapport « vit », nous faisons l'expérience du monde ; s'il se dérègle, la liste des pathologies s'allonge. C'est pourquoi l'héritage symbolique, s'il est porteur d'aliénation, est aussi la seule source de connaissance à laquelle s'abreuve l'expérience du réel ; celui-ci n'est pas en deçà des apparences de la réalité symbolique : il n'est rien que l'expérience qui se déploie à travers la forme symbolique qui la rend possible.

Pour Hegel, le *Geist* ne peut se connaître qu'en devenant étranger à lui-même, en posant un monde qui subsiste et qui résiste au flux du pur devenir, qui demeure comme fini dans le flux de l'infini⁷³⁰. En termes plus « laïcs » : les formes sociales objectivées sont la somme, sous une forme culturelle et institutionnelle, des interactions passées ; le Tout est plus que la somme de ses parties, c'est la “ruse de la Raison” qui fait que l'activité des peuples leur échappe et ne leur est révélée dans ses conséquences réelles qu'*a posteriori*. Il

⁷³⁰ On ne saurait donc parler du *Geist* comme sujet personnel, puisqu'il n'a aucune existence comme universalité hors de son incarnation dans des particuliers qui portent en eux, même s'ils l'ignorent, tout un monde.

n'y a en effet pas adéquation immédiate entre la substance et la subjectivité (conscience)⁷³¹ : bien plutôt, il y a un devenir, comme nous l'avons vu dans la *Phénoménologie* et dans la *Philosophie de L'Esprit*, à travers lequel l'imaginaire infini de la liberté découvre progressivement sa dépendance à l'égard du monde qui se tient au devant d'elle dans son objectivité transindividuelle et appelle sa reconnaissance.

On pourrait dire que l'individu reproduit, à son échelle, le mouvement par lequel le Geist se découvre à travers la succession d'une série de formes social-historiques contradictoires. En effet, l'individu se découvre en se laissant habiter par l'objectivité du social. Son imaginaire abstrait devient alors "conscience de quelque chose", et il découvre que la vacuité qu'il éprouvait au départ était une illusion engendrée par une méconnaissance, par un oubli qui ne peut pas être évité, puisqu'il tient à cette différence que l'homme n'a pas d'instinct la connaissance du lien qu'il entretient avec le monde objectif, lui qui doit, à travers l'apprentissage et la formation de la conscience, apprendre la mémoire collective de la culture qui lui indique qui il est : il doit apprendre à se souvenir des liens plus ou moins invisibles qui l'enracinent dans une communauté vivante.

Mais dire cela ne devrait pas amener à croire que le mouvement du Geist ne s'accomplit qu'à travers celui de l'individu : il n'y a pas, selon Hegel, deux mouvements ou deux échelles de mouvement, mais un seul processus dialectique, où les individus qui deviennent étrangers à eux-mêmes, à leur solipsisme initial, et s'emplissent progressivement du produit de l'objectivation-extériorisation engendré par la vie historique de la communauté ou du peuple comme substance-sujet, trouvent leur contenu dans l'esprit d'un peuple.

Ces individus, en devenant étrangers à leur immédiateté naturelle, découvrent ainsi ce qu'ils sont vraiment en entrant dans le monde balisé de la culture, des identités, des institutions. Il se produit alors un renversement : c'est l'individu naturel qui devient l'étranger, c'est l'immédiateté du début qui devient l'étrangeté, et le soi véritable émerge d'être auprès de soi dans l'autre, c'est-à-dire au sein de la socialité, des liens et des rapports sociaux. Le sujet « humanité » prend alors conscience de lui-même à travers l'existence des

⁷³¹ C'est ce qui institue des formes sociales aliénées, et donc contradictoires, et entraîne le mouvement de leur dépassement historique. Autrement, il n'y aurait pas d'histoire, et pas de monde, puisque l'esprit serait donné immédiatement à lui-même.

différentes communautés humaines qui sont à la fois substance et sujet, et qui s'offrent comme témoin de l'objectivité naturelle, de la vie. Le mouvement du *Geist* ne se déroule donc pas au-dessus des individus et des sociétés ; bien plutôt ils et elles en sont l'incarnation vivante, expressions d'une substance qui en arrive à se penser à travers son inscription objectivée dans la durée.

On pourrait appeler aliénation positive ce mouvement par lequel le sujet se trouve institué par le devenir-étranger-à-soi qui lui fait intérioriser en lui le produit de l'objectivation historique et qui en fait un co-auteur enrichissant le monde commun par le mouvement de son objectivation propre qui reprend inlassablement l'objectivité instituée en la réinterprétant. S'il y a toujours place pour le dépassement, et donc, pour l'histoire, le devenir, c'est parce que les formes sociales sont contradictoires et parce que l'écart qui existe entre la substance et le savoir qu'elle a d'elle-même n'est jamais supprimé⁷³² ; ce serait, autrement, la fameuse « fin de l'histoire », thématifiée par Francis Fukuyama.

Il en résulte que la société, comme substance-sujet, n'arrive jamais au savoir absolu d'elle-même qu'elle peut cependant viser. Cet écart mène à l'institution de représentations, de normes et de pouvoirs, bref, de configurations caractérisant une forme sociale particulière, laquelle prétend idéologiquement incarner l'universalité, mais ne représente en fait qu'un universel partiel ou tronqué, comme le soulignait Marx à propos de la bourgeoisie, qui érige son intérêt particulier en intérêt universel, qui prétend à l'unité de la société alors que celle-ci est clivée par le conflit social et détournée d'elle-même par le fétichisme marchand. Il y a donc des formes sociales travaillées par des contradictions qui sont appelées à être débordées par la confrontation entre la prétention abstraite à l'universalité, l'arbitraire ou l'incomplétude vécus concrètement, et la pratique des sujets qui se trouve écartelée entre ces deux réalités, et qui accomplit le travail de sape, le plus souvent inconscient, qui mènera à une autre forme sociale. On pourrait appeler cet aspect aliénation négative, quand, par exemple, une forme sociale donnée est caractérisée par une forme du rapport d'objectivation

⁷³² Sur le caractère indépassable de l'écart entre la représentation symbolique de la société et la société elle-même, voir Claude Lefort et Marcel Gauchet, « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *Textures* 2-3, 1971, pp. 7-78.

qui ne reconnaît ni l'autonomie individuelle ni collective ou tolère des dominations ou des inégalités illégitimes.

F. Fischbach souligne que l'existence d'une telle aliénation pose problème : le sujet est alors menacé par la « perte de soi »⁷³³. Il peut se perdre dans l'objectivité sociale extérieure, il peut devenir-étranger à lui-même, être désapproprié ou dépossédé de lui-même jusque dans son intériorité, se vider « de sa propre substance au point de devenir lui-même l'objet de son propre objet »⁷³⁴. F. Fischbach fait ici référence au capitalisme, qui s'érige, comme le disait Marx, en sujet automate réifiant les hommes en objets du processus de valorisation, qui « pense » à la place de la société et qui agit la société en la contraignant à la production inconsciente de la valeur maximale. De l'aliénation, on passe alors à la *Verdinglichung*, c'est-à-dire à la réification. L'autre du sujet lui impose son mode d'être ; toute réalité, même celle de l'individu, est réduite à l'état d'instrument objectal entre les mains du sujet-capital.

Mais pour F. Fischbach, la solution à cette difficulté ne consiste pas comme chez G. Lukács, à défendre une conception fichtéenne du prolétariat comme véritable Sujet historique, qui en ferait éventuellement l'auteur de la totalité objective, c'est-à-dire à redonner à la subjectivité ses droits sur l'objectivation, ceux-là mêmes que le fétichisme capitaliste a confisqués. Il s'agit plutôt de considérer que « l'opposition sujet/objet est elle-même déjà le produit ou le résultat théorique de l'aliénation elle-même »⁷³⁵. En effet, F. Fischbach, suivant M. Heidegger, affirme qu'être jeté dans le monde, être immédiatement immergé dans la chose, n'est pas être aliéné ; c'est bien plutôt lorsqu'on considère ne plus appartenir aux choses que l'on vit l'aliénation : « Ce n'est pas d'être absorbé dans le monde qui est aliénant, c'est d'en être délié, détaché, et prétendument libéré »⁷³⁶.

⁷³³ Fischbach, sans objet, *op. cit.*, p. 40.

⁷³⁴ *ibid.*

⁷³⁵ *ibid.*

⁷³⁶ *ibid.*, p. 57.

C'est donc le déracinement qui constitue l'aliénation, quand le sujet moderne s'extirpe de l'objectivité. À l'inverse, c'est « l'appartenance-au-monde »⁷³⁷ qui constitue la non-aliénation. Toute la question est dès lors de savoir ce qu'on appelle « monde » : de quelle objectivité parle F. Fischbach ? À certains moments, celui-ci reconnaît qu'il y a chez Hegel un moment positif de l'objectivation, que celle-ci est ce qui permet à la subjectivité de sortir de la vacuité :

Le se-faire-objet n'est donc pas pour Hegel un moment négatif, ce n'est pas une perte dans l'altérité, mais au contraire un moment positif d'accomplissement d'une activité qui, sinon, resterait abstraitement subjective et impuissante : c'est là un point d'une importance cruciale, sans lequel Hegel n'aurait jamais pu élaborer une théorie de « l'esprit objectif »⁷³⁸.

Pourtant, à d'autres moments, F. Fischbach renoue avec le discours spinoziste qu'il tenait dans la *Production des hommes*, notamment dans cette discussion de Judith Butler :

Le sujet est assujéti à l'instance répressive parce que cet assujétissement est devenu pour lui la seule manière de rester attaché à sa vie corporelle et pulsionnelle en la déniaient et la réprimant : l'issue n'est pas, comme le pense notamment S. Žižek, dans un improbable acte volontaire de désassujétissement, ni dans une résistance active ouvertement opposée à l'instance répressive, mais dans un renforcement de l'attachement du sujet à cela même qui est réprimé, dans une certaine manière de multiplier et de faire proliférer les lieux et les possibilités « d'attachement obstiné » à la vie corporelle, au-delà des limites initialement fixées à l'avance par l'instance répressive et régulatrice. Or cet attachement [...] passe notamment par la revendication du maintien d'un lien vital à l'objectivité de notre corps propre et à l'objectivité en général comme aux seuls et uniques lieux d'une possible affirmation de nous-mêmes. Il s'agirait donc ici d'une résistance à opposer à toute forme de privation des objets d'usage nécessaires à la vie, d'une résistance contre toutes les stratégies visant à nous faire entériner cette privation sous la forme à la fois du sacrifice de nos objets et de la répression de nos pulsions. Ce qui s'ouvre ainsi, c'est une perspective de type spinoziste, c'est-à-dire la perspective d'un renforcement [...] de notre conatus naturel qui passe, non par la répression de la vie pulsionnelle, mais au contraire par la multiplication des affects de joie au contact des êtres et des choses qui conviennent avec nous, et dont l'effet est d'augmenter notre puissance d'agir, c'est-à-dire aussi notre puissance de comprendre⁷³⁹.

⁷³⁷ *ibid.*, p. 63.

⁷³⁸ *ibid.*, p. 72.

⁷³⁹ *ibid.*, p. 127.

Hegel, estime F. Fischbach, a bien vu que l'existence de l'esprit objectif forçait les sujets à satisfaire leur désirs à travers la médiation de la loi, mais il était incapable, dit F. Fischbach, de voir qu'il y avait, dans cette soumission des besoins de l'esprit subjectif à la loi répressive instituée, quelque chose d'aliénant :

Hegel ne pouvait pas considérer le processus de la « formation » du corps, passant par sa maîtrise, sa soumission et sa répression, autrement que comme un processus libérateur par lequel l'esprit forme son corps à la fois comme l'instrument de sa propre insertion dans le monde et comme l'expression sensible de soi parfaitement transparente à lui-même⁷⁴⁰.

Hegel, explique F. Fischbach, considère comme aliénation positive le moment où la conscience supprime sa subjectivité abstraite en se mettant en rapport avec l'objectivité, et supprime l'objectivité donnée en la transformant en objectivité médiatisée, vivifiée par le rapport à la subjectivité. C'est, par exemple, ce qui arrive au corps, quand celui-ci devient le corps habité par une conscience et le corps de cette conscience, objectivité médiatisée par la subjectivité et subjectivité en rapport médiatisé à son propre corps. Être sujet, c'est nécessairement se rapporter à son propre corps par le détour d'une représentation de la conscience qui fait que ce corps n'est plus une naturalité immédiate, mais bien objet d'un rapport.

Selon F. Fischbach, chez Hegel, ce processus de médiation est uniquement positif, et Hegel ne voit pas l'aliénation qui y est à l'oeuvre. Cette aliénation est celle qui soumet le sujet à la répression d'une instance de régulation, d'une loi, qui s'impose comme détour forcé pour la satisfaction des besoins, et qui capture par le fait même la puissance subjective. La solution de F. Fischbach n'est pas de résister à l'instance répressive, ou de changer la loi, mais plutôt de contourner le moment institutionnel pour maximiser les affects de joie et laisser s'épanouir la vie pulsionnelle. L'esprit objectif hégélien se trouve dès lors réduit à son incarnation négative sous la forme (capitaliste) du rapport maître-esclave, où l'esclave se trouve dépossédé de ses objets, de sa vie par le règne de la division du travail. La « solution »

⁷⁴⁰ *ibid.*, p. 125.

consiste donc à se replier sur la corporéité et les affects, puisque le lieu de la médiation de la loi est ramené au lieu de la dépossession.

On peut très bien reconnaître, avec F. Fischbach, que le capitalisme prive les individus d'un rapport authentique à l'objectivité corporelle ou naturelle, qu'il vampirise la force de travail subjective, etc. On peut aussi admettre qu'il faille résister à ce genre de dépossession. Mais cela ne saurait avoir lieu, selon moi, sous la forme d'une opposition entre immédiateté de l'objectivité corporelle-naturelle et le caractère répressif de la loi ou de la norme comme instance régulatrice. En agissant de la sorte, on se comporte en effet comme si le capitalisme et le fétichisme incarnaient l'essence véritable de l'esprit objectif, de la médiation de la loi symbolique et institutionnelle, qui révélerait là sa vraie nature, ce qui rendrait alors inopérant le concept d'esprit objectif lui-même.

Toute forme de régulation de la vie pulsionnelle par la loi devient alors par définition essentiellement et uniquement répressive au sens négatif du terme. Il devient ainsi impossible de penser en quoi la répression des pulsions peut jouer un rôle constitutif dans l'institution des sujets et du lien social, évacuant par là aussi bien les questions posées par la psychanalyse que celles posées par la sociologie. La seule issue devient alors de rejeter toute forme de répression de la vie affective et de valoriser l'immédiateté des affects joyeux qui sont provoqués par l'interaction immanente des corps.

En somme, le conatus s'oppose ici à l'esprit objectif, qui se résumerait pour sa part à la médiation fétichisée du capitalisme. Nul besoin de partir à la recherche d'autres médiations ou de se demander si l'esprit objectif n'est pas plus riche de contenu social-historique que ce qu'en fait le réductionnisme du fétiche capitaliste. C'est l'idée même de la médiation, en tant qu'elle comporte une nécessaire répression, c'est-à-dire l'institution d'un écart à l'égard de l'immédiateté pulsionnelle, qui est d'emblée rejetée.

Contre Hegel, qui pense l'aliénation uniquement sous l'angle positif, il faudrait, selon F. Fischbach, « que l'aliénation ne soit plus comprise positivement comme nécessaire à l'affirmation de soi »⁷⁴¹. Le « soi », réduit au corps, n'aurait plus besoin de se voir imposer le détour de la loi répressive pour être institué, pour s'affirmer : il faudrait donc revenir « en

⁷⁴¹ *ibid.*, p. 131.

deçà de Hegel »⁷⁴². Il faudrait donc supprimer, comme chez Feuerbach, les formes, « les concepts d'histoire, de culture (*Bildung*) et de travail »⁷⁴³, de négativité, bref, la forme même de l'objectivité sociale en tant qu'elle empêche l'affirmation du sujet en le soumettant à une abstraction.

Bien sûr, d'après F. Fischbach, l'institution symbolique, lorsqu'elle « interpelle » (Althusser) les sujets, leur promet des « gains symboliques », une place dans « le monde social et l'univers symbolique »⁷⁴⁴, mais l'obtention de ces « gains » implique en contrepartie d'accepter l'abstraction symbolique, la loi, laquelle institue le sujet abstrait, désubstantialisé et vide, privé du rapport immédiat à l'objectivité corporelle et naturelle. C'est pourquoi il faudrait, selon lui, résister à l'interpellation de l'abstraction qui nous constitue en sujets abstraits pour demeurer auprès de « notre être “concret” d'individus naturels, vivants, incarnés, existants [sic] objectivement en rapport naturel avec des objets vitaux qui sont les objets de notre appétence naturelle »⁷⁴⁵.

F. Fischbach saisit bien comment le désir de « déliaison »⁷⁴⁶ que véhicule une certaine gauche postmoderne « artiste » ou nomade à la A. Negri (les « nomades attaliens », dicit J.-C. Michéa) comprend la liberté comme pur déracinement, comme suppression « des liens qui nous sont imposés par la nature, par la tradition historique, par l'appartenance culturelle et sociale »⁷⁴⁷. Il faut à tout prix éviter d'être ce que d'autres (enseignants, parents, générations antérieures, etc.) ont désiré pour nous ou nous ont transmis, n'avoir que les liens que l'on choisit, être à chaque instant un être autoproduit, un être engagé dans sa propre « autoréalisation »⁷⁴⁸. Or, selon F. Fischbach, le capitalisme, s'il fait la promotion d'un tel

⁷⁴² *ibid.*

⁷⁴³ *ibid.*, p. 132.

⁷⁴⁴ *ibid.*, p. 232.

⁷⁴⁵ *ibid.*

⁷⁴⁶ *ibid.*

⁷⁴⁷ *ibid.*

⁷⁴⁸ *ibid.*, p. 254. Le fait que le même thème réapparaisse chez Axel Honneth est symptomatique de l'anti-institutionnalisme et de l'individualisme qui ravage jusqu'à la théorie critique. Voir la partie III sur Axel Honneth.

mode de vie, arrache en même temps aux sujets les moyens objectifs qui leur permettraient d'être autonomes⁷⁴⁹. Il les institue plutôt comme sujets vides, dépossédés de tout rapport autre qu'aliéné et fétichisé à l'objectivité, puisque tout rapport d'objectivation est médiatisé par l'impératif de la valorisation.

Or, l'humain, comme être de besoins, doit « avoir un monde », il a sa « nature en dehors de soi » dans des « objets vitaux »⁷⁵⁰ qui sont nécessaires à son affirmation et dont il ne saurait être privé. Le capitalisme opère en quelque sorte la privatisation des moyens objectifs qui rendent possibles l'affirmation des individus : c'est la « désobjectivation »⁷⁵¹. La croissance infinie de la valeur se nourrit de l'état d'insatisfaction perpétuel dans lequel sont laissés les sujets dépossédés des moyens de satisfaire réellement leurs besoins sans passer par le détour de la médiation fétichisée. Selon F. Fischbach, la seule solution consiste à donner accès à des objets communs qui brisent le cycle de la désobjectivation, ce qui permettrait aux individus de s'affirmer sans avoir, pour ce faire, à nourrir la bête qu'est l'abstraction de la forme-valeur.

Si F. Fischbach semble bien conscient que la désaliénation ne peut pas être une revendication de déliaison et de déracinement, mais doit plutôt s'articuler autour d'une « reconnexion » avec l'objectivité, il ne prend cependant pas le temps de penser comment la médiation symbolique ou institutionnelle, bref, comment l'esprit objectif comme instance normative-régulatrice (la loi instituée), doit s'inscrire entre les sujets qu'il souhaite voir s'affirmer et les « objets communs » qu'il souhaite les voir se réapproprier. Au contraire, l'esprit objectif est réduit par lui à une instance purement répressive qui, en échange de « gains symboliques » illusoire, piège les individus et les force à nourrir l'abstraction boulimique de la valeur, qui vampirise leur énergie pulsionnelle : l'adhésion au moment institutionnel n'est rien d'autre qu'un véritable marché de dupes.

Comment F. Fischbach peut-il voir que le capitalisme produit des sujets, vides, déracinés, que les discours soi-disant émancipatoires reproduisent la situation en concevant

⁷⁴⁹ *ibid.*, p. 256.

⁷⁵⁰ *ibid.*, p. 258.

⁷⁵¹ *ibid.*

la liberté comme arrachement, pour ensuite proposer de reconduire lui-même ce déracinement à l'égard des formes social-historiques au profit d'une défense formelle du rapport immédiat à la chose que l'on trouve chez l'esclave, un rapport présenté, à la manière spinoziste et deleuzienne, comme immédiateté pulsionnelle, comme naturalité immédiate du corps ? Le naturalisme de F. Fischbach s'avère être, à l'égard de la médiation sociale, tout aussi abstrait que peut l'être le capital. L'institution est pour lui ce moment superstructurel qui incarne le faux, alors que la vie immédiate est le moment du vrai.

Comment le sujet est-il institué selon F. Fischbach ? On ne trouve pas de réponse à cette question. On sait qu'il est constitué par l'institution sociale symbolique, qui achète sa docilité et le dépossède de ses objets vitaux en échange de « gains symboliques » factices. Mais ce moment doit, selon F. Fischbach, être supprimé. Le sujet vide doit être éliminé en même temps que la tromperie de l'instance répressive objective : nous nous retrouvons alors en deçà du rapport sujet-objet (en deçà de Hegel)⁷⁵². Plutôt que de penser ce que serait le rapport des sujets à un esprit objectif irréductible au fétichisme marchand, F. Fischbach fait un pas en arrière et refuse de considérer le rapport sujet-objet, au profit d'une valorisation de l'immédiateté indifférenciée de la nature, du rapport sensori-moteur, du corps, etc.

F. Fischbach prétend par là retrouver l'objectivité pure comme donnée, sans avoir besoin de penser 1. l'institution des sujets ; 2. le rapport d'objectivation ; 3. les médiations symboliques et institutionnelles qui rendent possibles ce rapport ; 4. la genèse de ces formes sociales. La société devient alors un impensé et l'analyse régresse vers un état antésocial ; le lien social est réduit à une interaction empirique immanente et naturaliste des corps d'êtres de besoins qui interagissent somme toute comme les animaux et sont accessoirement dotés de la conscience et de la parole. Attribuer une telle posture à Marx est pour le moins discutable. Il ne s'agit pas de dire que sa pensée ne prête pas le flanc à une telle interprétation, ou ne comporte pas certaines ambiguïtés. Mais il faut admettre que c'est là escamoter beaucoup de l'hégélianisme conservé chez Marx. Comment celui-ci aurait-il pu

⁷⁵² C'est ce qui arrive souvent dans les « critiques » ou relectures de Hegel : une relation dialectique entre plusieurs pôles est brisée, puis reconstruite sous forme linéaire causale, où l'un des pôles (le sujet, l'objet, la médiation) est survalorisé au détriment des autres. Dans ce cas-ci, c'est le rapport lui-même qui est nié au profit d'une régression vers l'indifférenciation naturelle.

penser que le « rapport social » était quelque chose d'immédiat, alors qu'il conçoit une théorie très sophistiquée des médiations du fétichisme marchand?

Quant à Hegel, il paraît difficile de le réduire à un penseur optimiste de l'aliénation-objectivation. Hegel ne conçoit-il pas, en effet, que les sociétés qui n'ont pas reconnu l'esprit objectif, celles où prévaut la belle âme, la transcendance religieuse ou l'intérêt égoïste dans la société libérale moderne, constituent des formes sociales aliénées? Ne conçoit-il pas que si la logique de la société civile est laissée à elle-même, si l'État ne parvient pas à faire reconnaître une éthicité supérieure, la société s'autodétruit? Hegel voit bien qu'il y a, dans des formes sociales aliénées, une forme de médiation institutionnelle qui pervertit le rapport de la subjectivité à l'objectivité, qui est une forme tronquée de ce rapport. Il conçoit que le produit de l'objectivation sociale puisse rendre les sujets étrangers à leur substance, qu'ils peuvent se perdre dans l'objet ou perdre leur objet sous l'emprise du maître.

Mais cela dit, il ne faut pas oublier que, dans la dialectique maître-esclave, ce que gagne l'esclave est l'institution d'un écart à l'égard de son propre objet et de son propre désir. De telle sorte qu'une fois le maître éliminé, l'esclave conserve cet apprentissage de la mise à distance du désir, ce qui ouvre la voie à la reconnaissance réciproque, même si celle-ci demeure encore formelle, puisqu'il y manque le sens social-historique pour spécifier le contenu normatif du rapport. Hegel ne penserait donc pas, comme le prétend F. Fischbach, que le processus de formation du corps et de la conscience se fait sans douleur et aboutit à la pure transparence de l'esprit à lui-même. Toute l'oeuvre hégélienne n'est-elle pas au contraire le récit de la douleur à travers laquelle l'esprit s'aliène à lui-même pour enfanter un monde?

Lorsque Hegel décrit l'État rationnel, il ne décrit pas l'existant, mais ce qui doit advenir. Ce qui doit être, c'est un État où les sujets sont libres, mais adhèrent à une éthicité instituée et mise en partage. Ne peut-on pas dire que la contribution de Marx, comme nous le verrons plus précisément avec M. Postone, a été de pousser l'analyse hégélienne plus loin, en montrant comment le capitalisme représentait une nouvelle forme sociale qui se plaçait en travers du chemin de la société rationnelle, en érigeant l'abstraction de la forme-valeur par-dessus les subjectivités? Effectivement, cela produit, comme le dit F. Fischbach, des sujets désobjectivés, éloignés de leur corporéité, de la nature, mais aussi du *sens* et bombardés

d'insignifiance, donc doublement privés de l'objectivité naturelle et culturelle, ou plutôt privés d'un rapport d'objectivation arrimé à leur être social et naturel de même qu'à la culture social-historique et à l'environnement physique, tous deux instrumentalisés ou détruits par le capital.

Mais si l'on admet que l'aliénation ne doive pas être pensée selon le schéma « ou bien/ou bien », ou bien négative ou bien positive, mais plutôt qu'aliénation et objectivation sont déjà distinguées par Hegel, et forcément par son « disciple » Marx, on en vient à saisir que l'existence d'un processus ou d'une forme qui constitue le sujet particulier à travers la médiation d'une loi instituée, laquelle est l'expression du mouvement d'objectivation social-historique du méta-Sujet communautaire constitue le moment positif et nécessaire de la socialité humaine, c'est-à-dire sa condition de possibilité. Cette aliénation positive, en effet, reproduit pour chaque sujet le mouvement que l'on trouve dans la *Phénoménologie* : elle élève, par la formation de la conscience et du rapport au corps et à l'objectivité sociale et naturelle, l'individu au-delà de l'immédiateté naturelle pour l'inscrire au sein de la totalité symbolique et institutionnelle, elle l'insère au sein de la mémoire-vivante, en acte, qu'est le commun, elle le signifie aux yeux des autres. Elle l'élève par là au-delà de l'animalité et le maintient à distance de la mort.

Devenir étranger-à-soi, aller au devant du monde social institué, est donc la condition de possibilité de l'individu humain, qui doit sortir de la naturalité immédiate s'il veut accéder à la communauté des animaux-qui-parlent. Bien sûr, l'esprit objectif des institutions peut s'avérer porteur d'aliénation négative, de répression illégitime, inadmissible. Mais on ne saurait en conclure que l'issue est simplement de poser une affirmation de soi du sujet qui serait indépendante de la médiation de l'esprit objectif.

Quand F. Fischbach décide de rejeter toute forme de médiation institutionnelle, il ne fait pas de différence entre la fonction ontologique de l'esprit objectif (instituer un monde humain à distance de la nature, instituer des sujets, porter des normes régulatrices, etc.) et le caractère fétichiste de la médiation de la forme-valeur dans le capitalisme. Il en vient ainsi à « jeter le bébé avec l'eau du bain », c'est-à-dire qu'il réduit l'esprit objectif à une abstraction, au même titre que la religion, laquelle doit être démasquée comme apparence mystificatrice. Et de l'autre côté du rideau, on trouve un individu corporel et une objectivité naturelle en

rapport immédiat, pulsionnel. Capacité opératoire où, pour le dire en lacanien, imaginaire et réel sont réconciliés en dehors de l'intervention de la médiation du symbolique, c'est-à-dire du niveau de la réalité.

Mais n'est-ce pas là la suprême abstraction : des individus humains réputés identifier leurs besoins, s'activer pour les satisfaire en interaction avec d'autres, en rapport avec la nature, sans que soit pour autant impliquée la médiation symbolique, et sans que soit pensée la spécificité de la société vis-à-vis de la nature, ni le processus de socialisation des sujets ou l'histoire des rapports sociaux ? N'aboutit-on pas à une sorte d'état de nature antisocial, à une socialité-sans-société ? Margaret Thatcher ne disait-elle pas : « La société n'existe pas. Il y a seulement des hommes, des femmes et des familles » ? Ne pourrait-on pas dire : la société n'existe pas, le symbolique non plus : il y a seulement des corps, des affects et des besoins naturels ?

Tout le problème est là : il ne peut y avoir de réappropriation des objets et de l'objectivité naturelle par des individus qui ne sont pas constitués comme sujets-de-ces-objets, sans la médiation d'un rapport d'objectivation, supposant des formes d'objectivité sociales, c'est-à-dire une société comme totalité objective, qui vienne ouvrir l'espace d'un tel rapport. Autrement, il y aurait une « objectivité » donnée, immédiate, qui ne serait pour personne : nous serions alors dans l'animalité, dans la nature muette, dans l'indifférencié. Il ne s'agit encore une fois pas de nier que le capitalisme puisse priver les humains d'un rapport authentique à l'objectivité du monde ; il s'agit plutôt de dire que la critique du capitalisme ne peut faire l'économie d'une théorie de l'objectivité du social, sans quoi elle le réduit celle-ci à une superstructure fumeuse, répressive et arbitraire, pour être ensuite contrainte de réduire les sujets humains à leur corporéité immédiate, c'est-à-dire en les dépouillant de, ou en ignorant, ce qui, précisément les rend « humains », à savoir la participation à un univers symbolique qui se tient à l'écart de l'immédiateté pulsionnelle ou sensori-motrice.

Il y avait chez Hegel des outils conceptuels pour penser l'objectivation (positive) et l'aliénation (négative) et pour les distinguer. Chez Marx, il y avait une insistance sur le caractère abstrait de l'individu qui prétendrait se dégager du rapport social ou langagier. Pourquoi, alors, F. Fischbach se range-t-il dans le camp des interprétations les plus

naturalistes de Marx et pourquoi tend-il à présenter Hegel comme quelqu'un qui n'aurait pas aperçu les périls de l'aliénation ? Comment en arriver à gommer la distinction entre nature et culture, entre physique et symbolique et à préférer Spinoza ou G. Deleuze à Hegel ? Il semble qu'il y ait, dans cette attitude intellectuelle, un refus de penser la transcendance autrement que sous l'angle d'un mécanisme de dépossession et de répression à éliminer. Le désenchantement du monde n'est pas vu comme un manque, mais comme un progrès significatif. Il suffit de voir combien l'auteur est dur, rappelons-le, avec « les fins décrypteurs [sic] du fameux “désenchantement du monde” qui n'ont de cesse d'inventer de nouvelles transcendances [...] pour nous le réenchanter malgré nous »⁷⁵³. Le solipsisme de la subjectivité moderne, sa dérélition, sa vacuité n'appellent pas à une redécouverte de quelque nouvelle transcendance du sens, de la culture, de l'histoire, des médiations. Au contraire, il faut selon F. Fischbach pousser encore plus loin et détruire toute transcendance de l'esprit objectif, de la société vis-à-vis de l'immédiateté de la vie corporelle et pulsionnelle.

Si l'intention, ici, est de retrouver le monde perdu de la nature par-delà l'abstraction marchande, l'effet risque d'être plutôt d'aggraver le déracinement et la déliaison, pourtant dénoncés par F. Fischbach, en arrachant les individus à leurs appartenances symboliques. Il est naïf de penser que ce qui prévaudrait alors serait une relation fusionnelle et joyeuse avec la nature immédiate. C'est bien plutôt le capital qui peut se ressaisir de ces individus sans qualité et de leurs pulsions immodérées. En éliminant la transcendance de la loi, on ne restitue pas l'objectivité (naturelle) à l'homme : on dépossède plutôt durablement le sujet des repères symboliques que la médiation fétichisée du capitalisme avait déjà mis à mal et on laisse vide le lieu de la normativité commune, ce qui laisse le champ libre à l'abstraction marchande comme seul mode de réunion inconscient ou cybernétique des individus coupés de l'objectivité sociale et par là désubstantialisés.

F. Fischbach considère que l'essence humaine est d'appartenir à la nature immédiate, alors que, selon Hegel, la véritable « substance » qui fait la spécificité de l'humain est sociale-historique. C'est ainsi qu'au nombre des objets que la subjectivité dépossédée du capitalisme doit se réapproprier, il se trouve au premier chef l'objectivité du social lui-même,

⁷⁵³ Fischbach, sans objet, *op. cit.*, p. 7.

la conscience de l'existence d'un héritage social objectif, effectivement refoulé et instrumentalisé par le capital. Sauf à le penser abstraitement, il n'y a pas d'objets communs en dehors d'un monde social commun objectif, tout simplement parce qu'il n'y a pas de commun, ni même d'Un, seulement un magma indifférencié de chair animale.

À nouveau, il faut indiquer que ni la lutte pour la reconnaissance, ni la suppression du maître, ni le rapport à la chose, ni la satisfaction des besoins ou la joie spinoziste ne répondent à la question du sens. Celui-ci ne désigne aucune puissance des subjectivités, mais renvoie plutôt à un droit du monde, c'est-à-dire à la reconnaissance des connexions sédimentées historiquement qui informent normativement l'action et lui donnent signification, pertinence et cohérence historique. Un monde d'individus spinozistes-fischbachiens, occupés à maximiser leur puissance d'affirmation au moyen d'affects joyeux, voilà une conception somme toute très pauvre du rapport social, qui n'a que peu de sens du passé et où l'avenir ressemble assez tristement à un éternel présent utilitaire. En refusant toute transcendance du sens ou de la norme sur la puissance de l'action parce qu'elle serait répressive, F. Fischbach passe à côté du droit du monde que véhicule l'esprit objectif, et, alors qu'il voulait au départ redonner l'objectivité à l'homme, il le prive durablement de sa mémoire pour en faire un objet parmi d'autres dans la nature muette.

Sans doute est-ce cet *a priori* spinoziste d'une ontologie de la production, qui fait des hommes des êtres qui se produisent eux-mêmes à travers leur action, qui empêche de reconnaître l'importance de la transcendance de l'objectivité sur le fait de produire, de la norme instituée sur l'action, de la société sur la puissance opératoire des sujets. Cela signifie nécessairement que l'action produit sa propre norme, ou alors qu'elle lui est donnée *a posteriori*, puisqu'elle n'est plus instituée *a priori*. N'est-ce pas finalement une vision qui, catégoriellement, reste aux prises avec les apories de la modernité libérale et capitaliste?

S'il n'y a de production de normes qu'à travers l'interaction ou confrontation empirique immédiate de corps qui recherchent la maximisation utilitaire de leurs affects de plaisir dans la nature, la norme ne peut être, au final que l'accroissement maximal du bonheur, du plaisir recherché pour lui-même, sans qu'on ne sache trop ce qui définit ce plaisir, et sans qu'on ne sache trop si cette croissance infinie du plaisir se fait dans le respect de l'objectivité naturelle, ou si elle est plutôt un moyen objectif au service d'une finalité

égoïste qui n'en a que faire, au final, de l'écologie. Sans doute F. Fischbach est-il sympathique à l'écologie ; mais son ontologie n'est pas très explicite, et c'est le moins qu'on puisse dire, sur la question de l'autolimitation de la société, et surtout, il n'y a pas de place pour le sens social-historique dans la relation entre opération et objet. L'être chez F. Fischbach, et pour le Marx de F. Fischbach, est passage à l'acte, il est praxis, auto-activation⁷⁵⁴. Ultimement, « l'objectivité » de l'homme comme être-dans-la-nature se renverse en auto-activation de la subjectivité pour la satisfaction de ses besoins naturels, sans détour par la médiation instituée du sens. La réappropriation de l'objectivité devient alors une pensée de l'acte subjectif qui réduit l'objectivité à un moyen, alors que l'objectivité sociale, comprise comme objectivation, a précisément comme caractéristique de n'être pas un moyen mais de fournir des finalités et des normes à l'action. L'acte, sans la société, devient auto-activation sans transcendance de la loi, sans loi, sauf peut-être la mécanique pragmatique des corps. Mais alors, la subjectivité a repris ses droits contre l'objectivité, contre le monde et elle est encore plus vide qu'au début, puisqu'elle n'a même plus les « gains symboliques illusoires » que lui offrait le capitalisme, auxquels elle substitue maintenant le manque illimité, le désir inassouvi comme seule identité. Si telle est la pensée de Marx, on voit mal en quoi elle diffère d'une apologie du sujet consommateur.

∴

Je crois avoir bien montré que le marxisme spinoziste de F. Fischbach, d'une façon assez similaire à celui de M. Henry, considère l'esprit objectif comme une superstructure aliénante et répressive qui détourne la subjectivité d'elle-même, qui vampirise sa puissance. Ces conceptions aux allures émancipatoires cèdent en fait au naturalisme, et se révèlent au final porteuses d'une aliénation plus grande encore que celle que portaient les formes sociales objectives. Quand ce n'est pas Dieu qui intervient pour agir les sujets et leur dicter *a priori* des fins, c'est le désir comme puissance d'auto-affirmation de soi qui est érigé en instance de production de finalités et la subjectivité redevient l'esclave du besoin naturalisé. Quant à la société, elle est abandonnée et peut ainsi être entièrement recouverte par le capitalisme, qui peut alors prétendre incarner l'essence de la médiation sociale, alors qu'il en est la perversion. Je voudrais montrer, dans ce qui suit, à l'opposé, qu'il y a place pour une

⁷⁵⁴ Voir Fischbach, l'être et l'acte, *op. cit.*

perspective critique holiste. À cette fin, je vais m'intéresser dans le chapitre suivant à la lecture de Marx que fait le sociologue L. Dumont, puis, dans le chapitre suivant, à celle que fait M. Postone. Peut-être pourrions-nous alors éloigner Marx de l'individualisme naturaliste et le rapprocher de la sociologie et d'une compréhension plus holiste ou dialectique de l'articulation entre liberté humaine et objectivité du monde. Si F. Fischbach a le mérite d'inviter à une réappropriation de l'objectivité par les individus, notre analyse montre aussi qu'en survalorisant la nature et en évacuant l'objectivité sociale, F. Fischbach renoue avec le subjectivisme naturaliste le plus classique. C'est donc dire que la question reste ouverte : comment peut-on réarticuler un rapport à l'objectivité naturelle ET sociale ?

CHAPITRE VII MARX L'ÉCONOMICISTE?

7.1 Marx, un économiste?

Nous avons vu, chez M. Henry, comment Marx pouvait être interprété de telle façon qu'il devienne un représentant de la *praxis* individualiste et vitaliste et un adversaire de la conscience et de l'objectivité des formes sociales ou institutionnelles, c'est-à-dire de toute extériorité objective du lien social sous forme de classe, d'institution, de médiation qui transcenderait les singularités. Cette lecture anti-hégélienne de Marx en fait un disciple de Spinoza et un partisan de la posture anti-juridique dont parlait G. Deleuze. Dans les faits, dans une telle lecture Marx se trouve mobilisé, pour ne pas dire récupéré, au service d'une défense de l'individualisme désenchanté propre à la modernité libérale, même si le théisme de Michel Henry voudrait éviter cet écueil en reliant la subjectivité à la révélation religieuse.

Henry n'est pas le seul penseur à avoir vu en Marx un défenseur de l'individualisme. En effet, pour le sociologue L. Dumont, penseur du holisme sociologique⁷⁵⁵, Marx s'inscrit dans la lignée des penseurs économicistes modernes pour lesquels le lien social se réduit à l'association de producteurs individuels dans le rapport économique.

Contrairement à M. Henry, cependant, L. Dumont n'approuve pas l'individualisme qu'il estime trouver chez Marx et qu'il identifie au réductionnisme propre à la conception sociale entretenue dans l'imaginaire de l'économie politique telle que véhiculée par Ricardo ou Adam Smith (pour L. Dumont, Marx est donc un ricardien et un smithien). Si, chez M. Henry, l'individualisme est pensé comme émancipation à l'égard de l'objectivité du sociale, il en va tout autrement chez L. Dumont, qui oppose à cette vision unidimensionnelle de la

⁷⁵⁵ Serge Cantin souligne cette définition du holisme donnée par Dumont : « On désigne comme holiste une idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain; voir l'opposé: individualisme. Par extension une sociologie est holiste si elle part de la société globale et non de l'individu supposé donné indépendamment ». Voir Serge Cantin, « L'homme de Marx est-il un sujet individuel ou un être social? : À propos de l'interprétation de Marx par Louis Dumont », *Philosophiques*, vol. 18, n° 1, 1991, p. 25-60, p. 30.

socialité la défense d'une conception holiste du lien social, où ni la personne singulière, ni l'activité économique ne peuvent être abstraits de la totalité sociétale.

Si, chez L. Dumont, Marx est considéré, au même titre que chez M. Henry, comme un individualiste, ce n'est plus d'un point de vue apologétique, mais critique, puisque cet individualisme économiciste est réputé ignorer l'existence de la totalité, du rapport que l'activité économique entretient avec d'autres sphères dans la société, et du rapport que l'individu particulier entretient avec la société, à travers la médiation du symbolique et du moment institutionnel. L'individualisme n'est pas ici considéré comme une avancée théorique vis-à-vis du holisme hégélien, mais comme une reproduction irréfléchie des catégories dominantes de la modernité libérale et du type de rapport propre aux sociétés occidentales, notamment en ce qui a trait à la centralité de l'économie de marché, une analyse tronquée qui manque un aspect fondamental de la nature du rapport social.

L'apport principal de l'approche de L. Dumont est de montrer que la théorie critique ne peut se solidariser impunément avec le cadre catégoriel de l'individualisme libéral, car si elle le fait, c'est au prix d'une occultation du caractère holiste de tout rapport social, même celui qui se comprend d'abord comme fondé sur la primauté de l'individu. En effet, même une société qui vise à donner le maximum de latitude à la liberté individuelle ne peut ignorer ou occulter sa dépendance à l'égard d'un ensemble de médiations sans lesquelles l'individu et sa liberté ne peuvent advenir ou se maintenir dans l'existence, puisqu'elles sont ses conditions ontologiques de possibilité.

Cette leçon fondamentale, si elle s'arcboute contre un Marx dépeint, sans doute un peu trop durement, comme c'est le cas chez Henry, en adversaire hostile du holisme, n'en identifie pas moins des contradictions qui révèlent l'incomplétude d'une approche individualiste comme celle que Henry attribue à Marx, dès lors qu'il s'agit de développer une compréhension du rapport entre autonomie individuelle et société ou de développer une théorie critique de la société à visée émancipatoire. Comment peut-on, en effet, parler de liberté sans réfléchir aux conditions de possibilité même de l'existence du sujet et de son institution comme acteur autonome, comment parler de « communauté » quand on considère le moment même de la socialité comme une aliénation qui arrache la singularité productive à sa vitalité et sa productivité naturelles?

L'approche sociologique holiste de L. Dumont contraste avec l'approche phénoménologique et égologique de M. Henry. Si elle pense encore le holisme contre Marx, alors que je pense qu'il est possible de penser le holisme sociologique avec Marx (et Hegel), elle a le mérite de montrer toutes les apories propres à une conception individualiste de la pratique sociale et de poser des jalons auxquelles devra satisfaire toute théorie critique de la société : s'attarder sérieusement à comprendre et expliquer le rapport au Tout, à l'institué, plutôt que d'en faire un moment du faux qu'il ne sert à rien d'expliquer, comme s'il suffisait de brandir l'instituant et de le poser en point d'origine d'une chaîne causale pour s'épargner la nécessité d'une réflexion sur la consistance propre du social institué.

7.2 Le holisme sociologique de Louis Dumont

Le travail de L. Dumont, inspiré par l'œuvre de Marcel Mauss (et de Célestin Bouglé, et donc aussi de Tocqueville et de sa sociologie comparative), s'inscrit dans la socio-anthropologie française et le « holisme structural ». L. Dumont s'intéresse aux sociétés du point de vue de la totalité et de la façon dont y sont hiérarchisées les valeurs qui mettent en forme le rapport social. Cette insistance sur le caractère *a priori* de la société l'amène à insister sur la montée de l'individualisme à titre de valeur suprême des sociétés modernes, sur le déclin corrélatif de la représentation holiste de la communauté, puis, ultimement, sur son instrumentalisation par l'économie autonomisée.

Étudiant la société indienne, L. Dumont remarque d'abord que la vie des individus est subordonnée à une totalité normative et un ensemble de valeurs hiérarchisées. Ce type de société est nommée « holiste », parce qu'elle place l'existence du tout comme antérieure aux individus et à leurs pratiques. L. Dumont partira de ce point de départ pour interroger la façon dont toutes les sociétés organisent le rapport à la totalité, même celles qui l'ont apparemment dépassé. Il y a donc deux concepts à distinguer chez lui : la société holiste, et la sociologie holiste. V. Descombes⁷⁵⁶ fait la clarification suivante :

⁷⁵⁶ Dans ses travaux sur « les institutions du sens », Vincent Descombes discute Dumont, Marcel Mauss, de même que l'esprit objectif hégélien. Ces « structures de parenté » entre penseurs d'une même problématique nous autorise à parler d'un paradigme rassemblé autour de l'étude du caractère *a priori* de la société, que

Une société est holiste si elle attache la valeur à l'existence du tout social plutôt qu'à celle de l'individu (en développant une idéologie du bien commun et de la justice sociale plutôt que des droits de l'homme). Par extension, une sociologie est holiste si elle refuse de réduire le lien social à une relation d'association d'ordre contractuel entre des individus par eux-mêmes indépendants les uns des autres, mais part de la société globale pour comprendre les phénomènes sociaux particuliers⁷⁵⁷.

Ainsi, procédant à une « inversion de la démarche »⁷⁵⁸ entamée en Inde, L. Dumont tourne alors son regard vers sa société d'appartenance, et met en lumière l'idéologie individualiste qui y prévaut, c'est-à-dire une primauté accordée à la liberté de l'individu, érigée en valeur cardinale par les sociétés occidentales : le rapport à la totalité y est organisée de telle sorte que la liberté de l'individu se subordonne les autres éléments de la société, du moins au niveau des représentations.

Concrètement, cela ne veut pas dire que les citoyens des sociétés occidentales modernes se seraient simplement, au cours de l'histoire, émancipés de la domination du religieux pour devenir enfin libres⁷⁵⁹. Au contraire, la fin de la prééminence du religieux, le « désenchantement », ont pour effet de libérer un ensemble de sphères sociales de la subordination dans laquelle elles étaient jusque là maintenues :

[L]'approfondissement de la configuration individualiste s'accomplit par l'autonomisation progressive de sphères d'activité auparavant hiérarchisées et subordonnées en rapport à la prééminence religieuse du tout : le politique, l'économie, la morale, l'esthétique, etc.⁷⁶⁰.

Descombes appelle, empruntant à Hegel et Montesquieu, « l'esprit » objectif des lois ou des institutions. Voir la section sur Descombes qui suit. Stéphane Vibert, dans son ouvrage sur Dumont, de même que dans un article sur la totalité, trace déjà des parallèles entre Dumont, Castoriadis, Mauss, Descombes, Freitag et Gauchet. (Vibert, Stéphane, *Holisme et modernité*, op. cit., et Stéphane Vibert, « La référence à la société comme « totalité », *ibid.*)

⁷⁵⁷ Vincent Descombes, « Louis Dumont ou les outils de la tolérance », in *Le raisonnement de l'ours*, Paris, Seuil, 2007, pp. 227-253. p. 235.

⁷⁵⁸ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 21.

⁷⁵⁹ On ne saurait donc penser que l'émancipation consiste en l'abolition des institutions transcendantes aux individus.

⁷⁶⁰ Vibert, *Holisme et modernité*, *ibid.*, p. 65.

L'autonomisation du politique sera marquée par le schème contractualiste qui, même si elle se fonde sur une vision du lien social comme action volontaire menée *a posteriori* par des individus naturels, n'en « comporte pas moins une dimension d'ordre voulu par [...] le consentement traditionnel à un englobement hiérarchique des fins sociales par delà les intérêts individuels »⁷⁶¹. Le politique, qui a désormais pour tâche de re-lire à nouveau les individus conçus comme existant *a priori* de manière atomisée, doit ainsi édicter des normes reconnues et transcendentalisées qui, malgré leur origine volontaire, sont censées élever l'individu au-delà de lui-même pour le faire adhérer à une conception mise en partage de la vie bonne susceptible de baliser son agir.

Par contre, lorsque l'économie en vient elle-même à s'autonomiser vis-à-vis du politique, cette soumission à des fins, même choisies *a posteriori*, disparaît au profit d'une production réputée immédiate du lien social à travers la médiation (réifiée ou fétichiste) du seul échange économique : « L'individu ne se soumet plus à quoi que ce soit qui transcende ses intérêts matériels : mais alors c'est la nature "positive" des choses- les lois "naturelles" de l'économie- qui se chargent d'engendrer l'ordre »⁷⁶².

La société, et donc les individus, ne s'organisant plus à l'aune de finalités transcendantes logées dans les institutions de la totalité, l'organisation des rapports sociaux est réputée s'instituer, pour la première fois de l'Histoire, à partir du sous-système de l'économie autonomisée :

Pour la première fois, on se représentait une sorte particulière de phénomènes sociaux, les phénomènes économiques, comme séparés de la société et constituant à eux seuls un système distinct auquel tout le reste du social devait être soumis. On avait en ce sens dé-socialisé l'économie⁷⁶³.

⁷⁶¹ *ibid.*, p. 74.

⁷⁶² Guy Haarscher, « Louis Dumont et la genèse de l'idéologie moderne », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXII, no 68, p. 132, cité in VIBERT, *op. cit.*, p. 73

⁷⁶³ Louis Dumont, « Préface », in Karl Polanyi, la grande transformation, *op. cit.*, p. I.

Cette « vue économique », qui est « l'expression achevée de l'individualisme »⁷⁶⁴ trouve, selon L. Dumont, ses fondements dans les écrits de Quesnay, Locke, Mandeville, Smith et Marx. Selon, L. Dumont, Marx fait donc preuve d'un holisme superficiel, qui recouvre dans les faits une conception où l'individu est premier vis-à-vis de la société et où la relation de production homme-nature est première vis-à-vis des relations entre hommes⁷⁶⁵.

Rompant avec le progressisme et le téléologisme moderne, L. Dumont, se rangeant à l'avis de Karl Polanyi, refuse de voir dans cette domination de l'économique sur le tout une marque positive de l'évolution universelle des sociétés. Contrairement à ce qu'entendent les représentations économicistes du monde, L. Dumont n'est pas enclin à accorder à l'homo oeconomicus individualiste le « monopole du sens »⁷⁶⁶, puisque cela voudrait dire ignorer la primauté de la société sur ses parties, et du sens qui s'est cristallisé dans les institutions sociales sur les pratiques singulières : « la société n'est pas [...] une sorte de résidu, dénué de sens en soi, des visées individuelles. La société est sens, domaine et condition du sens »⁷⁶⁷.

Cela veut dire qu'on ne peut pas opposer « notre civilisation », où règnent le primat de l'individu et l'économisme, à la « barbarie » des autres civilisations dites « sous-développées ». Il faut plutôt reconnaître que le « social est présent dans nos esprits » et « pas seulement dans nos conditions matérielles de vie »⁷⁶⁸. La conception du monde instituée dans nos sociétés reste muette sur ce qui constitue pourtant une dépendance constitutive des individus à l'égard de l'antériorité d'une totalité synthétique chargée normativement, alors que nombres de sociétés, considérées comme « arriérées », ont une conception nettement plus riche au plan des valeurs : la comparaison révèle la pauvreté de l'imaginaire individualiste. De ce point de vue, un véritable respect de l'autre suppose la comparaison entre les ensembles de valeurs des sociétés, qui sont des expressions différentes du mode

⁷⁶⁴ Dumont, *ibid.*, p. 24.

⁷⁶⁵ Vibert, *op. cit.*, 73.

⁷⁶⁶ Descombes, *op. cit.*, p. 229.

⁷⁶⁷ *ibid.*

⁷⁶⁸ *ibid.*

d'être humain au monde, sans qu'aucune n'ait d'emblée un caractère supérieur. Bien au contraire, une telle démarche amène à mettre en question la possibilité pour notre société de se fonder exclusivement sur les rapports d'échange entre individus déliés et révèle le caractère illusoire de la conception individualiste-économiste.

7.3 Marx ricardien?

À travers l'histoire, explique L. Dumont, les relations entre hommes ont prévalu sur les relations entre les choses. Ce rapport se trouve inversé dans la société moderne, comme Marx l'avait bien vu : les relations entre objets deviennent premières, et le type de société holiste qui avait dominé l'histoire se trouve renversé par le type individualiste⁷⁶⁹. Cette nouvelle société institue une « nouvelle conception de la richesse »⁷⁷⁰ : la richesse foncière, liée à la terre, qui était enchâssée dans les relations sociales normatives, est dévalorisée au profit de la richesse mobilière. Ce n'est qu'à partir d'une telle conception que la poursuite de la richesse peut devenir une fin en soi, c'est-à-dire s'autonomiser vis-à-vis des relations sociales, créant une disjonction entre économie et politique.

Suivant K. Polanyi, L. Dumont relève l'innovation radicale qu'a représenté le libéralisme des XIXe et XXe siècles en disposant en son centre le « sacro-saint marché » au moyen de la « séparation radicale des aspects économiques du tissu social et leur construction en un domaine autonome »⁷⁷¹. Suivant les distinctions de Tönnies, de la *Gemeinschaft*, on passe à la *Gesellschaft*, où la hiérarchie de valeurs *a priori* est remplacée par une union *a posteriori* des monades par la médiation du seul marché. L'idée même d'économie est elle-même très récente⁷⁷², cet économicisme représentant une rupture de la modernité occidentale avec le reste de l'histoire.

⁷⁶⁹ Louis Dumont, *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 2008, p. 13.

⁷⁷⁰ *ibid.*, p. 14.

⁷⁷¹ *ibid.*, p. 15.

⁷⁷² Dumont, préface, *op. cit.*, p. vii.

L'oeuvre de Karl Polanyi représente, selon L. Dumont, l'étude la plus exhaustive des pathologies qu'entraîne le libéralisme, non pas en tant qu'il s'agirait d'une critique de l'activité économique elle-même, mais plutôt en tant que K. Polanyi s'attarde à montrer le sens de l'idéologie économique libérale et à relever son réductionnisme. Cette idéologie dispose le sous-système de l'économie au centre de la socialité et lui subordonne ainsi toutes les sphères de la vie sociale, tout en instaurant le règne de l'individu. Jusqu'ici, L. Dumont semble reprendre les thèses de K. Polanyi et celles de Marx. À K. Polanyi, il reproche d'être encore resté trop économiciste, lui préférant l'approche du don chez Mauss. Mais l'affaire se gâte principalement quand il reproche à Marx et Engels d'avoir oblitéré « la société globale au produit des seules classes sociales »⁷⁷³ et d'avoir par là cédé à « l'artificialisme scientifique » (qu'il retrouve aussi chez Lénine)⁷⁷⁴. Je ne commente pas davantage les critiques adressées à K. Polanyi pour me concentrer sur celles adressées à Marx.

Nous l'avons vu, L. Dumont s'intéresse avant tout à l'avènement de « l'idéologie économique »⁷⁷⁵, cette représentation qui sous-tend la dévalorisation de la socialité au profit de l'individu et du marché dans les sociétés occidentales modernes. De Hegel, il s'étonnera qu'il ait fait de l'individu de l'économie politique et de la société civile « l'instrument de la fusion sociale »⁷⁷⁶ au moyen d'une forme de « prestidigitation »⁷⁷⁷. Avec Marx, cependant, il sera encore plus dur : il verra en lui un héritier des Quesnay, Locke, Smith et Ricardo, c'est un économiciste pour lequel « l'infrastructure » commande « la superstructure »⁷⁷⁸.

⁷⁷³ *ibid.*, p. xiii.

⁷⁷⁴ *ibid.*, p. xix.

⁷⁷⁵ Dumont, *homo aequalis I*, *op. cit.*, p. 26.

⁷⁷⁶ *ibid.*, p. 30. Peut-être Dumont oublie-t-il de considérer que ce qui est chronologiquement premier dans l'exposition de la philosophie du droit ne l'est pas ontologiquement, au sens où l'individu abstrait s'avère faux et où l'économie politique apparaît, pour reprendre son propre vocabulaire, englobée par son contraire, l'éthicité concrète. S'il y a « prestidigitation » chez Hegel, c'est lorsqu'il prétend que cette réconciliation est possible sans critiquer la forme de normativité ou de médiation propre à la société marchande, la valeur abstraite, laquelle se subordonne jusqu'au politique lui-même. Ce n'est, en ce sens, pas tant l'instrument de la fusion qui fait problème que l'absence de réflexion sur la forme de médiation spécifique au capitalisme.

⁷⁷⁷ *ibid.*

⁷⁷⁸ *ibid.*, p. 82.

Selon L. Dumont, Marx s'inscrit donc dans la « lignée » qui part de Quesnay en passant par Smith, à l'issue de laquelle la véritable source de la richesse est conçue comme étant non pas la terre, mais la quantité de travail humain : le travail comme « substance de la valeur [...] comme dit Marx plus d'une fois »⁷⁷⁹. L. Dumont fait ainsi de Marx un continuateur apologétique de la théorie de la valeur-travail chez Ricardo et Smith⁷⁸⁰. Cette façon de ramener les relations sociales à une substance unique est dénoncée par lui comme réductrice, c'est-à-dire qu'elle procède à une hypostase des relations sociales sous une forme unidimensionnelle : la valeur-travail.

Marx a beau critiquer Smith et Ricardo, notamment parce qu'ils ne comprennent pas la plus-value, la situant au moment de l'échange, cette critique n'en est pas moins, selon L. Dumont, articulée par un individualiste « adepte de la même perspective »⁷⁸¹, c'est-à-dire adepte de la théorie de la valeur. Marx serait même parvenu à « articuler et à perfectionner la théorie sur maints [...] points »⁷⁸², ce qui lui a fait penser qu'il avait « sauvé la théorie de la valeur-travail »⁷⁸³, provoquant « l'apothéose de la valeur, rendue absolument absolue »⁷⁸⁴.

Marx a en fait tellement complexifié la théorie de la valeur qu'elle est devenu une sorte de pseudo-holisme faux, *dixit* L. Dumont : « une théorie individualiste a été obligée, pour survivre en nom, de se combiner avec un schéma holiste et de trouver refuge de la sorte au ciel de l'infalsifiable »⁷⁸⁵. L'introduction du concept de temps de travail socialement nécessaire, s'il marque bien pour L. Dumont, un retour à la totalité sociétale, ne règle pas le problème, puisque L. Dumont persiste à dire que Marx aurait ainsi adopté une conception

⁷⁷⁹ *ibid.*, p. 108.

⁷⁸⁰ Dumont n'est pas toujours clair, puisqu'à certains moments il fustige Marx, tout en se défendant de s'en prendre à la « théorie définitive de Marx », disant plutôt viser « du moins une forme marxiste vulgaire de cette théorie » (Dumont, *homo aequalis* 1, *op. cit.*, p. 110). Mais alors, pourquoi persister à présenter Marx comme un ricardien, alors que, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, Marx est un critique de la réduction de la socialité à une substance unique comme la valeur-travail...

⁷⁸¹ *ibid.*, p. 124.

⁷⁸² *ibid.*, p. 125.

⁷⁸³ *ibid.*, p. 126.

⁷⁸⁴ *ibid.*

⁷⁸⁵ *ibid.*

« métaphysique » selon laquelle la production de valeur serait d'abord un fait individuel, contrairement à « l'évidence » qui nous montre qu'elle est produite par des équipes d'hommes assemblés⁷⁸⁶.

Marx serait donc, après Smith et Ricardo, l'un des principaux responsables de l'évacuation de l'aspect « relationnel »⁷⁸⁷ pour lui substituer « l'agent individuel »⁷⁸⁸ de la production, évacuant par le fait même la société globale et la subordination des individus vis-à-vis de normes ou de pouvoirs capables de structurer leur action. Si Marx semble bien montrer *prima facie* un visage sociologique ou holiste, on découvre dans ses constructions théoriques un « fondement individualiste »⁷⁸⁹. C'est pourquoi le marxisme a pu être associé à des fins totalitaires : il a été incapable, du fait de son ontologie sociale marquée par un individualisme artificialiste, de reconnaître les limites de la nature et de l'écologie, et celles, sociales, que charrie la tradition. La partie intitulée « La genèse » du livre *Homo Aequalis I* se conclut comme suit, sur une phrase tirée de la Constitution de l'Allemagne de Hegel :

Car ce n'est pas ce qui est qui suscite en nous la révolte et la souffrance, mais le fait que cela ne soit pas comme ce *devrait* être; mais dès que nous reconnaissons que les choses sont comme il est *nécessaire* qu'elles soient, c'est-à-dire sans arbitraire ni contingence, nous reconnaissons du même coup qu'elles *doivent* être ainsi⁷⁹⁰.

On comprend donc que L. Dumont accuse Marx, en tant qu'héritier de l'économie politique, de s'en tenir à une ontologie individualiste, artificialiste et économiciste, réduisant la pratique humaine à la création de valeur au moyen du travail, ce qui ferait l'impasse sur la complexité du lien social et de son articulation dans un Tout. Cette disposition aurait entraîné l'économicisme marxiste à contribuer, comme on l'a vu, aux catastrophes totalitaires, incapables de se fonder sur le respect des formes sociales antérieures et de celles de la nature parce qu'animées par le volontarisme de la table-rase. C'est pourquoi L. Dumont fait

⁷⁸⁶ *ibid.*

⁷⁸⁷ *ibid.*, p. 128.

⁷⁸⁸ *ibid.*, p. 131.

⁷⁸⁹ *ibid.*, p. 133.

⁷⁹⁰ *ibid.*, p. 134.

intervenir Hegel, dans une citation qui rappelle que la société ne se fonde pas sur le devoir-être abstrait, mais sur la reconnaissance du caractère nécessaire de l'existant.

Si la première partie de l'ouvrage de L. Dumont étudie la genèse de l'idéologie économique, la deuxième, intitulée *L'épanouissement : Karl Marx*, en observe le triomphe, Marx étant réputé incarner ce moment. Rétrospectivement, on comprend que l'entièreté de l'ouvrage visait surtout à remonter de l'économie politique classique à Marx pour s'y attarder principalement. Plutôt qu'une étude de la genèse de l'idéologie économique, on aurait ainsi pu donner comme sous-titre au livre : étude du rapport entre le marxisme et les catégories de l'idéologie réductionniste propre à l'économie politique classique, puisque c'est essentiellement sur quoi se penche le livre au final.

Marx serait en effet celui qui a « amené l'idéologie économique à son point de puissance et d'extension maximum, à son apothéose. Avec lui, la conspiration économique ne se contente plus de fleurir en tant qu'entreprise spécialisée, elle conquiert la sociologie, l'histoire et la politique »⁷⁹¹. Marx est principalement identifié comme l'inventeur du fameux schéma infrastructure-superstructure, sa « thèse centrale »⁷⁹², laquelle serait devenu la matrice du sens commun de l'époque moderne, où l'économie est réputée résorber l'ensemble des formes sociales⁷⁹³. Si L. Dumont reconnaît en Marx un continuateur de Hegel, qui n'a cessé de penser avec Hegel (cela est, on l'a vu, plutôt rare dans les approches françaises qui tendent à faire de Marx un anti-hégélien radical), il n'en soutient pas moins que Marx est moins holiste qu'individualiste : Marx serait un « économiciste sociologisant »⁷⁹⁴.

Cela transparaît, selon L. Dumont, dans sa théorie du prolétariat comme sujet révolutionnaire, qui s'exprime dès ses écrits de jeunesse. L. Dumont, « catégorique »⁷⁹⁵ sur

⁷⁹¹ *ibid.*, p. 137.

⁷⁹² *ibid.*

⁷⁹³ Si Marx utilise effectivement les concepts d'infrastructure et de superstructure, notamment dans la Préface de 1859, on peut difficilement dire, sauf à le ramener à la théorie du reflet de Lénine, qu'il résorbe la superstructure dans l'infrastructure pour faire de la première un pur symptôme de la seconde.

⁷⁹⁴ Dumont, *homo aequalis*, *op. cit.*, p. 145.

⁷⁹⁵ *ibid.*

la question, voit dans cette théorie l'affirmation de l'individualisme fondateur de la pensée de Marx, lequel demeurera toujours premier chez lui vis-à-vis du holisme :

La classe aux « chaînes radicales » est seulement la condition nécessaire de l'émancipation absolue de tous les hommes, ou plutôt de l'émancipation de l'homme dans l'abstrait, de l'homme par conséquent comme un être se suffisant à lui-même, et incarnant la valeur suprême, de l'Homme comme un *Individu*, dans le sens parfait, moderne du terme. De plus, la personne qui prononce ce vœu le fait évidemment en tant qu'*Individu*, comme un être indépendant dont la valeur suprême est précisément *l'Individu*, l'Homme libéré de ses chaînes, purgé de toute dépendance⁷⁹⁶.

Contre Hegel, Marx rejette ainsi toute transcendance⁷⁹⁷, résorbant l'État dans la société civile : l'émancipation de l'homme coïncide avec la destruction de la transcendance »⁷⁹⁸. C'est pourquoi Marx rejette l'État éthique englobant, et se replie sur l'individualisme de la société civile, se rendant par là aveugle au holisme de Hegel, seul capable de réencastrer l'individualisme dans une totalité ou système symbolique qui l'englobe et le neutralise. Chez Hegel, l'individualisme de la société civile est « transcendée dans l'universitas, ou totalité, de l'État, dans son unité et sa qualité de personne morale en tant qu'incarnation de l'Esprit »⁷⁹⁹. L. Dumont rappelle que, déjà, Rousseau faisait des mœurs « la véritable constitution des États »⁸⁰⁰ ; Durkheim, après lui, avait insisté sur « l'orientation fixe, permanente des esprits et des activités dans une direction déterminée ».⁸⁰¹ Or, Marx, pour sa part, n'aurait eu aucune considération pour le holisme hégélien, lui opposant « de façon abrupte le Credo individualiste »⁸⁰². En guise de démonstration, L. Dumont cite un passage de la Question juive où Marx s'en prend à

⁷⁹⁶ *ibid.*

⁷⁹⁷ *ibid.*, p. 147.

⁷⁹⁸ *ibid.* Fait intéressant, Dumont souligne que même Hegel considérait qu'un État rationnel immanent était préférable à une religiosité mystifiée transcendante. Mais nous devons souligner que la transcendance n'est pas nécessairement synonyme d'extramondanéité et qu'il peut y avoir de la transcendance dans l'immanence.

⁷⁹⁹ *ibid.*, p. 150.

⁸⁰⁰ *ibid.*, p. 149.

⁸⁰¹ *ibid.*

⁸⁰² *ibid.*, p. 150.

Rousseau ; Marx, en effet, critique Rousseau parce qu'il procède à « l'abstraction de l'homme politique »⁸⁰³:

Cette abstraction de l'homme politique, Rousseau nous la dépeint excellemment : « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solidaire en partie d'un plus grand tout, dont cet individu reçoive, en quelque sorte, sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. »⁸⁰⁴.

Marx conclut pour sa part que :

*Toute émancipation n'est que la réduction, du monde humain, des rapports, à l'homme lui-même.*⁸⁰⁵.

Cela, selon L. Dumont, prouve la thèse qui veut qu'il y ait chez Marx un « individualisme fondamental »⁸⁰⁶, qui ignore le holisme de Rousseau. À l'opposé, Rousseau aurait plutôt proposé que l'homme doive « être complètement transformé, pour ainsi dire, dans le creuset de la constitution politique, et « recevoir du tout sa vie et son être » »⁸⁰⁷. S'il est se montre ainsi incapable de comprendre Rousseau, c'est que Marx, selon L. Dumont :

face à une proposition holiste, est empêché de la lire telle qu'elle est. Il ne peut y voir autre chose que son impact politique, qu'il réfère immédiatement à sa propre conception de la sphère politique comme étant dans les temps modernes séparée et contradictoire de celle de la société civile⁸⁰⁸.

⁸⁰³ *ibid.*, p. 151.

⁸⁰⁴ Karl Marx, *La Question juive*, Paris, 10/18, 1968, pp. 43-45, citant le *Contrat social*, livre II.

⁸⁰⁵ *ibid.*, p. 45.

⁸⁰⁶ Dumont, *homo aequalis*, *op. cit.*, p. 151.

⁸⁰⁷ *ibid.*, p. 151.

⁸⁰⁸ *ibid.*, p. 152.

À la religion et l'État, contre le holisme lui-même, Marx opposerait une attitude feuerbachienne consistant à vouloir détruire « tous les détours et tous les médiateurs »⁸⁰⁹, et cherchant à éliminer l'écart entre fait et valeur, entre norme et pratique, entre l'individu et la société et entre la celle-ci et la Loi. C'est pourquoi Marx s'oppose à toute subordination ou hiérarchie qui soumettrait les individus à la totalité ou à la norme, proposant plutôt la libre association, où les hommes ne sont pas sujets du Tout, mais sont organisés horizontalement.

Or, il importe de faire remarquer ici que L. Dumont prétend citer la conclusion de Marx, alors qu'il escamote une grande partie de ce qui constitue la fin de son texte, comme on le verra. Remettons d'abord le tout dans son contexte en citant plus longuement la conclusion de la *Question juive* :

L'homme tel qu'il est membre de la société bourgeoise, l'homme *non politique*, apparaît nécessairement comme *l'homme naturel*. Les « droits de l'homme » prennent l'apparence des « droits naturels », car l'activité consciente se concentre sur l'acte politique. L'homme égoïste est le résultat passif, simplement donné, de la société décomposée, objet de la *certitude immédiate*, donc objet naturel. La révolution politique décompose la vie bourgeoise en ses éléments, sans révolutionner ces éléments eux-mêmes et les soumettre à la critique. Elle est à la société bourgeoise, au monde des besoins, du travail, des intérêts privés, du droit privé, comme à *la base de son existence*, comme à une hypothèse qui n'a pas besoin d'être fondée, donc, comme à sa base naturelle. Enfin, l'homme tel qu'il est, membre de la société bourgeoise, est considéré comme l'homme proprement dit, *l'homme* par opposition au citoyen, parce que c'est l'homme dans son existence immédiate, sensible et individuelle, tandis que *l'homme politique* n'est que l'homme abstrait, artificiel, l'homme en tant que personne *allégorique, morale*. L'homme véritable, on ne le reconnaît d'abord que sous la forme de l'individu égoïste, et l'homme réel sous la forme du citoyen abstrait. Cette abstraction de l'homme politique, Rousseau nous la dépeint excellemment : « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solidaire en partie d'un plus grand tout, dont cet individu reçoive, en quelque sorte, sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. » (Contrat social, livre II.)

Toute émancipation n'est que la réduction, du monde humain, des rapports, à l'homme lui-même.

⁸⁰⁹ *ibid.*, p. 154.

Si l'on suit l'argument, Marx conteste que l'homme individuel égoïste de la société civile bourgeoise, le porteur de soi-disant droits naturels, soit l'homme concret, même s'il apparaît comme tel. On n'obtient cet homme, écrit-il, qu'en décomposant la société. On décompose la vie bourgeoise en ses éléments (les individus) sans soumettre à la critique ces éléments et sans les révolutionner. Marx n'appelle-t-il pas ici à critiquer les catégories de la société civile et de l'individualisme bourgeois? Si la révolution politique pose problème, dit Marx, c'est qu'elle accepte comme son fondement les catégories suivantes : besoins, travail, intérêts privés, droit privé, sans les remettre en question. L'homme est pris comme individu sensible et naturel et le politique est appelé à le moraliser depuis l'extérieur. Marx reproche ainsi à Rousseau de prendre pour point de départ l'individu abstrait, naturel, pour ensuite composer une totalité abstraite *a posteriori*. Marx critique cette tendance selon laquelle, du point de vue de la révolution politique, toute émancipation ne peut partir que de l'individu, et ceci parce qu'elle est forcée de procéder à une réduction qui va du monde humain et des rapports sociaux à l'homme abstrait et isolé. Marx n'approuve pas ce fait : il le critique plutôt. C'est ce que démontrent les deux phrases de la conclusion, que nous allons maintenant examiner, et qui ont été escamotées par L. Dumont :

L'émancipation politique, c'est la réduction de l'homme d'une part au membre de la société bourgeoise, à *l'individu égoïste et indépendant*, et d'autre part au *citoyen*, à la personne morale. L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique.

L'émancipation uniquement politique, uniquement « d'en haut » réduit l'homme à l'individu égoïste de la *bürgerliche Gesellschaft*, dont elle tente de faire un citoyen moral au sein d'un État holiste. Or, cette réconciliation, d'après Marx, ne peut être qu'abstraite, puisque son point de départ est ontologiquement faux. Ou plutôt, il est vrai dans le capitalisme, parce que cette forme sociale institue un rapport fallacieux entre les sujets, les faisant apparaître comme atomisés, c'est-à-dire niant leur interdépendance sociale (c'est pourquoi cette interdépendance doit être muette et aveugle, à travers la médiation de la « main invisible »).

Mais Marx, lui, dit pour sa part que l'homme doit reconnaître qu'il est un être social avant l'intervention de la médiation de l'État, puisqu'il n'est pas un individu abstrait mais un être de rapports, qui n'existe qu'à l'intérieur des rapports sociaux d'interdépendance. Marx ne critique donc pas l'intention de Rousseau, celle de corriger par le moyen de la politique l'atomisation régnante et il n'est pas illettré au plan du holisme : il récuse seulement que l'on puisse faire du holisme après coup, en concédant d'abord la victoire à l'ontologie naturaliste et nominaliste libérale. Marx estime qu'il faut refuser ces catégories bourgeoises, et poser la nature de l'homme non comme celle d'un individu isolé abstrait, mais comme individu inscrit d'emblée au sein de rapports, comme être-de-rapports. Marx conteste en ce sens la séparation de l'individu et du Tout en retournant en deçà de cette opposition. Au dualisme, Marx oppose une sorte de holisme ontologique : l'homme est un être immédiatement social, qui ne peut s'abstraire des rapports sociaux pour se penser comme individu abstrait.

Marx ne veut donc pas supprimer toute forme de médiation : il veut au contraire que la théorie de l'émancipation cesse de partir, comme le fait la révolution bourgeoise uniquement politique, de l'individu abstrait en ignorant le fait que l'individu n'a de forces propres qu'en tant que ces forces sont sociales. On ne peut pas, comme chez Rousseau, enlever à l'homme ses « forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui », puisque ses forces propres sont déjà sociales, elles supposent déjà le secours d'autrui. Marx conteste le fait que la capacité d'instituer le rapport social soit uniquement reconnue dans un pouvoir politique séparé de la société. Pour lui, il y a médiation via le rapport social lui-même, avant la médiation d'un pouvoir politique séparé (et qui ne devrait d'ailleurs pas échapper aux individus, qui devrait donc être démocratique plutôt que séparé). La révolution ne se fait pas « par en haut » : elle suppose de réinstaller, en lieu et place de l'ontologie de la société civile bourgeoise, une reconnaissance du caractère de l'homme comme être social. Le politique n'institue pas la socialité éthique, ne la lui amène pas depuis un lieu extérieur et séparé : il sert d'abord à la reconnaître.

Il ne s'agit pas ici de dire que l'approche de Marx n'est pas elle-même problématique. D'un côté, on peut reconnaître chez Marx un certain héritage hégélien, qui cherche à montrer que le point de départ du droit abstrait est fallacieux et tente de montrer que même au niveau

le plus élémentaire, par exemple dans la famille, il y a une médiation à l'oeuvre, le sujet de la société civile ne pouvant se concevoir comme indépendant qu'au moyen d'une abstraction. De l'autre côté, par contre, on se demande comment la famille peut se maintenir si ce n'est au sein d'une totalité, laquelle suppose l'existence d'une normativité collective et donc d'une forme de médiation transindividuelle et trans-familiale. On peut bien appeler cela : « les rapports sociaux » ou « le rapport social », encore faudrait-il expliquer la place et le rôle du politique comme médiation au sein de ce système. On n'a, hélas, chez Marx, à ce sujet, que des éléments que l'on doit déduire à partir de la critique essentiellement négative adressée à l'État bourgeois. Cela pose quantité de problèmes : comment peut-il y avoir rapport social sans transcendance de la loi, ce qui suppose nécessairement un écart de la société à elle-même, et donc une forme de « pouvoir », même s'il vise la participation, etc ?

Ces questions sont trop complexes pour en proposer un traitement exhaustif ici. Je me contente seulement de relever que Marx n'est pas opposé au holisme de Rousseau. Il conteste seulement que l'homme individuel soit amené à entrer en rapport avec autrui par l'intervention d'un pouvoir politique extérieur devant lequel il se tiendrait initialement à titre d'individu isolé. Marx considère plutôt que l'homme isolé est un produit des catégories bourgeoises et capitalistes et qu'au contraire l'homme est un être social qui n'existe qu'au sein de rapports sociaux d'interdépendance. Marx ne définit pas précisément la forme que prend la médiation politique de tels rapports qu'il pose comme toujours déjà sociaux. On sait seulement que pour lui la force humaine est force sociale et que le pouvoir politique ne peut exister comme extérieur ou séparé de cette force sociale, mais doit plutôt en faire partie. Chose certaine, on ne peut pas, étant donné ce qui précède, simplement prétendre que Marx est un individualiste, comme le fait L. Dumont, puisque le rapport social, chez lui, précède et constitue les sujets.

L. Dumont n'en conclut pas moins, au terme de l'étude du même passage, que pour Marx, « l'humanité est seulement contenue dans chaque humain particulier »⁸¹⁰, alors qu'on voit que Marx dit précisément l'inverse : l'individu doit reconnaître que sa force propre n'existe que parce qu'elle est force sociale, s'inscrivant dans le rapport social, que c'est le

⁸¹⁰ *ibid.*, p. 155.

rapport social qui fait son humanité, et qu'il doit organiser ces forces sociales plutôt que de considérer que le moment social n'existe que sous forme séparée, dans le pouvoir politique. L'émancipation part de l'homme, mais à la différence de Rousseau, Marx ne pense pas que la solidarité vienne de l'extérieur, du politique : il pense qu'il faut instituer autre chose que la société civile bourgeoise, de telle sorte que l'homme reconnaitrait et organiserait son activité en la reconnaissant comme sociale.

L. Dumont revient sur ce problème par delà ce passage. Pour Marx, rappelle-t-il, la conscience universelle ne doit plus faire face à l'homme comme un ennemi; l'individu, en effet, est un être social. Marx, dit L. Dumont, « ne reconnaît pas notre distinction entre individualisme et holisme, *il prétend les identifier*⁸¹¹ ». Marx, au fond, fait une proposition ontologique : « il faut faire en sorte que l'individu et l'être social coïncident »⁸¹². Ici, selon nous, L. Dumont montre une compréhension beaucoup plus fine de Marx. Mais s'il reconnaît ainsi que Marx est beaucoup plus subtil que les marxistes vulgaires, il n'en finit pas moins par conclure :

En somme, Marx n'était pas naïf *comme ses émules d'aujourd'hui*, il savait beaucoup mieux qu'eux ce qu'il faisait. La distinction individualisme/holisme est remplacée chez lui par la distinction entre la société d'aujourd'hui et la société idéale : dans la société idéale, par hypothèse, les individus libres constitueront une communauté, et deviendront du même coup des être [...] sociaux complets ou parfaits »⁸¹³.

Nous l'avons vu dans le passage sur la question juive, Marx ne dit pas seulement qu'il faut dépasser la dichotomie société civile/État bourgeois pour aller vers une autre forme de société où le caractère social de l'homme ne lui ferait plus face comme quelque chose d'étranger. Si l'on s'en tient à cet aspect, on peut effectivement penser que Marx pense la réconciliation comme idéal futur. Mais il faut rappeler que pour Marx l'homme doit reconnaître le caractère social de son activité, c'est-à-dire le caractère déjà social qui n'existe que sous forme aliénée dans le capitalisme. Si Marx appelle à révolutionner les catégories et

⁸¹¹ *ibid.*, p. 159.

⁸¹² *ibid.*

⁸¹³ *ibid.*

les modes de subjectivation et de relations qui prévalent dans la société bourgeoise et dans sa représentation idéologique, le discours de l'économie politique, c'est parce que cette forme occulte l'interdépendance sociale en la faisant jouer hors de la vue des sujets, dans l'alchimie de la production de marchandises, de l'échange, du marché et, ultimement, dans la sphère de la citoyenneté. Il n'y a de socialité que sous la forme de droits abstraits et de moralité abstraite et *a posteriori* de l'État pendant que le rapport social est abandonné à la jungle de la concurrence, dans la négation totale des liens de solidarité qui unissent par ailleurs les hommes entre eux et à la nature au sein d'une totalité ou d'un universel concret, nonobstant la négation idéologique de ces liens. Le capitalisme a son propre esprit objectif institué, l'esprit du capitalisme, qui est fondé sur l'abstraction du caractère social de l'homme et son remplacement par la médiation du travail, de la production de marchandises, de valeur et de l'échange économique. Marx n'appelle pas seulement à inventer une société idéale où l'homme devient un être social, il appelle à reconnaître le caractère social de toute pratique que l'ontologie libérale s'applique à nier.

L. Dumont touche toutefois un point crucial lorsqu'il indique que Marx n'explique pas la structuration de la transcendance du tout sur ses parties, ni le rôle qu'aura la médiation politique. Cela tient certes en grande partie au caractère essentiellement négatif de la critique de Marx, qui n'a pas élaboré de théorie positive de la socialité. Mais on ne peut pas, au nom de cette insuffisance, même si elle est préoccupante, simplement conclure que Marx n'a pas de compréhension du holisme, que l'individu est devenu chez lui « une société à lui tout seul »⁸¹⁴, ou que « la société, dans la mesure où elle transcend[e] l'individu, a simplement disparu, en fait il ne reste pas de tout social, pas de fins collectives en dehors des fins des individus »⁸¹⁵, que la société n'est qu'un moyen aux services des fins de l'individu.

Sans doute, le marxisme tend-il à présenter toute contrainte traditionnelle comme un « règne des morts » oppressant, comme une « survivance dénuée de sens »⁸¹⁶. L'absence d'une théorie positive des médiations chez Marx nous amène à considérer que l'insistance

⁸¹⁴ *ibid.*, p. 165.

⁸¹⁵ *ibid.*, p. 65.

⁸¹⁶ *ibid.*, p. 168.

sur la dimension sociale peut rapidement prendre chez lui un caractère formel, la communauté n'étant alors pensée que comme libre association récusant toute transcendance⁸¹⁷. Les interprétations de ce genre ont été trop nombreuses et trop funestes pour ne pas reconnaître ici que la pensée de Marx a prêté le flanc à de telles dérives. Le marxisme aura souvent isolé « l'intérêt commun dans des institutions [réputées] illusoires ou insuffisantes (l'État, la classe), qui dominent l'individu du dehors », et dont il fallait se débarrasser pour libérer l'individu⁸¹⁸.

À la défense de Marx, il faut affirmer que son approche ne supprimait aucunement la transcendance du social sur l'homme. Mais faute d'être assez explicite, elle a ouvert la voie à des interprétations individualistes et anti-institutionnelles. Et faute d'être explicite sur ce qu'elle entendait conserver de l'héritage social-historique, plus pressée qu'elle était d'en finir avec les abstractions bourgeoises, l'idéologie capitaliste et ses médiations, elle a pu sembler évider la communauté de toute substance symbolique, de toute hiérarchie de valeurs, supprimant tout écart de la société à elle-même. Alors, effectivement, parler de rapports sociaux ne semble plus vouloir dire grand chose, tout au plus souligner une forme d'interdépendance formelle, pauvre en contenu normatif. S'il y a une critique à faire à Marx, elle tient essentiellement à l'insuffisance des développements dans son oeuvre sur le rapport de la société postcapitaliste à l'héritage socio-symbolique, à la façon dont seront organisées les médiations dans pareille société, le politique en tête, etc. Ceci tient essentiellement selon moi au caractère négatif de l'oeuvre de Marx. Mais on peut tout de même pas aller, comme le fait L. Dumont, jusqu'à dire que Marx prêche un individualisme à tous crins, ou supprime le rapport de l'individu au tout pour faire de l'homme une société à lui tout seul, sans faire violence à l'intention marxienne et sans faire abstraction de ce qui le distingue de la pensée libérale : l'homme est toujours déjà un être social.

Là où l'on peut rejoindre L. Dumont, cependant, c'est en admettant que cela est un peu un court et ne dit pas grand chose sur le rôle du langage, de la conscience et sur leur

⁸¹⁷ *ibid.*, p. 172.

⁸¹⁸ p. 173.

enracinement dans la société et dans l'histoire⁸¹⁹. Mais Marx n'en a pas pour autant un « point de vue économique » exclusif⁸²⁰ : il affronte l'économie politique sur son terrain pour en faire la critique et ne se distancie pas suffisamment de son adversaire pour faire valoir la perspective contraire, se contentant de démonter les catégories de l'économie politique et de la société économiciste pour montrer qu'elles ne tiennent pas compte de la nature sociale de l'homme. On se méprend sur cette intention lorsqu'on note « combien peu Marx a eu à changer dans les postulats opératoires des fondateurs : il a pu construire sur les fondations de Ricardo, il n'a pas eu à les rejeter »⁸²¹, alors que c'était au contraire son projet de le faire.

L. Dumont considère que chez Marx « 1) l'individu est premier par rapport à la société; 2) la relation entre l'homme et la nature (le travail) est première par rapport aux relations entre hommes »⁸²². En ce qui concerne la première observation, nous avons déjà vu que cela ne devient vrai que dans la mesure où l'on escamote la référence de Marx au rapport social, et donc le fait que l'individu est immédiatement social, qu'individualisme et holisme ne sont pas distingués chez lui (ce que reconnaît par ailleurs L. Dumont). À propos de la seconde, Marx ne dénonçait-il pas, dans l'abstraction de la société marchande, dans la représentation de l'économie politique, cette « caricature de la communauté réelle » où l'homme voit son activité « lui apparaître] comme un tourment, ses propres créations comme une puissance étrangère, sa richesse comme pauvreté, le lien profond qui le rattache à autrui comme un lien artificiel, la séparation d'avec autrui comme sa vraie existence », s'apercevant que « sa vie est le sacrifice de sa vie [...] que dans sa production il produit son néant »⁸²³. Ce néant qu'il produit pour lui-même, n'est-ce pas de se rendre étranger à la communauté réelle, au lien profond qui le rattache à l'autre, se séparant d'avec autrui pour mener une existence falsifiée? N'est-ce pas précisément le fait de n'interagir avec autrui qu'à travers la médiation du travail aliéné et de l'échange économique intéressé qui me

⁸¹⁹ *ibid.*, p. 174.

⁸²⁰ *ibid.*, p. 176.

⁸²¹ *ibid.*, p. 177.

⁸²² *ibid.*, p. 183.

⁸²³ Karl Marx, 1844, « Économie et philosophie, Manuscrits parisiens », *Œuvres. Économie II*, Paris, La Pléiade, 1968, pp. 23-24.

sépare de lui, de mon existence d'être-social-avec-lui? Les relations entre les choses, le propre du fétichisme marchand, la domination du travail abstrait, n'est-ce pas ce que critique Marx au nom des relations entre hommes, du caractère social de l'homme?

L. Dumont « loue » Marx parce qu'il a saisi que « l'unité d'un système social correspond à la prédominance en lui de certaines institutions [...] donnant son caractère à la société sociale »⁸²⁴, c'est-à-dire la relation structurale entre diverses catégories et l'ensemble des rapports sociaux. Par exemple, Marx pense que le capital et le profit déterminent la forme que prendront la propriété du sol et la rente, en les médiatisant. Dans de tels moments, Marx a une perception holiste et hiérarchique de ce qui caractérise le mode d'unité d'un certain type de société, mais, précise L. Dumont, cela ne vaut que pour les modes de production, dans une société réduite à son économie⁸²⁵.

C'est donc dire que les nombreux passages des *Grundrisse* sur le fait que l'homme produit en société ne changent rien à l'individualisme et l'économicisme fondamentaux de Marx selon L. Dumont :

Marx en est arrivé à insister de plus en plus sur l'aspect social, mais même sa proposition la plus avancée dans ce sens, disant que l'homme ne peut s'individualiser qu'en société, ne le conduit pas à rejeter sa présupposition non sociologique initiale. Tout ce qu'il peut faire est de la préciser en parlant « d'individus produisant en société » ou de la « production socialement déterminée d'individus », « d'individus sociaux »⁸²⁶.

Selon L. Dumont, Marx est celui qui rejette « l'*universitas* » hégélienne au profit d'une conception selon laquelle la « créature du Droit naturel [...] entre dans la société tout armée et sûre de se suffire à elle-même [...] Le socialiste Marx croit à l'individu d'une manière qui n'a pas de précédent chez Hobbes, Rousseau et Hegel et même, dirait-on, chez Locke »⁸²⁷. Le jugement est sans appel. Curieusement, ici, L. Dumont semble avoir oublié le passage de la Question juive où Marx fustige le droit naturel et l'individu abstrait et égoïste.

⁸²⁴ Dumont, *homo aequalis*, *op. cit.*, p. 192.

⁸²⁵ *ibid.*, p. 193.

⁸²⁶ *ibid.*, p. 197.

⁸²⁷ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris, 1983, p. 131.

Contrairement à Montesquieu ou Tocqueville, donc, Marx ne penserait pas l'esprit objectif, c'est-à-dire qu'il ne croirait pas nécessaire que la pratique individuelle soit médiatisée par des normes et mœurs instituées qui la surplombent ou l'englobent pour lui assigner sa place au sein d'une totalité hiérarchisée.

Ici, L. Dumont défend une conception de l'esprit objectif très semblable à celle de Hegel et à laquelle nous ne pouvons que nous associer. Il est bien certain que dans le marxisme orthodoxe, cette idée est un impensé. On peut aussi dire qu'il y a chez Marx une ambiguïté à cet égard, du fait du caractère négatif de sa critique. On peut même aller jusqu'à reconnaître que par moments, la critique de l'économie politique peut prendre elle-même des airs de réductionnisme économique. Mais il me semble excessif de faire de Marx un apologue de l'économie politique et de l'économicisme, un individualiste sympathique aux théories du droit naturel, alors qu'il y a chez lui une tentative de fonder un individualisme social, un holisme associé à l'autonomie des individus sociaux, et certes pas un individualisme tout court.

Peut-être L. Dumont est-il si braqué contre ces marxistes qu'il appelle les « émules naïfs » de Marx qu'il ne voit pas comment Marx aurait pu adhérer à de grands pans, sinon à la totalité de son réquisitoire en faveur du holisme? Il y a chez Marx une tension entre holisme et individualisme, ou plutôt une tendance à confondre les deux, et on ne saurait trop rapidement faire l'impasse sur cette hésitation en catégorisant Marx comme individualiste triomphaliste; après tout, on n'a pas affaire à Stirner. L'héritier de Hegel n'aurait pas pu accoucher d'un individualisme à la libérale sans trahir son intuition sociologique. Marx n'a sans doute pas été assez explicite sur ce point. Mais, comme nous le verrons dans le prochain chapitre sur M. Postone, il y a une sensibilité holiste chez lui et une possibilité de le lire de telle façon que sa critique des médiations capitalistes apparaisse compatible avec une théorie de l'esprit objectif, plutôt que comme adversaire radical de toute forme de transcendance.

Dans un passage de la *Sainte-Famille*, relevé par Serge Cantin, on voit Marx mettre en pièces la conception atomistique bourgeoise, puisque pour lui, l'individu est ontologiquement lié aux autres par le besoin et l'intérêt naturels. Toute la question est de savoir par la suite si, dans l'imagination ou la représentation symbolique, on trouve une

ressaisie consciente de cette solidarité ontologique. Selon Marx, l'individu de la société civile bourgeoise et l'individualisme moderne sont le produit de représentations qui ne reconnaissent pas l'interdépendance *a priori* qu'il attribue ontologiquement à l'homme :

Pour parler un langage précis et prosaïque, les membres de la société civile ne sont pas des *atomes*. L'atome a pour propriété caractéristique de ne pas avoir de propriétés et de ne pas avoir, par conséquent, de relation, en raison de sa propre nécessité naturelle, avec d'autres êtres extérieurs à lui. L'atome *n'a pas de besoins*, il se *suffit à lui-même* ; le monde, en dehors de lui, est le vide absolu, c'est-à-dire qu'il est sans contenu, sans signification, sans langage, justement parce que l'atome possède en lui-même toute plénitude. L'individu égoïste de la société civile a beau, dans sa représentation immatérielle et dans son abstraction exsangue, s'enfler jusqu'à *l'atome*, jusqu'à un être sans relations, se suffisant à lui-même, sans besoin, *absolument plein* et bienheureux : la malheureuse réalité sensible, quant à elle, ne se soucie point de l'imagination de cet individu que chacun de ses sens oblige à croire au sens qu'ont le monde et les individus extérieurs à lui ; du reste, son estomac profane lui rappelle chaque jour que loin d'être vide, le monde hors de lui est bien plutôt et à proprement parler ce qui le remplit. Chacune des activités et des propriétés de son être, chacune de ses impulsions vitales devient un *besoin*, une *nécessité* qui change son *désir égoïste* en désir d'autres objets et d'autres hommes hors de lui. Or comme le besoin de tel individu ne possède aucune signification évidente pour tel autre individu égoïste, détenteur des moyens de satisfaire ce besoin, et n'a donc pas de relation directe avec sa satisfaction, tout individu est forcé de créer cette relation, en devenant également l'entremetteur entre le besoin d'autrui et les objets de ce besoin. C'est donc la nécessité naturelle, ce sont les propriétés essentielles de l'homme, tout aliénées qu'elles paraissent, c'est l'intérêt qui maintient ensemble les membres de la société civile : leur vrai lien, c'est la vie civile et non la vie politique⁸²⁸.

Pour dire les choses plus clairement : l'imaginaire idéologique dominant d'une époque peut bien prétendre que l'individu s'autosuffise, cette représentation est fausse car elle ne correspond pas à l'interdépendance ontologique qui caractérise le mode d'être humain au monde. Comme le souligne Cantin, ce n'est pas un pacte politique qui, comme chez Hobbes, fonde l'interdépendance. Cette dernière est constitutive des hommes, elle est naturelle. La société civile bourgeoise nie, refoule cette interdépendance pour l'organiser abstraitement au moyen du travail abstrait, et elle prétend par la suite que la solidarité peut être rétablie *a posteriori* par le lien politique « abstrait ».

⁸²⁸ Cantin, *l'homme de marx*, *op. cit.*, p. 42.

L'une des critiques formulées par Hegel contre l'économie politique a consisté à démontrer que cet État doit exister *a priori* pour que le marché puisse s'instituer et se penser comme libre : Hegel englobe la liberté bourgeoise illusoire dans l'état éthique qui la contient. Ce que Marx ajoute, c'est que la solidarité, qui doit être reconnue dans la représentation et être organisée politiquement, est un fait naturel. Il ne s'agit pas de dire que la nature puisse se dispenser de la conscience : bien plutôt, il faut comprendre que la conscience qui ne reconnaît pas la solidarité naturelle des êtres fait l'impasse sur le lien ontologique, sépare abstraitement ce qui est toujours déjà interdépendant par nécessité. Comme le souligne Cantin, pour Marx : « l'individu se suffisant à lui-même, non social, loin de définir la réalité de l'individu ou l'individu réel, en représente l'occultation bourgeoise [...] Marx ne cesse de dénoncer cette conception moderne, bourgeoise de l'individu ». ⁸²⁹

S'il y a une critique à faire à Marx, ce n'est donc pas d'avoir été un individualiste, mais c'est plutôt de s'être limité à une défense naturaliste de l'interdépendance, sans spécifier comment cette solidarité était ressaisie au niveau symbolique, institutionnel et politique. Il y a donc chez Marx une tentative de fonder naturellement une articulation de l'individu au Tout, mais du point de vue d'une *Gattungswesen*, d'« une communauté essentiellement naturelle, l'espèce humaine » ⁸³⁰. Sans doute est-ce là que le holisme de Marx s'avère incomplet : s'il pense l'inscription nécessaire de l'individu dans le Tout social, il ne précise pas comment la socialité dépend de conceptions normatives instituées culturellement et politiquement. De ce point de vue, on peut dire que Marx n'est pas véritablement holiste, mais ce n'est pas parce qu'il est individualiste : c'est parce qu'il s'en tient à une conception naturaliste de l'interdépendance sans s'étendre sur ses conditions symboliques et institutionnelles de possibilité.

Insister pour refuser de penser l'individu comme disjoint des autres, défendre que l'essence de l'espèce humaine est naturellement interdépendance dans le rapport social n'est pas pour autant faux. Cela est bien plutôt incomplet, puisque la nature du rapport humain au

⁸²⁹ *ibid.*, p. 44.

⁸³⁰ *ibid.*, p. 50.

monde fait en sorte que la solidarité, contrairement aux animaux, n'est pas burinée dans un instinct⁸³¹, mais dépend à chaque fois de significations sociales objectivées.

Si la société ne reconnaît pas le caractère social de l'homme, comme l'a montré Hegel, elle s'autodétruit sous la pression de l'atomisation. Mais si la société s'en tient à une conception naturaliste de l'interdépendance, si elle ne pense pas les conditions symboliques et politiques qui permettent de ressaisir socialement l'interdépendance toujours déjà là, la solidarité s'en trouve laissée à elle-même et peut basculer dans l'état de nature. À moins de penser que la coopération s'établit naturellement sans la médiation de la loi symbolique, à moins, donc, de naturaliser et d'ontologiser la coopération, force est d'admettre que, paradoxalement, la solidarité « naturelle » de l'homme ne se maintient, contre la régression dans l'animalité ou la mort, qu'à condition d'être ressaisie et réarticulée du point de vue de la société. La nature ne s'accomplit que d'être objectivée culturellement et institutionnellement. L'humanité ne réalise en ce sens sa « nature » qu'indirectement, en ménageant un espace culturel-politique-juridique qui permet au rapport de se déployer (c'est la leçon hégélienne qui pose l'antériorité de l'État vis-à-vis de la primauté illusoire de la société civile).

Marx montre que l'idéologie bourgeoise n'a aucune correspondance avec la solidarité toujours déjà là, puisqu'elle est niée et il fait valoir cette solidarité « naturelle » comme le seul bon point de départ de la volonté d'émancipation, substituant une ontologie réaliste-concrète à une ontologie nominaliste-abstraite. Il s'agit d'une précision importante. Mais Marx s'arrête là où il aurait fallu articuler cette idée d'êtres-ne-pouvant-vivre-isolément-des-autres-par-nature à une théorie de l'esprit objectif qui aurait donné les conditions de possibilité sociale de la réalisation de « l'essence » coopérative de l'homme, c'est-à-dire de ce qui le fait devenir plus qu'un animal : la culture. Chez l'humain, l'essence n'existe pas *a priori*, elle est contenue dans l'héritage social-historique de l'humanité et chaque humain est élevé en dehors de l'animalité en l'intériorisant. Même la société civile de l'économie politique réalise, sous forme aliénée, une forme d'interdépendance sociale, qui ne peut se réduire à la stricte concurrence (respect de la loi, des contrats, de la justice, etc.). La thèse de Marx est qu'elle table encore trop sur des humains séparés et en lutte, ce qui représente une

⁸³¹ C'est même là réducteur, puisqu'il y a chez les animaux aussi une forme de socialité élémentaire, comme on le verra avec Freitag.

forme aliénée de la solidarité à laquelle les hommes sont poussés du fait de leur interdépendance. C'est pourquoi la forme aliénée doit faire place à une forme qui reconnaît le caractère social *a priori* de l'homme individuel et organise ses rapports avec autrui non sous les auspices de la séparation, mais sous ceux de l'entraide.

Cette humanité ne se tient pas dans le « ciel des idées »⁸³² : elle est dans le rapport social vivant qui véhicule avec lui la signification, le sens institué et qui appelle à être reconnu par chaque nouveau venu dans le processus de la socialisation. Sur ce point, le naturalisme marxiste semble bien faire défaut. Si la société bourgeoise est une abstraction, la société, l'esprit objectif, eux, ne sont pas des abstractions ; c'est plutôt la nature qui est une abstraction si elle est posée comme se réalisant empiriquement, immédiatement, sans recourir au réservoir de sens de l'humanité instituée. Rappelons cette distinction fondamentale de Žižek : la réalité symbolique n'est pas un portrait du réel, c'est ce que nous appelons réel qui est imaginé à partir de notre ancrage dans le symbolique hérité. Bref, il n'y a de nature que celle qui est objectivée à partir d'un individu entrant avec elle dans un rapport d'objectivation au sein d'un système symbolique. Cela vaut même pour le corps de l'individu, qu'il ne peut appréhender que depuis sa place dans l'humanité objectivée.

Mais Marx ignore-t-il vraiment tout cela? Après tout, il insiste sur le fait que son naturalisme est un humanisme⁸³³. Marx ne dit-il pas que

[l']essence humaine de la nature n'est là que pour l'homme social, car c'est seulement dans la société que la nature existe pour lui comme lien avec l'homme, comme existence de lui-même pour l'autre et de l'autre pour lui, ainsi que comme élément vital de la réalité humaine. Ce n'est qu'ainsi qu'elle est pour lui le fondement de sa propre existence humaine. C'est seulement ainsi que son existence naturelle est pour lui son existence humaine et que la nature est devenue pour lui l'homme. Donc la société est l'achèvement de l'unité de l'essence humaine avec la nature, la véritable résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature⁸³⁴.

⁸³² Cantin, *op. cit.*, *ibid.*, p. 51.

⁸³³ Karl Marx, « Troisième manuscrit », *Manuscrits de 1844*, Flammarion, Paris, 1996, p. 144.

⁸³⁴ *ibid.*, p. 146.

Même le scientifique, explique Marx, qui prétendrait penser seul dans son bureau, pense encore avec le langage, ce qui fait que son activité est sociale, pour la société : « la vie individuelle et la vie générique de l'homme ne sont pas différentes »⁸³⁵. L'oeil de l'homme qui regarde n'est pas un organe animal, mais un oeil devenu humain, qui regarde d'une certaine façon, un organe social « sous la forme de la société »⁸³⁶. Chaque activité s'exerce avec d'autres, en société, elle est à la fois « un organe de la manifestation de ma vie et un mode d'appropriation de la vie humaine »⁸³⁷, c'est-à-dire que ma vie ne se manifeste, mon activité ne s'exerce, qu'en s'appropriant un sens qu'elles trouvent dans la société. Quand je regarde un objet, je le regarde comme un objet où la société est présente⁸³⁸.

Les sens de l'homme sont donc des sens sociaux, puisqu'ils s'abreuvent à l'humanité objectivée en société :

C'est seulement grâce à la richesse objectivée de l'essence humaine que se crée et se forme la richesse de la sensibilité subjective de l'homme, qu'une oreille devient musicienne, qu'un oeil perçoit la beauté de la forme, bref que les sens deviennent capables de jouissance humaine, deviennent des sens qui s'affirment comme des forces essentielles de l'homme. [...] [L]'humanité des sens ne se forme que grâce à l'existence de leur objet, grâce à la nature humanisée. [...] La culture des cinq sens est l'oeuvre de toute l'histoire passée. [...] Donc l'objectivation de l'essence humaine est [...] nécessaire aussi bien pour rendre humain le sens de l'homme que pour créer le sens humain qui correspond à toute la richesse de l'essence de l'homme et de la nature⁸³⁹.

C'est donc dire que la nature de l'homme, celle de ses sens, celle de son activité, ne se réalise que d'être informée par l'humanité objectivée historiquement et que sans cette objectivation, l'homme est incapable d'appréhender la richesse de la nature, de s'appréhender lui-même comme être social, de même que la nature est incapable de

⁸³⁵ *ibid.*, p. 147.

⁸³⁶ *ibid.*, p. 149.

⁸³⁷ *ibid.*

⁸³⁸ *ibid.*, p. 150.

⁸³⁹ *ibid.*, p. 151.

s'appréhender à travers l'homme. Ici, Marx n'est ni individualiste, ni holiste, il est tout proprement dialecticien, c'est-à-dire qu'il pose l'existence de la société comme humanité objectivée comme condition du devenir-homme de chaque individu, en dehors desquels il n'y a du reste pas de rapport d'objectivation, pas de transmission de l'humanité objectivée historiquement, et donc pas de société, ni d'humanité.

L'histoire, dans sa forme aliénée, a engendré un matériau, la culture. La société à venir doit ressaisir cet héritage dans une forme non-aliénée. De même, la « société constituée produit comme sa réalité constante l'homme avec toute cette richesse de son être, l'homme doué de sens universels et profondément développés »⁸⁴⁰. L'homme ne peut donc pas se développer sans être produit par la société et sans intérioriser la signification héritée comme richesse de son être. Marx n'oppose pas l'individualisme au holisme, et ne fait pas plus l'inverse ; il pose dialectiquement le rapport social (la société) comme lieu objectif de résolution de cette opposition duelle « on voit ici que c'est seulement dans l'état de société que le subjectivisme et l'objectivisme, le spiritualisme et le matérialisme, l'activité et la passivité cessent de s'opposer et d'exister en tant que contraires »⁸⁴¹.

Loin de glorifier l'économie politique, il blâme cette « science » qui ne dépasse pas le « besoin vulgaire »⁸⁴² grossier, ne reconnaît pas la part de l'objectivation dans la formation de l'homme et ne voit pas, au travers de la forme aliénée, la véritable nature anthropologique- sociale – de l'homme étayée sur l'histoire :

Que doit-on penser somme toute d'une science qui, en se donnant des grands airs, fait abstraction de cette grande partie du travail humain et qui n'a pas le sentiment de ses lacunes tant que toute cette richesse déployée de l'activité humaine ne lui dit rien, sinon peut-être ce que l'on peut dire d'un seul mot : « besoin », « besoin vulgaire »?⁸⁴³

⁸⁴⁰ *ibid.*, p. 152.

⁸⁴¹ *ibid.*

⁸⁴² *ibid.*, p. 153.

⁸⁴³ *ibid.*

Il faut rappeler ce passage fondamental où Marx dit à celui qui cherche l'origine du premier homme que cette question est un produit de l'abstraction⁸⁴⁴, puisqu'elle ne peut être articulée que depuis la nature ressaisie depuis la société, par un individu qui leur appartient à toutes deux. Cette question, dit Marx, réduit à néant l'objectivité historique sociale, la somme de l'expérience du rapport avec la nature, pour tenter de trouver la cause de l'humanité en un seul individu. Peut-on vraiment dire dès lors que Marx pense que l'individu est une société à lui tout seul? Au contraire, l'individu qui veut être lui-même sans la société est dénoncé par Marx comme un égoïste.

À la lumière de telles considérations, on est forcé d'admettre que le naturalisme de Marx est beaucoup moins unilatéral qu'il pourrait le sembler à première vue. Son naturalisme est, au fond, dialectique : ce n'est pas le *Geist* qui s'objective comme nature, c'est l'humanité historique qui se façonne en monde humanisé et cet héritage seul permet à l'individu de façonner ses sens, d'orienter son activité par-delà le besoin vulgaire et grossier, pour s'élever à l'humanité. Certes, Marx n'est pas explicite sur les formes de médiations par lesquelles cela se produit, mais on ne peut certainement pas l'accuser de prendre le parti de l'individu contre la société au vu de ce qu'on vient de lire. C'est escamoter la dialectique de sa théorie et l'humanisme de son naturalisme, qui n'est au fond naturalisme que par opposition à la métaphysique. Pour le dire autrement : pour Marx l'objectivation fait partie de la nature de l'homme, de la réalisation de son essence naturelle, de son ontologie. Il n'oppose donc pas la société symbolique à la nature, mais emploie une approche dialectique dans laquelle il n'y a de nature pour l'homme qu'à partir de son enracinement dans l'humanité objectivée et d'humanité qu'à partir d'une solidarité naturelle ressaisie depuis la culture.

∴

L. Dumont critique, avec raison, l'individualisme bourgeois moderne qui ne reconnaît pas la transcendance de la société sur ses membres et qui réduit le lien social à la relation économique, subsumant l'entièreté des sphères de la société sous la sphère marchande. Il

⁸⁴⁴ *ibid.*, p. 156.

s'en prend également au marxisme économiciste qui réduit le rapport social à l'infrastructure, reprochant à cette approche son réductionnisme, qui l'empêche de voir que la société est conçue comme un Tout, hiérarchisé en valeur, chargé d'une normativité instituée symboliquement et politiquement, qui englobe et se subordonne la liberté des individus.

Il remarque bien que Marx n'est pas uniquement un individualiste, mais il estime que l'existence d'une tension se résorbe éventuellement chez lui par une adhésion complète à l'individualisme. De la même façon, Marx est présenté comme celui qui a réalisé l'épanouissement de l'économie politique et comme celui qui a poussé à son extrême le développement d'une théorie positive de la valeur-travail. Nous verrons au chapitre suivant que Marx est bien plutôt un critique de l'économie politique. Nous l'avons également vu dénoncer l'individualisme abstrait au nom d'un naturalisme humaniste; pour lui, l'individu est immédiatement social, la nature n'est pour l'individu que d'avoir été historiquement humanisée. À l'inverse, l'individu n'accède à l'humanité qu'en s'emplissant de l'héritage objectivé historiquement. Marx a la manie de présenter cette dialectique par conflagration ou interpénétration des deux moments, subjectivité et objectivité, ce qui contribue à donner l'impression qu'il ne pense pas la spécificité du social au nom d'un naturalisme matérialiste biologisant. Mais si Marx insiste autant pour situer synchroniquement ces deux moments, c'est avant tout pour marquer le trait contre une lecture métaphysique de Hegel qui attribuerait à un sujet cosmique le rôle qui revient aux sujets humains concrets. Sans doute aurait-il dû insister plus avant, ou expliciter, ce qu'il entendait par « l'être social de l'homme », pour éviter d'être compris comme ayant voulu réduire la solidarité à un phénomène sociobiologique.

À la suite de ces considérations, nous en arrivons à dire qu'il s'agit moins d'opposer le holisme de Durkheim-Mauss-Dumont à « l'individualisme », catégorisé comme unilatéral de Marx, mais plutôt de voir ce qui, chez celui-ci s'offre comme une tentative de dépasser le dualisme individualisme-holisme, puisque Marx refuse ce dipôle un peu manichéen, au profit d'une conception dialectique où l'individu est toujours déjà social puisque devenu-humain et où le social n'est qu'à travers les individus qui en sont les témoins et les passeurs, les incarnations. Mais cela implique de tracer de manière un peu moins drastique la frontière

entre Marx et Montesquieu, Rousseau, Hegel, Tocqueville et L. Dumont lui-même. La critique marxiste de l'abstraction doit-elle automatiquement être faite au nom de l'individu? C'est ce que semble indiquer une position comme celle d'Henry. Mais ne peut-on pas concilier la défense dumontienne du holisme en la réintégrant dans une perspective dialectique? Dans le prochain chapitre, avec M. Postone, j'essaierai de montrer comment Marx peut être lu comme un penseur de la médiation et de la totalité sociale plutôt que comme un individualiste, un économiciste ou un naturaliste au sens spinoziste.

Peut-être alors la critique du capitalisme apparaîtra-t-elle comme précondition d'un véritable rapport social. À l'inverse, même l'individualisme de marché est un holisme qui s'ignore. On peut bien lui révéler qu'il dépend de médiations, mais cela ne changera pas grand chose au fait que le travail aliéné est placé au centre du rapport social. Avec Marx, la critique du travail abstrait permet d'ouvrir à la voie à la revalorisation d'autres médiations. Ce moment critique s'avère essentiel si l'on veut éviter que le holisme en reste à une méthode d'analyse, à une sensibilité : dans une perspective dialectique, la sensibilité holiste peut devenir le moment positif qui complémente le moment négatif de la critique des médiations abstraites du capital. C'est-à-dire que la critique de la société individualiste capitaliste n'est pas faite au nom d'une émancipation de l'individu à l'égard de toutes les transcendances, mais bien au contraire, que la critique de la forme de médiation abstraite propre au capital devient le prélude à une réflexion sur l'« humanité objectivée » dont parle Marx et qu'Hegel appelait « esprit objectif ».

CHAPITRE VIII MARX PENSEUR DE LA MÉDIATION

8.1 Marx théoricien de la médiation?

Pour M. Henry, rappelons-le, Marx pense l'individu contre la médiation, libère la *praxis* vitale de la médiation. Selon F. Fischbach, l'homme est un être immédiatement social, c'est-à-dire qu'il est un être « dans la nature », qui exerce sa puissance comme auto-activation de soi en interrelation avec d'autres étants qui l'affectent et qu'il affecte en retour, une interprétation de Marx où l'on reconnaît des accents spinozistes. Pour L. Dumont, son individualisme fait de Marx un penseur économiciste incapable de réfléchir, d'un point de vue holiste, aux conditions de possibilité du lien social.

Qu'elles opinent du chef ou qu'elles soient critiques, toutes ces interprétations ont un point commun : elles considèrent Marx comme un individualiste. Mais il existe une relecture contemporaine de la pensée marxienne qui s'attarde à démontrer exactement le contraire : Marx serait plutôt un penseur de la médiation sociale. Cette interprétation peu commune est celle du Canadien M. Postone, maintenant professeur d'histoire à l'Université de Chicago. Elle tient principalement dans un ouvrage majeur intitulé *Temps, travail et domination sociale : une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, paru en 1993 et traduit en français en 2009⁸⁴⁵.

Cet ouvrage est l'une des sources d'inspiration actuelles du courant dit de la « critique radicale de la valeur » (*Wertkritik*) auquel on peut rattacher des noms tels que Anselm Jappe, Robert Kurz, Norbert Trenkle, Ernst Lohoff, et, plus anciennement, Jean-Marie Vincent, Isaac Roubine, Alfred Sohn-Rethel, etc. Cette approche rompt avec les lectures orthodoxes ou traditionnelles de Marx. Plutôt que de s'attarder à « libérer » les individus ou les classes de la domination d'autres groupes d'individus ou classes (comme le

⁸⁴⁵ Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 2009. (Ci-après abrégé de la façon suivante (TTDS)).

veut le schéma marxiste classique de la « lutte des classes », où le prolétariat figure en sujet historique), elle met l'emphasis sur la critique marxienne du fétichisme marchand et sur les catégories qui médiatisent la pratique dans un monde dominé par la marchandise, le capital, la valeur. Contre une lecture subjectiviste de Marx, la *Wertkritik* propose une interprétation sociologique des rapports sociaux capitalistes et pointe vers une critique du capital comme forme sociale objective. Cette approche reconnaît que des auteurs près de la socio-anthropologie comme Durkheim, Mauss ou Polanyi ont pu, sans utiliser l'analyse de Marx, faire des recherches significatives sur la société fétichiste et ses lois. Par contre, elle estime que les catégories intellectuelles de Marx sont indispensables pour en arriver à une critique adéquate du fétichisme marchand et pour faire la critique de l'économie comme forme de médiation sociale⁸⁴⁶.

Elle s'oppose, donc, au marxisme traditionnel, mais aussi aux théories qui prétendent que Marx est un individualiste ou que sa pensée est « purement économique »⁸⁴⁷ ou « matérialiste » au sens vulgaire, comme si elle réduisait l'ensemble des rapports sociaux à des aspects physico-économiques. Elle considère bien plutôt la valeur capitaliste comme une « forme sociale totale »⁸⁴⁸, pour paraphraser l'expression de Mauss, qui prétend ramener à elle l'ensemble des rapports sociaux. S'il y a réductionnisme, en ce sens, ce n'est pas du point de vue de Marx : celui-ci ne prétend pas faire une théorie positive de l'économie politique ou une théorie de la valeur, mais plutôt faire la critique de l'économie politique et la critique de la valeur que le capitalisme érige en *a priori* social :

On reproche souvent à Marx de tout réduire à la vie économique et de négliger le sujet, l'individu, l'imagination ou les sentiments. En vérité, Marx a simplement fourni une description impitoyable de la réalité capitaliste. C'est la société marchande qui constitue le plus grand réductionnisme jamais vu. Pour sortir de ce « réductionnisme », il faut sortir du capitalisme, non de sa critique. Ce n'est pas la théorie de la valeur de Marx qui est dépassée, c'est la valeur elle-même⁸⁴⁹.

⁸⁴⁶ Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003, p. 17.

⁸⁴⁷ *ibid.*

⁸⁴⁸ *ibid.*, p. 18.

⁸⁴⁹ *ibid.*

La *Wertkritik* nous fait rencontrer un Marx qui ne fait pas l'apologie de l'économicisme ou de l'individualisme abstrait, mais cherche au contraire à cartographier d'un point de vue critique, et jusque dans ces moindres replis, la façon dont se déploie la logique d'une forme de médiation sociale, la forme-valeur, en tant qu'elle prétend se subsumer, voire détruire, l'ensemble des autres formes de médiation et de lien social. Marx ne serait donc pas un adversaire de la société, mais un pathologiste clinicien qui s'attarderait à suivre la progression d'une abstraction dévorante en voie d'avaler toute autre forme de socialité, avec l'espoir de sauver ce qui, dans le social, déborde le réductionnisme unidimensionnel de la valeur d'échange marchande. Marx, pourrait-on dire, serait, en quelque sorte, le continuateur de la *Phénoménologie de l'Esprit* hégélienne. Refusant de croire que l'État éthique pourrait dépasser les contradictions propres à la guerre d'intérêts caractéristique, selon Hegel, de la sphère des échanges de la société civile, refusant le point de départ ontologique atomistique proposé par l'économie politique moderne, Marx aurait cherché à comprendre comment allait se développer la nouvelle forme sociale capitaliste et comment celle-ci allait organiser le pouvoir, les liens sociaux, l'activité sociale sous l'empire d'une recherche effrénée de la croissance de l'argent.

Cette interprétation nous fait déjà entrevoir un Marx « holiste », du point de vue de la critique, un Marx qui n'adhère pas à l'individualisme libéral ou à l'économicisme, mais les combat en tant qu'expressions subjectives et objectives découlant d'une même médiation transcendante à la société : la valeur abstraite comme nouveau régime normatif. Voilà déjà franchi un pas qui nous permet de penser Marx comme un adversaire de l'individu abstrait, de l'économicisme et de la forme de médiation sociale qui les génèrent.

Mais, cela, bien sûr, ne nous dit rien sur ce au nom de quoi Marx résiste à cette « mauvaise » médiation qu'est la forme-valeur. N'a-t-on pas déjà vu le Marx de M. Henry ou de Franck Fischbach résister au détour de médiations aliénantes à partir d'un repli stratégique sur l'immédiateté de la vie ou de la puissance? N'a-t-on donc pas déjà vu Marx dépeint en immanentiste, en adversaire farouche de la médiation, qu'elle soit religieuse, étatique, capitaliste? Voilà bien où se trouve l'originalité et l'intérêt de l'interprétation de M. Postone. Bien qu'elle soit à cet égard encore truffée d'incomplétudes, bien qu'elle ne fasse souvent

qu'évoquer des questions fondamentales qui auraient intérêt à être développées, elle n'en demeure pas moins disposée, sensible et ouverte à voir en Marx un penseur de la médiation sociale pour lequel le renversement du capitalisme ne signifie pas l'abandon de toute médiation mais la recherche de nouvelles formes de médiation sociale, plus respectueuses de la vie humaine et de l'écologie, par exemple. On trouve chez M. Postone plusieurs indications explicites en ce sens.

Si nous nous intéressons, donc, en fin de parcours de ce chapitre, à cette lecture de Marx, ce n'est pas parce qu'elle représente la forme achevée de la pensée critique (!), ni parce qu'elle serait exempte de problèmes, de contradictions ou d'omissions. C'est parce qu'elle permet de réconcilier a) la critique du capitalisme, conçu par elle comme une forme de médiation sociale ou « forme sociale totale » (ou à prétention totalisante) et b) une perspective sociologique holiste critique de l'individualisme abstrait et de l'économicisme comme celle qu'on trouve chez K. Polanyi et comme celle qui était prétexte, chez L. Dumont, à se distancer de Marx. Nous espérons au contraire montrer qu'il est possible de faire travailler ensemble la critique marxiste et la socio-anthropologie française, la critique de la médiation fétichisée et la recherche ou analyse holiste des conditions de possibilité de la société.

Si notre thèse s'avère fondée, cela voudra dire deux choses : a) la théorie critique ne peut plus s'appuyer sur l'individualisme ou le rejet de toute forme de médiation au nom de Marx et elle ne peut plus le faire en se présentant comme critique vis-à-vis de formes dominantes qu'elle reproduit (individualisme abstrait, immédiateté, etc.) ; b) la perspective holiste, la réflexion sur les médiations symboliques ne peut plus ranger Marx dans le camp des penseurs « anti-holistes » ou immanentistes et se trouve donc appelée à en traiter plus généreusement. Il faut, au fond, dépasser l'opposition individualisme/holisme, puisqu'il n'y pas d'individu autre qu'abstrait de son appartenance aux formes social-historiques objectivées et pas de totalité sans son incarnation dans des individus qui la reconduisent dans leur pratique.

S'il y a place pour un Marx penseur de la médiation, la pensée holiste ne trouverait-elle pas alors chez ce dernier des outils catégoriels puissants pour pousser sa critique de l'économicisme plus loin que la critique polanyienne de l'autonomisation ou du

désencastrement de l'économie? N'aurait-on pas alors retrouvé, en quelque sorte, la puissance dialectique de l'hégélianisme, enrichi d'une critique du capitalisme et d'un raffinement de l'analyse du symbolique? Mais alors, ce serait avec Hegel, avec Marx que l'on serait appelé à penser contre l'idéologie de l'immédiateté, l'individualisme, l'économicisme, les lectures individualistes de Marx ou l'individualisme libéral, pour aller vers une théorie critique défendant la société, dans toute sa richesse concrète, contre la marchandisation totale.

Dans la troisième partie de cette thèse, nous opposerons à l'anti-institutionnalisme de la théorie critique contemporaine des perspectives qui renouent avec l'intuition hégélienne d'un esprit objectif des institutions, avec comme visée de combiner cette sensibilité institutionnelle avec la critique de l'individualisme abstrait que permet la sociologie holiste et celle des formes de médiations abstraites que permet la critique radicale de la valeur. Nous aurions alors quelque chose comme une théorie critique, dialectique et institutionnaliste, du capitalisme.

Mais d'abord, étudions la perspective de la critique radicale de la valeur, telle qu'elle s'incarne dans l'oeuvre de M. Postone, afin de voir comment l'auteur s'oppose non seulement à ceux qui prétendent que la pensée de Marx est obsolète, mais également aux marxistes traditionnels économicistes pour présenter un Marx beaucoup plus dialectique que l'on en a coutume. M. Postone, comme l'admet A. Jappe, « va peut-être un peu trop loin en identifiant le Marx qu'il reconstruit avec l'édifice théorique de Marx tout court »⁸⁵⁰, alors que les ambiguïtés de la pensée de ce dernier sont précisément ce qui a permis des lectures économicistes ou subjectivistes. Il n'est donc pas question ici de dire que l'interprétation de M. Postone livre le fin mot de ce qu'a écrit Marx, mais plutôt de voir comment l'angle de traitement de M. Postone nous permet de relire Marx pour contribuer à notre réflexion sur la possibilité de réconcilier autonomie et institution, émancipation et appartenance à la société, théorie critique et appartenance au monde.

⁸⁵⁰ Anselm Jappe, *Crédit à mort*, Fécamp, Lignes, 2011, p. 137.

8.2 La spécificité de l'approche de M. Postone

M. Postone rapporte qu'il était étudiant à une époque où les universités étaient remplies de trotskistes, de maoïstes et de staliniens qui s'invectivaient mutuellement⁸⁵¹. À ce moment, il découvre G. Lukács, les *Manuscripts de 1844* et les *Grundrisse*, et fonde un groupe de travail intitulé « Hegel et Marx ». Alors que les « marxistes » en sont à défendre la « jeunesse comme classe », la découverte du jeune Marx et de l'hégéliano-marxisme l'amènera, lui, à s'intéresser à la critique du fétichisme marchand comme forme de médiation sociale. Il en viendra ainsi à voir en Marx un penseur de la spécificité des catégories et formes de médiation de la pratique que la société capitaliste tend à invisibiliser en se présentant comme lieu de rapports immédiats entre les hommes, les choses et la nature :

Je pense que ce que Marx essaie de faire consiste à esquisser les contours d'une organisation sociale fondamentalement différente de celle des sociétés précapitalistes. Il affirme que les rapports sociaux qui caractérisent le capitalisme, qui le poussent en avant et lui donnent sa direction, sont historiquement uniques mais n'apparaissent pas comme sociaux. De sorte que, par exemple, bien que l'étonnante dynamique intrinsèque de la société capitaliste soit spécifique à l'ère moderne, elle n'est perçue que comme une figure de l'interaction homme-nature. Selon moi, une des choses que Marx tente de démontrer, c'est que ce qui actionne les commandes de la société capitaliste ce sont justement ces formes sociales que l'on a réifiées⁸⁵².

Lorsque le capitalisme se présente comme rapport immédiat, lorsqu'on prétend, au sein de ces sociétés, reconnaître la valeur comme un attribut porté immédiatement par les marchandises, c'est que l'on escamote l'existence d'une médiation qui rend possible cette valorisation : le travail comme « activité socialement médiatisante »⁸⁵³. Bien sûr, il y a dans toutes les sociétés une forme d'activité sociale productive, et celle-ci est le plus généralement soumise à des formes d'exploitation. Mais dans le capitalisme, le travail joue un rôle

⁸⁵¹ Benjamin Blumberg et Pam C. Nogales C. « Marx après le marxisme : Entretien avec Moishe Postone », *The Platypus Review*, n°3, mars 2008. Traduction française en ligne sur : <http://palim-psao.over-blog.fr/article-marx-apres-le-marxisme-entretien-avec-moishe-postone-platypus-2008-75111849.html>.

⁸⁵² *ibid.*

⁸⁵³ *ibid.*

singulier en ce qu'il est la principale forme de médiation du rapport social : il « accomplit quelque chose qu'il n'accomplit pas dans d'autres sociétés »⁸⁵⁴.

En effet, il constitue le rapport social lui-même. C'est pourquoi le simple fait d'écarter les maîtres ne change fondamentalement rien à la structure de pratique sociale qu'on trouve dans la société capitaliste. L'activité ou pratique humaine y est mis au service d'une forme abstraite de valeur, laquelle est supposée devoir s'accroître à l'infini, sans égard aux qualités des choses. Ce ne sont pas les maîtres qui produisent cette situation : bien plutôt, les maîtres sont eux-mêmes un sous-produit de la médiation sociale de la valeur abstraite, laquelle concerne la façon spécifique dont le capital, comme forme sociale totale, attribue de la valeur aux choses et au monde.

C'est cette forme de normativité économiciste et réductionniste ramenant la valeur des choses au « temps de travail socialement nécessaire », sans égards à leurs qualités, qui est réputée constituer la matrice du lien social, puisque toute personne n'existe et ne survit qu'en vendant sa force de travail comme marchandise pour obtenir en retour d'autres marchandises. La valeur de la force de travail, comme celle de toute marchandise, devient alors uniquement relative à l'état de la productivité. Le capitalisme installe donc, dans le lieu du pouvoir, un mécanisme de valorisation normative unidimensionnel qui médiatise l'ensemble de la vie sociale et la subordonne à la recherche de l'accumulation maximale de valeur quantitative sans égard à la concrétude sociale ou environnementale. Cette façon de placer le travail-au-service-de-la-valeur-abstraite en lieu et place d'une véritable conception de la vie bonne ou de médiations symboliques et institutionnelles dignes de ce nom fait du capitalisme la première société incapable de se fonder normativement autrement que par un refus de poser la question normative au profit (!) d'une conception strictement quantitative : l'économie remplace le politique.

C'est sa spécificité historique : les catégories qui médiatisent la pratique sociale ne sont pas substantielles ; la valeur, comme substance, est sans contenu normatif : son contenu est le travail abstrait, c'est-à-dire l'activité formelle. Nous sommes donc à l'opposé de la substance-sujet ou de la réflexivité communale, dans un monde qui institue le refus de juger

⁸⁵⁴ *ibid.*

sous la forme d'une régulation cybernétique-marchande de l'activité humaine réduite à un « travail » valorisable, la conséquence étant évidemment d'étendre à toute activité humaine le caractère de travail, et donc de marchandise, de l'enseignement au jardinage.

Ce qui intéresse M. Postone, c'est cette « forme fondamentale »⁸⁵⁵ à prétention totalisante : la marchandise comme « forme historiquement spécifique de rapports sociaux »⁸⁵⁶ ou comme « pratique sociale [...] structurant les actions, les visions du monde et les désirs des hommes ».⁸⁵⁷ La marchandise est à la fois forme de la subjectivité et forme de l'objectivité sociale. Elle occupe, sous certains aspects, « une place identique à celle de la parenté dans une analyse anthropologique d'une autre forme de société »⁸⁵⁸. Selon M. Postone, dans le capitalisme, la marchandise se substitue à la médiation des formes symboliques et institutionnelles qui régulaient les interrelations entre individus, familles et pouvoir dans les sociétés précapitalistes. De là à dire que la marchandise est une forme de « mauvais » symbolique (au sens lévi-straussien) ou de symbolique désymbolisant, il n'y a qu'un pas.

8.3 La marchandise et son caractère dual

La marchandise serait donc une forme objectivée, constituée par le travail, qui s'insère entre les individus en lieu et place, usurpant sa place, du symbolique et du moment institutionnel au sens classique. Elle peut-être dite « duale », au sens où il s'agit à la fois d'une chose concrète et abstraite. Sous sa forme concrète⁸⁵⁹, le travail désigne l'activité de

⁸⁵⁵ Moishe Postone, *Marx est-il devenu muet ? Face à la mondialisation*, La Tour d'Aigues Éditions de l'Aube, 2003.

2003, p. 25.

⁸⁵⁶ *ibid.*

⁸⁵⁷ *ibid.*

⁸⁵⁸ *ibid.* Nous soulignons. Le parallèle avec Lévi-Strauss est manifeste.

⁸⁵⁹ Nous verrons plus loin qu'une telle distinction pose problème, puisqu'il n'y aucune concrétude immédiate : même le « travail concret » est tributaire de sa mise en forme par la médiation de la valeur abstraite, de la même façon qu'il n'y aurait pas d'activité sociale concrète en dehors de la médiation symbolique dans une société non-capitaliste.

produire des objets. Mais sous sa forme abstraite, il désigne « une nouvelle forme d'interdépendance sociale »⁸⁶⁰. Voyons ce qu'entend M. Postone par là :

[D]ans une société où la marchandise est la catégorie fondamentale de la totalité, le travail et ses produits ne sont pas socialement distribués au moyen des liens, des normes et des rapports non-déguisés de pouvoir et de domination traditionnels – c'est-à-dire des rapports sociaux manifestes – comme c'est le cas dans d'autres sociétés. Au contraire, c'est le travail lui-même qui remplace ces rapports en servant de moyen quasi-objectif par lequel on acquiert les produits des autres⁸⁶¹.

Dans les sociétés traditionnelles, le travail ne constitue pas les rapports sociaux ; au contraire, ce sont les rapports sociaux qui régulent l'activité de production⁸⁶². Or, dans le capitalisme, le travail « n'est pas médiatisé par les rapports sociaux, il constitue lui-même une médiation sociale »⁸⁶³, il est la médiation sociale principale. Ce ne sont pas des normes sociales objectivées qui fournissent la signification ou la finalité de l'activité, mais bien plutôt le processus du travail lui-même en tant que processus impersonnel visant l'accroissement maximal de la valeur. C'est pourquoi, par exemple, le contenu de l'activité importe moins que sa rentabilité ; ou encore, c'est pourquoi la valeur accordée à la force de travail des gens ne tient absolument aucun compte des besoins concrets ou des qualités respectives des travailleurs. Il s'agit d'un « procès sans sujet ni fin », si l'on excepte la valeur, qui est à la fois le grand « sujet automate »⁸⁶⁴ irréflecti qui anime le mouvement de la société et la seule finalité de tout le processus. Ce sujet, c'est la « valeur qui s'autovalorise » ou s'automédiatise⁸⁶⁵ :

La valeur passe constamment d'une forme dans l'autre, sans se perdre elle-même dans ce mouvement, et elle se transforme ainsi en un *sujet automate*. [...] Mais en fait la valeur devient ici le *sujet* d'un procès dans lequel, à travers le changement constant des formes-argent et marchandise, elle modifie sa grandeur elle-même [...], se

⁸⁶⁰ *ibid.* p. 26.

⁸⁶¹ *ibid.*

⁸⁶² Postone, ttds, *ibid.*, p. 256.

⁸⁶³ *ibid.*, p. 257.

⁸⁶⁴ *ibid.*, p. 118.

⁸⁶⁵ *ibid.*

valorise elle-même. Car le mouvement, sa valorisation, donc une autovalorisation [...] la valeur se présente soudain comme une substance en procès, une substance qui se met en mouvement elle-même, et pour laquelle marchandise et monnaie ne sont que de simple formes⁸⁶⁶.

La valeur abstraite installe ainsi une forme de division ou d'organisation du travail qui assigne des finalités abstraites au plan du contenu à l'ensemble des sujets transformés en producteurs, puisque chacun n'est appelé à se rapporter à son activité qu'en fonction de sa capacité à augmenter son pécule personnel (conçu comme moyen) et la valeur globale. La valeur est la forme phénoménale propre à cette substance sociale qu'est le travail abstrait⁸⁶⁷. Là où le symbolique ou le moment juridique ou politico-institutionnel assignaient aux choses une place dans un rapport, un rôle, une finalité, la marchandise délie les personnes, les activités, les choses de toute relation concrète, et les relie sous l'empire d'un universel abstrait, celui de la valeur d'échange, c'est-à-dire d'un signifiant vide.

Selon M. Postone, c'est à l'analyse critique de cette forme de médiation sociale que s'attache l'oeuvre de Marx. Voilà ce qui fait la spécificité de la lecture de M. Postone : un souci pour la question des formes sociales objectives. Nous avons déjà dit que ce souci n'était pas uniquement motivé par une intention critique à l'égard du fétichisme, mais qu'il se fondait également sur la reconnaissance de la nécessité qu'existent des médiations instituées par-delà le simple rejet de la forme-valeur (ce qui aurait autrement apparenté l'approche de M. Postone aux approches immanentistes que nous avons déjà recensées). Avec M. Postone, il est possible, alors même que le capital se présente comme négation radicale de la transcendance de finalités instituées, de penser à nouveau l'existence de formes objectivées capables d'assigner des finalités à la pratique, par-delà le « trou noir » nihiliste de la forme-valeur.

⁸⁶⁶ *ibid.*, p. 119.

⁸⁶⁷ L'expression travail abstrait désigne la « fonction du travail en tant que qu'activité socialement médiatisante ». Postone, ttds, *op. cit.*, p. 224. Bref, le travail a pour fonction de médiatiser les rapports sociaux et il projette au-dessus de lui une abstraction, la forme-valeur, comme point aveugle ou équivalent général, lieu vide de normativité, qui lui permet de réduire le lien social à la valse des marchandises.

8.4 La société médiatisée par la forme-valeur

Le Marx de M. Postone pense l'existence d'une forme historique spécifique d'interdépendance et de médiation sociale, impersonnelle, apparemment objective, abstraite et autonomisée ou indépendante vis-à-vis des hommes⁸⁶⁸. Cette forme est spécifique à la société moderne, qui consacre le travail comme source de toute richesse. Cette approche, on le conçoit, rompt avec les lectures marxistes orthodoxes pour lesquelles le travail est une catégorie transhistorique. M. Postone, de son côté, différencie le « travail concret », c'est-à-dire « l'activité sociale orientée en vue d'une fin »⁸⁶⁹, qui vise la métabolisation de la nature ou la satisfaction des besoins, et le travail dans le capitalisme, qui en fait la matrice de tout le rapport social : le capitalisme est la société-du-travail. Selon M. Postone, le travail n'est pas la source de la richesse dans toute société, mais uniquement au sein de la société capitaliste. C'est donc dire qu'on a affaire, dans le capitalisme, à une nouvelle façon de valoriser les choses (la valeur abstraite) qui n'a rien à voir avec la « richesse réelle » concrète, ni avec les formes de « richesse » des sociétés précapitalistes et que dans cette société, la façon reconnue de produire la richesse, le travail, est différente des anciennes formes de production de la richesse.

Cette distinction est importante, puisqu'elle évite de transhistoriciser le « travail » comme le font les marxistes orthodoxes ou économicistes, ce qui les empêche de considérer le travail abstrait ou marchand comme une forme de médiation sociale. Ils ne peuvent dès lors considérer la domination que comme quelque chose d'extérieur au travail lui-même, c'est-à-dire comme domination de groupes d'individus, de classes, d'institutions et de pouvoirs limitant la puissance productive. M. Postone dit de cette critique orthodoxe qu'elle part « du point de vue du travail »⁸⁷⁰, c'est-à-dire qu'elle cherche à libérer le travail des entraves politico-normatives (le marché, la propriété privée, la bourgeoisie) qui le contraignent dans son opération et son expansion. Dans cette critique traditionnelle, le travail n'est pas problématisé : il est plutôt glorifié comme sujet historique.

⁸⁶⁸ Postone, ttds, *op. cit.*, p. 16.

⁸⁶⁹ *ibid.*, p. 17.

⁸⁷⁰ *ibid.*, p. 19.

Le Marx de M. Postone, *a contrario*, se livre à une « critique du travail »⁸⁷¹ comme structure *a priori* de la pratique sociale. Ce n'est donc pas l'existence du marché qui voile les ressorts « réels » de la lutte des classes, mais plutôt l'existence du travail, de la marchandise et de la valeur comme forme sociale objective structurant les rapports sociaux, qui produit le clivage social et la lutte des classes. Il ne s'agit absolument pas pour M. Postone de nier l'existence de rapports de domination ou d'exploitation. Seulement, ceux-ci ne peuvent pas être compris comme purs rapports de force. Leur analyse doit être sociologisée, c'est-à-dire qu'ils doivent être réinscrits au sein des formes de représentations et de médiations qui les produisent.

Le marxisme traditionnel considère qu'il suffit d'organiser la « propriété collective des moyens de production » industriels et la planification économique pour qu'advienne le socialisme. De ce point de vue, le capitalisme souffrirait principalement d'un problème de distribution ou d'allocation des ressources. Dans ce cas, le mode de production n'est pas problématisé ; il est considéré comme perversi par des contraintes extérieures qui doivent être éliminées, comme si la production industrielle n'était pas intimement liée au capitalisme⁸⁷². Cette « contradiction » entre production/distribution est reprise au niveau de la propriété comme contradiction entre production-travail-prolétariat *versus* distribution-propriété-capital-bourgeoisie. Cette approche, selon M. Postone, a le défaut de prendre les « rapport manifestes » ou phénoménaux pour la substance même du rapport capitaliste (la médiation par la forme-valeur)⁸⁷³.

Selon M. Postone, on voit mal comment cette approche permettrait de développer une théorie critique des sociétés dites du « socialisme réellement existant » comme l'URSS. Comment expliquer le caractère totalitaire et non-libre de ces sociétés alors que le marché, la propriété privée et la bourgeoisie y ont été éliminés ? Puisque toutes les contraintes extérieures qui entravaient la liberté du travail avaient disparu, ces sociétés où régnait la propriété collective des moyens de production et la planification économique auraient dû, en

⁸⁷¹ *ibid.*

⁸⁷² *ibid.*, p. 23.

⁸⁷³ *ibid.*, p. 111.

vertu des critères de l'orthodoxie, être des modèles pour le genre humain. Le marxisme traditionnel est incapable d'expliquer ce problème, hormis en qualifiant ces sociétés de « capitalistes d'État », sans trop réussir à expliquer comment il se fit que la suppression de la bourgeoisie n'a pas libéré immédiatement le travail. On peut bien sûr invoquer la création d'une « bureaucratie », mais c'est encore chercher une explication subjective à un phénomène qui tient, selon M. Postone, à l'existence de structures de médiation sociale qui font que les catégories structurantes du capitalisme n'ont pas été remises en question par la théorie marxiste orthodoxe qui n'a pas critiqué le travail comme tel⁸⁷⁴, mais seulement le mode de distribution.

De plus, cette approche ne remet pas en question le lien apparemment transhistorique entre travail et création de richesse. Or, comme le souligne M. Postone, c'est là oublier, d'une part, que les sociétés n'ont pas toujours considéré ce lien comme allant de soi, qu'il y avait d'autres façons d'évaluer normativement la « richesse » que la « valeur » produite par un travail et mesurable quantitativement et matériellement. En outre, l'évolution de la connaissance scientifique et technique (qui résulte en des gains de productivité) fait en sorte qu'une grande part de la « richesse » réelle ou concrète des sociétés contemporaines est produite avec une quantité de plus en plus restreinte de travail⁸⁷⁵. On peut difficilement dès lors continuer de dire que la valeur dépend du temps de travail socialement nécessaire quand celui-ci tend vers l'*infimum* compte tenu de la puissance technique accumulée des sociétés.

On entrevoit, à la lumière de ce qui précède, comment le marxisme traditionnel, comme champion du travail, a de la difficulté à critiquer le progrès, la croissance aveugle, le mode de production industriel (notamment au vu des problèmes écologiques actuels, ou des pathologies engendrées par le travail (dépressions, suicides, etc.)⁸⁷⁶. Il a tout autant de difficulté à critiquer le capitalisme d'État postlibéral ou la social-démocratie, puisqu'il voit d'un oeil positif l'existence de mécanismes de redistribution de la richesse, sa critique se limitant alors à dénoncer la disparition de l'impôt progressif ou la privatisation des services

⁸⁷⁴ *ibid.*, p. 27.

⁸⁷⁵ *ibid.*

⁸⁷⁶ *ibid.*

sociaux. Il n'est ainsi pas rare de voir des partis communistes tenir, au final, un discours social-démocrate⁸⁷⁷, qui ne remet aucunement en question les catégories fondamentales du capitalisme, un phénomène souvent expliqué en termes de dé-radicalisation ou d'opportunisme tactique, mais que M. Postone explique en montrant qu'il n'y a, dans la théorie marxiste orthodoxe, rien qui soit critique de l'existence du travail comme forme de médiation sociale et de production de la richesse-devenue-valeur.

C'est pourquoi, selon M. Postone, « il n'est plus convaincant de proclamer que le socialisme représente la réponse au problème du capitalisme quand ce que l'on entend par là n'est que l'introduction de la planification centralisée et de la propriété d'État »⁸⁷⁸. C'est parce que l'interprétation classique n'offre pas une théorie satisfaisante de ce qu'est « l'essence du capitalisme »⁸⁷⁹, de son esprit ou de sa logique, pourrait-on ajouter. Aussi M. Postone estime-t-il qu'il faut « reconstruire une théorie critique de la société moderne »⁸⁸⁰, se fondant, entre autres, sur une relecture des *Grundrisse*. Suivant les interprétations Lukácsiennes et francfortoises⁸⁸¹ de Marx, M. Postone ne s'engage pas à élaborer une théorie économique de la production matérielle ou de la lutte des classes, mais plutôt une « théorie de la constitution historique de formes déterminées réifiées d'objectivité et de subjectivité sociales »⁸⁸². À partir de la critique de l'économie politique de Marx, M. Postone propose aussi de réfléchir sur les médiations sociales qui rendent possible le rapport capitaliste et sa critique, afin d'en arriver à une nouvelle théorie critique.

⁸⁷⁷ Selon Postone, l'État-providence a été rendu possible non pas à cause d'une victoire des mouvements politiques voulant civiliser l'économie, mais par une conjoncture passagère dans l'économie mondiale, laquelle s'est inversée dans les années 1970-1980, annonçant le « décès » du keynésianisme. Voir Postone, ttds, *op. cit.*, p. 30. Que l'on adhère ou non à cette interprétation qui minimise l'apport des groupes sociaux et du réformisme social-démocratique, on est forcé de concéder que le keynésianisme se porte assez mal dans la conjoncture actuelle, hormis lorsqu'il s'agit de socialiser les coûts de la relance du jeu financier au moyens de fonds publics, tout en imposant des programmes d'austérité aux populations, ce qui entraîne contestation et répression comme le montre particulièrement bien l'exemple de la Grèce.

⁸⁷⁸ Postone, ttds, *op. cit.*, p. 31.

⁸⁷⁹ *ibid.*

⁸⁸⁰ *ibid.*, p. 32.

⁸⁸¹ Postone souligne tout de même que Lukács et l'École de Francfort sont restés attachés à une conception transhistorique du travail. *ibid.*, p. 34.

⁸⁸² *ibid.*, p. 33.

8.5 Vers une nouvelle théorie critique

La première étape d'une telle théorie consiste en la remise en question du caractère « productiviste » du marxisme orthodoxe, qui valorise le travail, la technique industrielle, la croissance aveugle, etc.⁸⁸³. Si le travail industriel fait partie du problème, il faut donc admettre que le prolétariat n'est pas le sujet de l'émancipation ou de la négation, mais plutôt une forme d'identité, qui se trouve déterminée par la médiation de la valeur, qui en fait l'autre du maître capitaliste. La classe ouvrière ne doit donc pas être libérée, elle doit être abolie en tant qu'elle fait « partie intégrante du capitalisme »⁸⁸⁴. Le déplacement du faisceau de l'analyse vers la médiation de l'activité sociale par le travail et la forme-valeur conduit à privilégier une « analyse catégorielle »⁸⁸⁵ du capitalisme aux dépens d'une recension des forces subjectives qui s'affrontent dans la guerre de classes.

Cette critique ne peut évidemment pas reposer sur une dénonciation des entraves qui règlent la distribution de la valeur, mais tient plutôt en une remise en question de la forme que prend la production dans le capitalisme, et la façon qu'on a d'y mesurer la richesse comme valeur abstraite. Valeur, travail abstrait, marchandise, capital : voilà autant de catégories spécifiques au capitalisme que Marx considère comme des « formes d'existences [*Daseinsformen*], des déterminations existentielles [*Existenzbestimmungen*] de cette société déterminée »⁸⁸⁶.

De même, la forme sociale capitaliste, comprise comme totalité ou forme de vie, apparaît animée par une logique immanente de développement qui lui est propre. En effet, s'il y a selon l'interprétation de M. Postone une « logique » de l'histoire, celle-ci n'existe que dans le capitalisme. En effet, le capitalisme impose le *telos* d'une croissance illimitée et aveugle de la valeur abstraite à toute la société, et appelle en conséquence au développement

⁸⁸³ *ibid.*, p. 35.

⁸⁸⁴ *ibid.*

⁸⁸⁵ *ibid.*

⁸⁸⁶ *ibid.*, p. 36.

illimité des « forces productives » en tant que fondement de cette accumulation effrénée. Selon M. Postone, il n'y a donc pas chez Marx de philosophie de l'histoire transhistorique, mais bien plutôt une identification du telos imposé par la forme sociale spécifique au capitalisme⁸⁸⁷. C'est donc dire que pour le Marx de M. Postone, la dialectique hégélienne est sociologisée et réservée historiquement au capitalisme : au-delà de cette forme sociale, il n'y a plus de telos historique. Si la Logique hégélienne est vraie, donc, ce n'est qu'à l'intérieur de la forme sociale capitaliste, dont elle est l'expression inconsciente⁸⁸⁸. Selon le Marx postonien, la marchandise et la valeur abstraite transcendent la société et organisent l'ensemble de l'activité humaine suivant leur logique propre ; on peut donc les voir comme un *ersatz* de l'esprit absolu hégélien, qui subordonne toute activité et réflexivité particulières à sa médiation totalisante : la valeur marchande comme substance-Sujet en lieu et place du *Geist*⁸⁸⁹.

Comme « forme déterminée de pratique sociale »⁸⁹⁰, la valeur est ce « noyau »⁸⁹¹ qui, au sein du capitalisme, structure le social, la culture, l'économie, le rapport à l'histoire, la subjectivité et son rapport à l'objectivité⁸⁹². Cette forme, cela dit, crée les conditions objectives de son propre dépassement. En effet, l'accroissement de la valeur, c'est-à-dire du

⁸⁸⁷ *ibid.* On peut dire que cela pose problème d'un point de vue hégélien, puisqu'on n'explique pas ici les processus de contradictions déterminées qui provoquent le changement d'une forme sociale-historique à une autre. M. Postone, pourrait-on dire, tend à réserver l'existence d'une dialectique historique au capitalisme. Nous ne discuterons pas plus avant cette question, puisque ce qui nous intéresse chez M. Postone est sa sensibilité à la question des formes et médiations sociales.

⁸⁸⁸ « La logique de Hegel constitue maintenant aux yeux de Marx la représentation involontairement correcte d'une *réalité qui est fausse*. Elle lui paraît la conscience philosophique – de la victoire définitive de la forme marchandise à l'intérieur de la réalité sociale ». Jappe, les aventures, *ibid.*, p. 189. Mais alors, il faut poser ces questions : quelle est alors la position de M. Postone sur le problème de la genèse de la modernité, sur la nécessité des liens qui unissent les étants ? On ne le sait guère. Y a-t-il une place pour une théorie du respect des formes dans leur nécessité ? M. Postone se contente de montrer que la marchandise a sa forme logique propre et que cette forme usurpe le lieu du *Geist*, mais il délaisse ensuite la question de l'ontologie et des origines vide. Nous verrons, avec Michel Freitag, que l'on peut aller plus loin sur cette question sans pour autant en revenir à une interprétation théologique ou téléologique de Hegel.

⁸⁸⁹ Postone, ttds, *op. cit.*, p. 117.

⁸⁹⁰ *ibid.*, p. 37.

⁸⁹¹ *ibid.*

⁸⁹² Ce n'est donc pas une catégorie purement économique que la valeur, ni une théorie purement économique que l'analyse de Marx, puisqu'elle analyse la perte de richesse de la concrétude comme symptôme du réductionnisme capitaliste.

temps de travail, développe et instrumentalise un immense potentiel scientifique et technique qui pourrait être utilisé, dans une société postcapitaliste, pour produire des valeurs d'usage, de la « richesse réelle » dont la valeur ne serait plus mesurée à l'aune du temps de travail social moyen. Alors, il n'y aurait plus échange de force-de-travail-marchandise contre salaire, puis contre d'autres marchandises : le dépassement du capitalisme « entraîne le dépassement du travail concret effectué par le prolétariat »⁸⁹³. C'est donc dire que le dépassement de la forme-valeur suppose le dépassement du travail lui-même, notamment au moyen de l'automation : la production de survaleur est remplacée par un usage réfléchi de la connaissance collective (le « general intellect ») accumulée social-historiquement, et mise au service de la production de valeurs d'usage.

Sous le capitalisme, ce potentiel est utilisé pour accroître la valeur abstraite, prenant la forme d'une puissance extérieure qui « opprime les hommes et tend à la destruction de la nature »⁸⁹⁴. En s'intercalant entre eux, elle crée l'opposition abstraite de l'individu, de la société et de la nature. Lorsqu'elle est dépassée, ce n'est pas le prolétaire qui se réapproprie immédiatement son travail, mais la communauté humaine qui se réapproprie la somme du « procès de constitution historique de la puissance sociale »⁸⁹⁵, non pas une « essence ayant existé antérieurement, mais l'appropriation de ce qui s'est constitué sous une forme aliénée »⁸⁹⁶. Ce mouvement reproduit celui de la recollection chez Hegel : l'humanité comme sujet reprend possession des stades antérieurs d'industrie, mais les formes aliénées sont dépassées ; s'ouvre alors la possibilité d'assigner des finalités et une signification à la production qui soit respectueuse d'un certain sens du passé, lequel se cristallise dans la valeur d'usage assignée aux choses. Ce n'est qu'à ce moment qu'est rendue possible une

⁸⁹³ *ibid.*, p. 51. Encore une fois, M. Postone dit procéder à une critique du mode de production industriel, mais mise paradoxalement lui-même sur l'automation et sur le développement de l'appareil technoscientifique de production pour réduire le travail humain. Il semble, pour ma part, qu'une critique de la technique, une réflexion sur la décroissance, une revalorisation de l'activité sociale auprès de la nature sont autant de pistes à explorer, et qu'on ne peut simplement en rester à attendre de l'évolution des gains de productivité qu'elle crée les conditions objectives du dépassement du travail.

⁸⁹⁴ *ibid.*, p. 54.

⁸⁹⁵ *ibid.*, p. 55.

⁸⁹⁶ *ibid.*, p. 57.

activité sociale respectueuse des formes, et où le travail ne signifie pas la fragmentation de la vie et le mépris du monde.

Cette possibilité apparaît parce qu'il y a une contradiction interne au capitalisme, qui ne tient pas au seul développement quantitatif des forces productives, mais au fait que le capital pose le temps de travail socialement nécessaire comme mesure de la valeur des choses, tout en s'efforçant en même temps de le réduire à un minimum pour économiser sur les salaires. Le résultat est fatal : il crée donc de plus en plus de travail « superflu »⁸⁹⁷. Le temps de travail pourrait donc être réduit sensiblement, mais cela n'arrive pas. Il y a ainsi une contradiction « entre le type de travail social que les hommes accomplissent sous le capitalisme et le type de travail qu'ils accompliraient si la valeur était abolie »⁸⁹⁸. Les hommes pourraient alors se saisir du potentiel productif et le soustraire à la « logique historique intrinsèque et au mode de production industriel qui sont caractéristiques de la formation sociale capitaliste. »⁸⁹⁹.

Contrairement au marxisme traditionnel, l'interprétation postonienne de Marx ne pense pas l'émancipation comme dépassement de la forme médiatisée vers une forme immédiate ou naturelle, où le travail pourrait « réaliser directement son caractère social »⁹⁰⁰ (comme par exemple chez M. Henry, où la puissance est immédiatement sociale). C'est au sein du capitalisme que le travail est immédiatement social, quoique sous une forme aliénée, puisqu'il agit comme « activité socialement médiatisante »⁹⁰¹, reliant les individus isolés au reste de la société. Marx ne veut pas abolir l'existence de la médiation, il en dénonce plutôt le caractère aliéné est fétichiste, dans l'espoir qu'advienne une forme de société où la médiation puisse faire l'objet d'un rapport réfléchi ou responsable et non fétichisé ou réifié :

La critique de Marx est une critique de la nature de la médiation sociale sous le capitalisme, et non une critique du fait que les rapports sociaux sont médiatisés. L'interdépendance sociale est toujours médiatisée (une interdépendance non

⁸⁹⁷ *ibid.*, p. 59.

⁸⁹⁸ *ibid.*, p. 61.

⁸⁹⁹ *ibid.*

⁹⁰⁰ *ibid.*, p. 79.

⁹⁰¹ *ibid.*, p. 80.

médiatisée est une contradiction dans les termes). [...] L'analyse de Marx est une critique des rapports sociaux médiatisés par le travail faite du point de vue de la possibilité historiquement émergente d'autres médiations politiques et sociales. À ce titre, elle est une théorie critique des formes de médiation, et non une critique de la médiation faite au nom de l'immédiateté⁹⁰².

Selon M. Postone, donc, il ne s'agit pas d'opposer l'immédiateté à l'existence de la médiation, mais d'opposer à la « mauvaise » médiation fétichisée capitaliste l'existence d'autres formes de médiations. C'est la nature de la médiation qui fait problème, et non la médiation elle-même. L'histoire, c'est-à-dire le développement de capacités permettant la réduction dramatique du temps de travail, rend possible l'émergence d'une société où l'exploitation et la forme-valeur seraient remplacées par l'assignation de finalités sensées à la production. À l'inverse, penser le socialisme comme élimination de toute médiation conduit à une « conception du socialisme qui est fondamentalement apolitique »⁹⁰³.

8.6 Marx contre la totalité économique

Suivant cette lecture, on peut difficilement faire de Marx un économiste ou un ricardien, puisque son approche critique rejette formellement la forme de médiation economiciste qui caractérise le capitalisme au nom d'une forme de médiation qui remplace l'assignation des fins par la valeur d'échange abstraite par une forme politique guidée par un souci pour la dignité humaine, la qualité (valeur d'usage) et la satisfaction des besoins. Au contraire, Ricardo, comme toute l'économie politique, transhistoricise le travail, plutôt que de l'analyser comme une forme de valorisation de la richesse spécifique au capitalisme. La théorie de la valeur-travail de Marx, selon M. Postone, est au contraire une critique de la théorie de la valeur propre à l'économie politique au nom d'autres modalités d'attribution de la « valeur » normative des choses (hélas, ces valeurs ne sont jamais pleinement développées chez Marx).

⁹⁰² *ibid.*, p. 81.

⁹⁰³ *ibid.*

M. Postone spécifie également que Marx ne s'intéresse pas au rapport qui donne plus ou moins d'autonomie à l'État vis-à-vis l'économie ou à l'économie vis-à-vis l'État. C'est plutôt la nature de la forme de médiation sociale qui le préoccupe et qui se subsume à la fois l'État et l'activité sociale de production ou de métabolisation dite économique. La critique du fétichisme ne vise pas à exhiber au grand jour la « vraie théorie de la valeur », elle est plutôt à la fois critique de la forme ET de son contenu, au sens où la critique du fétiche emporte avec elle l'idée même de valeur abstraite⁹⁰⁴. Marx lui-même n'argumente donc pas du point de vue de l'économie politique mais articule une critique négative⁹⁰⁵ de ce cadre catégoriel en tant qu'il reconduit conceptuellement les catégories ou abstractions réelles qui médiatisent les rapports sociaux sous le capitalisme. C'est le « marxisme ricardien »⁹⁰⁶ ou vulgaire qui s'en tient à la remise en question de la distribution ou de la domination de groupes sociaux sans remettre en question les médiations qui structurent l'activité sociale de production.

Marx, lui, serait selon M. Postone avant tout intéressé par une analyse sociologique de la forme de médiation sociale qui conduit à un certain mécanisme de valorisation normative-expressive aveugle. M. Postone appelle « théorie de la constitution sociale »⁹⁰⁷ l'approche qui s'intéresse aux formes de médiation qui structurent les rapports sociaux. Selon lui, cette « théorie des formes historiquement spécifiques de médiation sociale » offre, pour la théorie critique, « un point de départ plus satisfaisant que le tournant de Habermas vers une théorie évolutive transhistorique »⁹⁰⁸. Marx serait donc essentiellement un penseur du capital comme forme historique de médiation des rapports sociaux. Convenons que cette lecture apparaît beaucoup plus cohérente sociologiquement que les interprétations individualistes ou immanentistes que nous avons vues jusqu'ici.

⁹⁰⁴ *ibid.*, p. 100.

⁹⁰⁵ On verra plus loin que c'est précisément cette limitation de la critique au moment négatif qui permet à l'oeuvre de Marx d'être lue comme étant hostile à toute forme de médiation sociale.

⁹⁰⁶ *ibid.*, p. 110.

⁹⁰⁷ *ibid.*, p. 107.

⁹⁰⁸ *ibid.*, p. 122.

Selon moi, là où le bât blesse, cependant, c'est lorsque M. Postone en vient à dire, tout comme il le faisait pour la dialectique et la logique, que la totalité elle-même est une catégorie spécifique à la forme de médiation capitaliste :

Dans l'analyse de Marx, la totalité sociale est un trait essentiel de la formation sociale capitaliste et une expression de l'aliénation. Pour Marx, la formation sociale capitaliste est unique en ceci qu'elle est constituée par une « substance » sociale qualitativement homogène ; ce qui fait qu'elle existe en tant que totalité sociale. D'autres formations sociales ne sont pas autant totalisées : leurs rapports sociaux fondamentaux ne sont pas qualitativement homogènes. Ils ne peuvent pas être saisis par le concept de « substance », ne peuvent pas être déployés à partir d'un unique principe structurant et n'affichent aucune logique historique nécessaire, immanente⁹⁰⁹.

D'après M. Postone, il ne faut pas réaliser la totalité, mais l'abolir⁹¹⁰. Le socialisme, alors, n'est pas la « fin de l'histoire », mais son « commencement »⁹¹¹. M. Postone continue cependant de soutenir que le dépassement du capitalisme est « dépassement d'une forme de médiation sociale, et non pas le dépassement de la médiation sociale en soi »⁹¹² ; il y aurait donc une médiation post-fétichiste, mais pas de totalité ? Voilà qui est pour le moins confondant. M. Postone poursuit : la totalité n'est pas ce que le capitalisme empêche d'advenir. Au contraire, toute « forme institutionnellement totalisante de politique est seulement une expression de la coordination politique du capital en tant que totalité »⁹¹³. À l'inverse, après le capitalisme, des « formes non totalisantes [...] de coordination et de régulation politiques de la société »⁹¹⁴ pourront apparaître. Il faut donc comprendre que la totalité, selon le point de vue attribué à Marx, n'a pas de caractère ontologique : elle est uniquement l'expression d'une forme totalisante, le capitalisme comme société du travail,

⁹⁰⁹ *ibid.*, p. 124.

⁹¹⁰ *ibid.*

⁹¹¹ *ibid.*

⁹¹² *ibid.*

⁹¹³ *ibid.*, p. 125.

⁹¹⁴ *ibid.*

qui subsume le rapport social sous la forme aliénée qu'est le principe unidimensionnel de la valeur.

M. Postone ne se range cependant pas ici du côté de la théorie critique de Francfort puisqu'il considère que celle-ci a développé une conception pessimiste, unidimensionnelle et non-contradictoire de la totalité capitaliste. L'auteur voit au contraire la persistance d'une contradiction au coeur du capitalisme, au sein même de la production, entre valeur abstraite et richesse réelle, entre travail abstrait et travail concret, une forme de domination édifiée en *a priori* social qui n'est pas constitué par la lutte des classes, les rapports de propriété ou de distribution, mais bien plutôt, leur est antérieur.

La source de la contradiction tient essentiellement dans le caractère dual de la marchandise. En tant que valeur d'usage, celle-ci est le produit du travail concret. Mais en tant que valeur, elle est « l'objectivation du travail humain abstrait »⁹¹⁵. Pour Marx, le concept de valeur précède logiquement celui de capitalisme, c'est-à-dire que la forme sociale capitaliste ne doit pas être comprise comme une addition de marchandises, mais bien plutôt comme la réalisation d'un concept logique. Ce qui se produit historiquement n'est donc pas logiquement premier. Il ne s'agit pas de dire que le développement du capitalisme s'avérerait mécaniquement nécessaire. Il s'agit plutôt, comme le ferait Hegel, de découvrir comme « rétrospectivement apparente »⁹¹⁶ une logique induite par le déploiement des catégories fondatrices du capitalisme. Le capitalisme, comme forme de pratique sociale, n'est donc pas une construction progressive à partir « d'en bas », mais le plein déploiement d'un principe logique catégoriel opérant *a priori* mais dont on peut prendre conscience *a posteriori*⁹¹⁷.

⁹¹⁵ *ibid.*, p. 191-192.

⁹¹⁶ *ibid.*, p. 194.

⁹¹⁷ *ibid.*

8.7 La logique d'un monde, celui de la marchandise

À la différence de Hegel, qui commence sa logique à partir de l'indifférencié, d'où surgissent l'Être et le Néant comme des opposés, Marx commence les *Grundrisse* à partir de la catégorie de production, qui engendre son opposé : la consommation⁹¹⁸. Dans la conclusion de cet ouvrage inachevé, cependant, Marx indique qu'il aurait dû commencer par la « marchandise » en tant que porteuse de valeur (c'est ce qu'il fera dans *Le Capital*). Ici, la marchandise désigne « une forme « objective » historiquement spécifique, de rapports sociaux, une forme structurante et structurée de pratique sociale [...] d'interdépendance sociale »⁹¹⁹. La « forme double » ou « unité non-identique »⁹²⁰ qu'est la marchandise est le point de départ de la dialectique historiquement spécifique à la forme sociale capitaliste : la dialectique n'est fondée ni métaphysiquement dans l'Être, ni dans l'Être social⁹²¹, elle est plutôt sociologisée, comme dialectique de son objet, soit la société concrète en tant qu'elle est structurée par des abstractions réelles, agissantes. En tant que forme double, la marchandise se scinde en valeur d'usage (objet, substance) et en forme phénoménale (argent). L'existence de l'argent, qui fonctionne apparemment à la manière d'une convention, masque le fait que le fétichisme marchand agit comme médiation sociale objective des rapports sociaux au moyen du travail abstrait, comme échange de marchandises, comme dialectique d'objets entre eux (incluant les objets que sont les travailleurs) : « le caractère médiatisé-par-l'objet des rapports sociaux sous le capitalisme est

⁹¹⁸ *ibid.*, p. 208.

⁹¹⁹ *ibid.*

⁹²⁰ *ibid.*

⁹²¹ *ibid.*, p. 209. Cette opposition entre métaphysique et dialectique du réel ne tient pas si l'on considère que chez Hegel, la dialectique ne se tient pas « derrière » ou au-delà de son processus de déploiement incarné, mais qu'elle est à chaque fois présente comme réalité concrète et contradictoire en devenir. La « dialectique du réel » hégélienne n'est pas « idéaliste » et on peut difficilement lui opposer une dialectique-du-réel immanentiste ou matérialiste sans sortir de la dialectique, puisque chaque forme sociale est constituée par des formes de médiations idéelles. On peut donc tout à fait pratiquer une lecture « non-métaphysique » de Hegel, et ainsi redécouvrir chez lui cette dialectique du réel ou du concret que M. Postone présente comme une découverte marxienne.

donc exprimé et voilé par sa forme manifeste qu'est la médiation extériorisée (l'argent) entre les objets »⁹²².

Les rapports sociaux concrets continuent bien sûr d'exister, mais ils sont subordonnés à un « nouveau niveau d'interrelation sociale »⁹²³ qui se les subsume. À la différence de rapports gouvernés par des finalités ou des significations manifestes, la société du travail abstrait construit une forme de rapport intersubjectif purement formel où la fonction objectivante du travail se trouve dépouillée de tout contenu, de telle sorte qu'elle devient alors sa propre fin. C'est pourquoi la seule finalité devient l'optimisation de cette fonction : d'où la croissance infinie de la valeur abstraite vide. On pourrait dire que le travail et la valeur abstraite sont tout ce qu'il reste de l'objectivation sociale une fois que l'on a supprimé tout son contenu normatif. La valeur est un esprit objectif sans esprit, où le travail « se médiatise lui-même, [...] se fonde lui-même (socialement) et possède les attributs de la « substance » »⁹²⁴ ou du « Sujet absolu »⁹²⁵.

Le processus de la valorisation capitaliste est ainsi l'équivalent formel de la dialectique de l'esprit hégélien ; mais elle le simule, au sens où elle est pure opérationnalité, sans égard au sens qui dicterait la finalité de l'opération. Mais M. Postone n'en appelle pas cependant à découvrir une véritable essence des rapports sociaux par-delà la fausse substance qu'est la valeur ; il va même jusqu'à affirmer que « ce qui paraît ontologique est en réalité historiquement spécifique au capitalisme »⁹²⁶, c'est-à-dire que le capitalisme est la seule société qui ait une « essence » fixe. Le dépassement du capitalisme suppose pour lui le dépassement de l'idée de substance ou d'essence de l'homme ; il s'agit principalement

⁹²² *ibid.*, p. 251

⁹²³ *ibid.*, p. 229

⁹²⁴ *ibid.*, p. 233

⁹²⁵ *ibid.*, p. 234

⁹²⁶ *ibid.*, p. 248

d'adopter une attitude réflexive prenant pour objet notre faire accumulé comme tout social⁹²⁷.

Selon M. Postone, cette interprétation de Marx permet de « s'appropriier et d'appliquer plus adéquatement la pensée de Hegel à la société »⁹²⁸. Elle permet de montrer comment, dans le capitalisme, l'objectivation est nécessairement aliénation, puisque « ce que le travail objective, ce sont les rapports sociaux »⁹²⁹, mais en même temps qu'il y a possibilité de dépasser cette forme de médiation et d'imaginer une société où les rapports sociaux seraient redevenus sujets de leur objectivation en lieu et place du grand sujet automate du processus de valorisation, c'est-à-dire où « les hommes contrôlèrent ce qu'ils ont constitué socialement sous une forme aliénée »⁹³⁰.

8.8 L'universel abstrait comme forme phénoménale de la substance-valeur

La société de la marchandise produit l'individu délié⁹³¹, apparemment libre, mais qui se trouve dominé par quantité de lois contraignantes abstraites, c'est-à-dire soumis à l'universel abstrait libéral-capitaliste. Tout comme la marchandise, l'individu possède un double caractère, il est citoyen et bourgeois, sujet politique et sujet concurrentiel de la société civile⁹³². La société bourgeoise est divisée entre un idéal d'égalité porté par les sujets et une

⁹²⁷ *ibid.*, p. 247. Je ne vois pas bien ici ce que cela a de différent de la conception de l'esprit absolu de Hegel tel qu'interprétée par Terry Pinkard : l'avènement d'un sujet capable d'exercer une réflexivité en commun sur les conditions de possibilité de l'être-advenu dans la durée qui forme son substrat.

⁹²⁸ *ibid.*, p. 239.

⁹²⁹ *ibid.*, p. 238.

⁹³⁰ *ibid.*, p. 242.

⁹³¹ Marx, explique M. Postone, ne se limite pas à la critique de la déliaison ou de la décontextualisation du sujet, il cherche à rendre compte de la déliaison apparente comme « caractéristique du contexte déterminé de la société capitaliste ». Postone, ttds, *op. cit.*, p. 329. C'est donc dire que la critique du sujet délié ou de l'imaginaire libéral, doit elle-même être contextualisée ou sociologisée en tant que ses objets sont eux-mêmes des produits de la totalité médiatisée par la valeur abstraite.

⁹³² Postone, ttds, *op. cit.*, p. 244.

forme sociale objective qui dépossède les sujets de la capacité d'assigner des fins réfléchies à leur travail en soumettant celui-ci à l'empire de la valeur abstraite, division qui se reproduit comme clivage société civile/État, économie/société. C'est pourquoi, selon M. Postone, la critique de Marx n'appelle pas à réaliser les idéaux bourgeois, ni à abolir l'universalité en soi : il s'agit plutôt de dépasser « l'universalité homogène-abstraite de la société existante »⁹³³ pour aller vers « une autre forme d'universalisme [...] qui ne se fonde pas sur l'abstraction de toute spécificité concrète »⁹³⁴. C'est, dit M. Postone, un peu ce que cherchent à faire les nouveaux mouvements sociaux, même si, pourrait-on ajouter, ces revendications prennent pour le moment souvent la forme d'une défense éclatée du particulier contre l'universel.

Selon M. Postone, le capitalisme est caractérisé par la domination d'une forme universelle abstraite, la marchandise, qui s'institue en niant les significations⁹³⁵ (le sens, pourrait-on dire) qui avaient cours dans les formes sociales antérieures. Si « l'objectivité est la signification non ouvertement sociale qui surgit historiquement lorsque l'activité sociale objectivante se détermine elle-même de manière réflexive »⁹³⁶, on peut dire que le capitalisme est une façon de ne pas assumer historiquement l'héritage de cette signification, que l'on refuse alors de rendre ouvertement sociale et que l'on soustrait à nouveau à l'auto-institution réflexive en la réduisant à néant au profit d'une formalisation autoréférentielle de la vie sociale centrée autour d'une instrumentalisation de l'activité objectivante ne visant que sa propre efficience. À l'inverse, selon M. Postone :

Dans une société émancipée, le dépassement de la contrainte sociale non consciente entraînerait la "libération" du travail sécularisé de son rôle de médiation sociale. Les hommes disposeraient du travail et de ses produits librement tant par rapport aux limites sociales traditionnelles que par rapport aux contraintes sociales objectives aliénées. D'un autre côté, le travail, quoique séculier, retrouverait une signification – non pas en conséquence de la tradition non consciente, mais du fait de son importante

⁹³³ *ibid.*, p. 245.

⁹³⁴ *ibid.*

⁹³⁵ *ibid.*, p. 257.

⁹³⁶ *ibid.*

sociale reconnue ainsi que de la satisfaction réelle et du sens qu'il procurerait aux individus⁹³⁷.

La marchandise, dit M. Postone, désenchanté le monde, elle désacralise l'activité sociale et chosifie la nature⁹³⁸. L'avènement de la forme-marchandise n'est pas étranger au fait que la pensée scientifique des sociétés modernes capitalistes soit passée d'un intérêt pour la qualité et la valeur d'usage⁹³⁹, pour le quoi et le pourquoi des choses, à un intérêt strictement quantitatif⁹⁴⁰, marqué par la « neutralité axiologique ». Contrairement à ce que prétend l'École de Francfort, le travail n'a pas, selon M. Postone, une nature instrumentale : il n'est instrumental que sous le capitalisme, dans la mesure où il est appelé à médiatiser lui-même l'ensemble du rapport social tout en niant toute médiation par des significations ou des finalités traditionnelles ou réflexives, lesquelles sont interdites par l'opérationnalisme formel⁹⁴¹. Le travail se trouve par là « sécularisé »⁹⁴², c'est-à-dire « privé de sens »⁹⁴³, il devient un moyen au service du « but purement quantitatif »⁹⁴⁴ qu'est la production de survalueur⁹⁴⁵. La production n'est plus au service d'une fin, mais un « moyen d'un moyen »⁹⁴⁶ : l'expansion sans fin de la valeur.

Cette équivalence générale de tout dans la valeur abstraite a son pendant phénoménal dans l'avènement d'un relativisme généralisé où toutes les conceptions du Bien, à prétention substantielle, qui chercheraient à s'imposer comme finalités normatives de la pratique

⁹³⁷ *ibid.*, p. 259. Il faut se demander ici quelle signification est possible sans un rapport, même critique à la tradition.

⁹³⁸ *ibid.*, p. 260.

⁹³⁹ Alfred Sohn-Rethel, *La pensée marchandise*, Broissieux, Éditions du croquant, 2010.

⁹⁴⁰ Postone, *ttds, op. cit.*, p. 266.

⁹⁴¹ *ibid.*, p. 268.

⁹⁴² *ibid.*

⁹⁴³ *ibid.*

⁹⁴⁴ *ibid.*, p. 269.

⁹⁴⁵ C'est ainsi que Jean-Pierre Lefebvre traduit ce qu'on appelait anciennement *plus-value*.

⁹⁴⁶ *ibid.*, p. 270.

sociale, sont dénoncées comme autant de tentatives autoritaires d'en revenir à un état moins démocratique que ce que permet le relativisme:

Pourtant la « bataille des dieux » [...] qui règne effectivement sur les buts substantiels revêt l'apparence d'un pur relativisme –le relativisme qui empêche de juger sur une base substantielle les mérites d'un but de production par rapport à un autre découle du fait que, dans la société déterminée par le capital, *tous* les produits incorporent le même but de production sous-jacent : la valeur. Or ce but réel n'est pas lui-même substantiel ; d'où l'apparence d'un pur relativisme⁹⁴⁷.

C'est donc dire que, dans la société de la forme-marchandise, il règne fatalement une pensée-marchandise, bien décrite par J.-C. Michéa⁹⁴⁸, où toute conception substantielle de la vie bonne entre en conflit avec la prétention de la société à s'ériger sur une activité commune dépourvue de toute finalité autre que l'accroissement des moyens d'augmentation de la puissance individuelle et collective – prétention, puisque si la puissance collective de production se trouve augmentée, on ne peut guère dire, sauf pour une minorité de membres de *l'overclass*, que l'emprise des gens sur leur vie se trouve augmentée. Prétention, également, puisqu'il y a, malgré les dénégations de ceux qui parlent d'une société post-idéologique, une finalité transcendante qui est mise-en-partage : l'accroissement infini de la valeur abstraite, dans le plus parfait mépris de la qualité de la vie sociale et naturelle. C'est donc dire que la société n'est pas complètement désenchantée : elle est gouvernée par la contrainte à la croissance.

Puisque l'opération d'augmentation autoréférentielle de la forme-marchandise ne s'appuie que sur un formalisme et donc sur aucune finalité substantielle, puisque sa substance est d'être médiation de la vie sociale par une activité sans finalité objective autre que sa propre automédiatisation, le capitalisme se présente sous l'apparence d'une société « cool » qui ne prétend pas fonder la vie sur un corps de valeurs normatives contraignantes : sa substance est d'avoir un but non-substantiel et elle fait ainsi paraître bien ennuyeuses toutes les formes sociales antérieures, ou celles à venir, qui avaient ou pourraient avoir pour caractéristique de s'organiser sur la base d'un esprit objectif, d'un corpus de finalités.

⁹⁴⁷ *ibid.*, p. 271.

⁹⁴⁸ Voir Michéa, *l'empire du moindre mal*, *op. cit.*

L'imaginaire relativiste-multiculturaliste⁹⁴⁹ de la société libérale-capitaliste exige très peu des sujets au plan éthique et reconnaît toute pratique du moment qu'elle peut se traduire en accroissement de la valeur. Dans cette culture du travail sans phrases, la production n'a pas pour but la consommation qualitative, mais son propre accroissement⁹⁵⁰. De même, la consommation n'a pour but que l'accroissement du travail et de la production. Il ne s'agit pas de dire, comme H. Marcuse, que la société est maintenant unidimensionnelle : elle est contradictoire précisément parce qu'elle conserve le travail concret et la structure du moment d'objectivation, mais en les passant au tamis d'une éthique formelle-instrumentale qui ne demande rien de plus aux sujets que d'entreprendre, de performer et de valoriser. Il y a donc contradiction entre l'existence d'une réalité d'interdépendance sociale concrète et la forme de médiation abstraite qui prétend soustraire la pratique sociale à l'éthique des fins et doit pour ce faire mettre en équivalence toutes les finalités « exigeantes », auxquelles elle oppose la prétendue paresse éthique de son formalisme (même si l'on sait qu'il y a, dans l'injonction de la performance, une « morale » des moyens qui entraîne son propre lot de pathologies sociales et individuelles).

8.9 La critique d'Habermas

La pratique, en tant « qu'activité socialement constituante »⁹⁵¹, constitue des formes de médiations sociales objectives qui déterminent en retour la forme de la subjectivité et de son rapport avec le reste du monde. La pratique ne désigne pas uniquement chez M. Postone le travail concret, mais également son caractère socialement médiatisant dans la forme capitaliste, où le capital qui se fait à la fois sujet et objet, « sujet-objet identique »⁹⁵². La connaissance, la pratique, les normes qui assignent les finalités à l'action sont conditionnées

⁹⁴⁹ Voir Slavoj Žižek, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats, 2007, 157 p.

⁹⁵⁰ Postone, ttds, *op. cit.*, p. 273.

⁹⁵¹ *ibid.*, p. 325.

⁹⁵² *ibid.*

par cette médiation : c'est la forme des rapports sociaux qui détermine tout, y compris la forme que prendra le travail⁹⁵³.

On ne peut donc pas concevoir selon M. Postone la désaliénation comme le retour à un sujet préexistant, comme une réappropriation de ce dont on a été dépossédé : le capitalisme n'est pas une « inversion qui mystifie ce qui existe déjà »⁹⁵⁴, comme le prétendent les approches qui font de la médiation le détour illusoire qui « arrache » la puissance aux sujets, ainsi qu'on l'a vu chez les interprètes spinozistes de Marx. L'approche de M. Postone considère plutôt que le capital est le Sujet autofondé d'un processus de constitution de la puissance qui empêche toujours déjà les hommes d'être les sujets de leur propre action⁹⁵⁵. Le capital est sujet à la place de l'humanité, il lui impose une contrainte objective qui prétend réguler l'activité sociale en dehors de toute normativité significative et ainsi la délivrer de la nécessité de porter des jugements normatifs.

Pour utiliser les catégories habermassiennes, le capitalisme fait la « synthèse par le travail »⁹⁵⁶ (abstrait) des rapports sociaux, empêchant qu'il y ait des activités sociales médiatisées par une « synthèse par l'interaction »⁹⁵⁷, c'est-à-dire par la mise en débat rationnelle et réflexive des fins. Cela dit, M. Postone reproche à J. Habermas (comme à M. Horkheimer) de considérer que ce problème est le résultat du caractère instrumental de la raison et du travail, conçu en termes transhistoriques, alors qu'il l'attribue pour sa part à une forme de médiation social-historique spécifique au capitalisme, laquelle est contradictoire et peut être dépassée. Le « système de signification », la « connexion de symboles » n'est pas distincte du « système du travail social »⁹⁵⁸ : chaque forme de médiation social-historique a sa façon d'organiser l'activité sociale. Mais le propre de la société marchande est d'élever

⁹⁵³ *ibid.*, p. 326.

⁹⁵⁴ *ibid.*, p. 330.

⁹⁵⁵ *ibid.*, p. 331.

⁹⁵⁶ *ibid.*, p. 340.

⁹⁵⁷ *ibid.*

⁹⁵⁸ *ibid.*, p. 355.

l'opérationnalité formelle au niveau du symbolique ou encore d'abaisser la question des fins au niveau de la question des moyens, ce qui revient au même.

Parce qu'il considère que la domination est le produit du développement technologico-instrumental, J. Habermas a de la difficulté, selon M. Postone, à expliquer comment l'autodétermination sociale pourrait reprendre ses droits dans une société technologiquement avancée⁹⁵⁹. C'est pourquoi il doit faire de la communication, du *ideal speech situation*, un idéal-type contrefactuel, la raison pratique ne dépassant pas chez lui le stade « d'une exhortation »⁹⁶⁰, d'une défense du potentiel de l'interaction contre la rationalité cognitive-instrumentale unidimensionnelle du travail⁹⁶¹.

La sphère habermassienne de la communication ne semble pas « structurée par une forme de médiation sociale », elle semble plutôt « autostructurante » ou « naturellement sociale »⁹⁶². Or, plutôt que d'opposer la communication intersubjective ou l'interaction symbolique (le monde vécu) au système instrumental, M. Postone estime qu'il faut comprendre la forme de la médiation capitaliste des pratiques

8.10 Vers d'autres médiations

Le dépassement de la forme de médiation sociale capitaliste ouvre la voie à une nouvelle société, une nouvelle forme de « médiation sociale non "objective" »⁹⁶³, une « autre forme de croissance et [...] un mode de production technologiquement avancé qui ne serait plus façonné par les impératifs de la valeur »⁹⁶⁴. Par médiation « non-objective », M. Postone entend une médiation dont l'objectivité n'est pas réifiée et hors d'atteinte du pouvoir

⁹⁵⁹ *ibid.*, p. 356.

⁹⁶⁰ *ibid.*

⁹⁶¹ *ibid.*, p. 364.

⁹⁶² *ibid.*, p. 383.

⁹⁶³ *ibid.*, p. 529.

⁹⁶⁴ *ibid.*

instituant, c'est-à-dire ouverte à la mise en débats dans la sphère publique⁹⁶⁵, un débat d'autant plus plausible que le temps de travail aurait été sensiblement réduit. Cela permettrait de « redonner du sens »⁹⁶⁶ à l'activité, à la vie.

Le nouvel universel serait non pas une totalité mais un « tout fait de particularités [...] un type de généralité qui n'est pas homogène »⁹⁶⁷. L'analyse de Marx, selon M. Postone, ne suppose donc pas de lutter contre tout universel, mais montre au contraire la possibilité de « constituer une autre forme dominante d'universalité »⁹⁶⁸ où l'universel et le particulier ne sont plus en opposition comme c'est le cas sous l'empire de la valeur abstraite totalisante ou de l'universel abstrait libéral-capitaliste. Le caractère vrai de l'universalité n'est pas une question de degrés (ou de quantité ou *quantum* de puissance), elle est plutôt qualitative : elle dépend du « type d'universalité »⁹⁶⁹ abstrait ou concret.

C'est pourquoi, par exemple, les luttes de reconnaissance qui appellent à *l'empowerment* au sein de l'universel abstrait en demeurent à une visée consistant à augmenter le degré de puissance des subjectivités au sein de la forme-valeur, sans remettre en question la forme d'universalité qui empêche pourtant tout rapport véritablement concret au monde : la puissance acquise est donc puissance d'exister-dans-la-valeur⁹⁷⁰ :

[L]'extension des principes universalistes de la société bourgeoise à de plus larges segments de la population (c'est-à-dire la réalisation de ces principes), extension en partie réalisée par les mouvements ouvriers, les mouvements féministes, et les mouvements des minorités luttant pour l'Égalité des droits, ne doit pas être considérée comme un développement renvoyant au-delà du capitalisme. Bien que ces

⁹⁶⁵ Mais une institution sociale, un esprit objectif peuvent-ils être dynamiques et plastiques au point de tolérer leur réinterprétation constante ? Peut-il y avoir adéquation entre instituant et institué ? La médiation ne suppose-t-elle pas le maintien d'un certain écart indépassable ?

⁹⁶⁶ Postone, ttds, *op. cit.*, p. 533.

⁹⁶⁷ Les hégéliens qui pensaient encore que la totalité incluait le particulier seront ici déroutés. Il semblerait selon M. Postone que la totalité soit unidimensionnelle, alors que le « tout avec des particuliers » ne soit pas une totalité. Mais ne peut-on dire que la totalité comme universel abstrait est la représentation idéologique et tronquée de la totalité comme universel concret ? Chez Hegel, en tout cas, la totalité ne s'oppose pas à la reconnaissance du particulier, bien au contraire, chacun étant la condition réciproque de l'autre.

⁹⁶⁸ *ibid.*, p. 539.

⁹⁶⁹ *ibid.*

⁹⁷⁰ Nous reviendrons à ce problème plus loin à propos d'Axel Honneth.

mouvements aient grandement démocratisé la société capitaliste, la forme d'universalité qu'ils ont contribué à constituer est une forme qui, pour Marx, demeure liée à la forme-valeur de la médiation et s'oppose à la spécificité des individus et des groupes⁹⁷¹.

Selon M. Postone, l'abolition du capitalisme et de la valeur suppose au contraire de nouvelles formes de médiation sociale « dont bon nombre seraient sans doute de nature politique (ce qui ne signifie pas nécessairement un mode d'administration hiérarchique centré sur l'État)⁹⁷². Cette forme n'est ni « constituée quasi objectivement ni donnée par la tradition »⁹⁷³. Il y aurait toujours du travail, mais ce serait du travail concret, médiatisé par des finalités réfléchies respectueuses des limites de la nature⁹⁷⁴ plutôt que par la vacuité de la valeur.

8. 11 Que faut-il retenir du Marx de M. Postone ?

Pour M. Postone, les théories qui ne s'intéressent pas à la totalité manquent la possibilité a) d'une analyse de la totalité comme forme-valeur et b) de son dépassement dans une autre forme sociale non totalisante. Ce que Marx livre, donc, ne serait pas une théorie économiciste de la socialité, mais au contraire une théorie critique de la façon dont l'articulation structure/action ou signification/pratique est organisée dans le capitalisme, de la « constitution par le travail d'une médiation totalisante, directionnellement dynamique »⁹⁷⁵ à

⁹⁷¹ *ibid.*, p. 540.

⁹⁷² *ibid.*, p. 546. On suppose qu'une médiation politique suppose tout de même une certaine hiérarchie de valeurs de même que des mesures contraignantes pour qu'elles soient effectives. Autrement, il n'y a pas même de code de la route qui puisse tenir...la route.

⁹⁷³ *ibid.*, p. 552.

⁹⁷⁴ On remarque encore que la tradition ne semble pas être une source de normativité selon M. Postone, alors qu'il reconnaît à la nature cette capacité. Or, comme nous en avons discuté au moment de traiter de Fischbach, il semble qu'on peut difficilement poser de nouvelles limites à partir du seul naturalisme, ou d'une nature immédiatement sociale, qui ne prendrait pas en compte l'héritage socio-symbolique comme source première du rapport que nous avons avec le monde, ce premier matériau pour la constitution de limites réfléchies.

⁹⁷⁵ *ibid.*, p. 583.

dépasser. On peut difficilement, à l'issue d'une telle démonstration, faire de Marx un apologue de l'économie contre la complexité du social, lui qui, si l'on en croit M. Postone, s'est appliqué bien plutôt à défendre la possibilité du rapport social contre le réductionnisme économiciste de la forme-valeur et du capital.

Au contraire des interprétations vues précédemment, M. Postone permet ainsi de penser un Marx critique de l'individualisme abstrait, de l'économicisme, du productivisme, pour lequel la dialectique hégélienne ne se résout pas dans l'identité réconciliée du sujet et de l'État rationnel, mais sert plutôt de méthode pour comprendre la forme de médiation sociale spécifique au capitalisme : la marchandise ou forme-valeur et son déploiement logique comme abstraction condamnant l'humanité à un rapport opérationnel et formel avec elle-même et avec la nature, animé par la seule impulsion de la croissance infinie.

On peut alors dire que Marx fait en quelque sorte la phénoménologie de l'esprit du capitalisme, en explorant tant ses formes phénoménales que leur articulation avec la substance-valeur. Le Marx de M. Postone est ainsi le cartographe d'une forme de vie économiciste où le travail devient à la fois sujet et objet au mépris de toute objectivité extérieure, significative ou naturelle, la totalité étant soumise à la logique autoréférentielle de la valeur abstraite. Du coup, Marx montre qu'Hegel avait tort de penser la réconciliation comme étant advenue à son époque, ou comme pouvant advenir par la seule subsumption du capitalisme de marché et de l'économie politique sous l'État éthique. Mais il montre du même coup comment le capital, s'il ne se laisse pas réguler *a posteriori* par des moyens politiques, pose lui-même les possibilités objectives de son propre dépassement, pour qu'adviennent alors de nouvelles formes de médiations capables d'assigner des finalités sensées à la pratique sociale.

Admettons que le fait que M. Postone présente ces médiations comme n'étant pas objectives et ne s'inscrivant pas au sein d'une totalité, ni dans l'héritage de la tradition, pose problème d'un point de vue dialectique. Mais il semble que ce soit bien souvent une question de vocabulaire, puisque M. Postone admet qu'il y aura un tout, une dialectique du réel, une nouvelle universalité, de nouvelles médiations. Peut-être est-ce par désir de marquer la rupture avec le caractère unidimensionnel de la totalité de la forme-valeur ? Quoi qu'il en soit, cela conduit à tracer une ligne très nette reliant Hegel et Marx, le premier ayant

hypostasié une logique métaphysique que le second aurait sociologisée et réservée au capitalisme. Pour ma part, je ne vois pas ce qui empêche de considérer la théorie critique de Marx-M. Postone comme un complément de la doctrine hégélienne de l'esprit objectif esquissée en première partie (j'y reviendrai dans la conclusion de la présente thèse).

Soulignons également que M. Postone s'attaque principalement au marxisme vulgaire en défendant l'idée d'un souci pour la question de la médiation sociale et de l'analyse conceptuelle ou logique. Cela n'est pas une mince tâche, surtout lorsqu'on considère à quel point les lectures qui circulent encore aujourd'hui sont hostiles à ce niveau d'analyse, si ce n'est pour en dénoncer le caractère illusoire. Cette situation a peut-être empêché M. Postone d'entrer sur le terrain de l'herméneutique, de la phénoménologie, des théories du langage, etc., ce qui aurait grandement aidé à clarifier sa position sur l'articulation entre médiation non-fétichisée, institution, symbolique et pratique sociale ou activité (travail concret). Il s'en « excuse », en quelque sorte, dans une note de bas de page importante de son *opus magnum* :

[J]e ne poserai pas la question du rôle possible du langage dans la constitution sociale de la subjectivité [...] L'idée que le langage ne véhicule pas simplement des idées préexistantes mais qu'il codétermine la subjectivité ne peut être articulée aux analyses socio-historiques que sur la base de théories du langage et de la société qui permettent la médiation de la société par le langage dans la façon dont ces théories conçoivent leur objet. Mon but ici est d'abord d'explicitier une approche socio-théorique centrée sur la forme de médiation sociale plutôt que sur les groupes sociaux, les intérêts matériels, etc. Une telle approche permettrait d'examiner la relation société/culture dans le monde moderne de manière à aller au-delà de l'opposition classique du matérialisme et de l'idéalisme - opposition reprise tant par les théories économicistes ou sociologiques de la société que par les théories idéalistes du discours et du langage. La théorie sociale qui en résulterait serait plus intrinsèquement en mesure de traiter les problèmes soulevés par les théories linguistiques que ne sont des approches plus conventionnellement « matérialistes ». Elle exigerait aussi implicitement des théories de la relation langage/subjectivité qu'elles reconnaissent, et soient intrinsèquement en mesure de traiter, les problèmes que sont la spécificité historique et les immenses transformations sociales actuelles⁹⁷⁶.

L'aveu que fait ici M. Postone montre qu'une théorie critique des formes de médiation social-historiques qui s'attarde à montrer la spécificité du rapport entre activité, normativité,

⁹⁷⁶ *ibid.*, p. 232.

finalités et significations sous le capitalisme peut difficilement faire l'économie d'une réflexion sur le symbolique : aussi peut-on voir là une ouverture vers un travail futur, un élargissement nécessaire dont la première étape, la revalorisation de la pensée de Marx comme sociologue des formes de médiation de la société moderne, est posée par le travail déjà accompli par M. Postone. Mais si M. Postone admet qu'il faut creuser la question du symbolique, il rappelle aussi qu'on ne peut théoriser l'institution symbolique du social sans contextualiser le problème, non seulement du point de vue de l'idéologie libérale phénoménale, mais des formes de médiations substantielles capitalistes qui en sont le substrat.

Or, le travail de développement de cette nouvelle théorie critique des relations entre société et culture, critique du dualisme idéalisme-matérialisme et capable d'intégrer les apports importants du tournant linguistique et du structuralisme à un héritage hégéliano-marxiste, a déjà été entamé, comme on le verra plus loin, dans l'oeuvre de M. Freitag et les travaux de l'École de Montréal en sociologie. Nous y reviendrons. Pour le moment, il faut reconnaître combien la lecture de M. Postone offre un point de vue sociologiquement plus riche que les lectures individualistes de Marx, en traçant les contours de la forme de la société libérale-capitaliste moderne et de ses médiations spécifiques. Même si cette approche n'aboutit pas dans une théorie explicite du symbolique ou des médiations institutionnelles, elle a, à tout le moins, le mérite d'insister sur le fait que Marx ne pense pas *contre la médiation*, mais contre le fétiche, ce qui permet d'amorcer une réflexion sur la société postcapitaliste comme n'étant pas une société de l'immédiateté, mais une société dotée de nouvelles médiations.

L'approche de M. Postone permet aussi de montrer que les théories qui veulent lutter contre l'économicisme en réencastrant l'économie dans le social en demeurent au niveau phénoménal, alors que le capitalisme est une forme de rapport *a priori* ou substantiel. Elle permet d'opposer un Marx dialectique aux lectures qui cherchent à le tirer vers le subjectivisme ou à lui opposer le holisme. Surtout, elle pose les jalons que doit rencontrer toute nouvelle théorie critique : a) cette théorie ne peut pas simplement opposer la défense de l'individu abstrait immédiat à l'extériorité, mais doit plutôt rendre compte de sa propre condition d'énonciation au moyen d'une théorie des formes de médiations social-

historiques ; b) cette théorie doit être capable de théoriser le capitalisme comme forme de médiation sociale ; c) cette théorie doit être capable d'identifier les contradictions qui permettent de penser une socialité postcapitaliste, c'est-à-dire une socialité qui ne serait plus subordonnée à la forme-valeur, instrumentalisée et fragmentée par elle. Cela suppose d) une théorie des médiations sociales symboliques et institutionnelles qui ne les considère pas uniquement comme des formes aliénées.

Le Marx postonien livre une théorie de la forme de médiation spécifique au capitalisme qui pointe vers une théorie des médiations sociales non-capitalistes, mais cette approche est coupée de toute dialectique avec les formes sociales antérieures et n'est pas très explicite sur la question du symbolique. Elle a cependant le mérite de circonscrire le mode de valorisation normative-expressive qui médiatise le rapport d'objectivation sujet-objet dans le capitalisme, et de montrer combien ce rapport est en rupture avec toute autre forme de concrétude voire méprise la concrétude.

Nous avons coutume d'entendre que le capitalisme est le système qui produit le plus de richesse de l'histoire. Il faudrait dire : qui produit le plus de valeur. En effet, jamais système économique n'a été aussi méprisant et indifférent (au sens du mépris de la différenciation qui caractérise l'universalité concrète) à la richesse, puisqu'il a l'obsession de la valeur qui, comme nous l'avons vu, se constitue sans égard à la richesse réelle, qui n'est qu'un moyen de continuer l'accumulation de valeur abstraite, peu importe son contenu.

Pour dire les choses plus globalement, on peut dire que le capitalisme est l'institution d'un mode de valorisation normative (assignation d'une signification positive aux choses) purement formel qui se constitue en ne valorisant que sa propre opérationnalité comme processus. L'égoïsme subjectif reproduit au plus petit niveau ce qui est institué en plus haut lieu : un « égoïsme » du Sujet automate de la valorisation qui opère à vide. Toutes les sociétés ont des hiérarchies de valeurs, mais la société libérale-capitaliste moderne n'a qu'une valeur et ne hiérarchise que quantitativement, interdisant qu'on l'appréhende à partir d'une échelle de mesure qui serait qualitative.

On peut retenir du Marx de M. Postone qu'il livre un plaidoyer convaincant en faveur du dépassement d'une telle forme sociale et de sa logique, tout en montrant la nécessité de

développer plus avant l'articulation de cette forme avec les formes de médiations symboliques et institutionnelles précapitalistes et postcapitalistes qui permettraient de penser la socialité par-delà le réductionnisme individualiste, économiciste et capitaliste. Cette tâche reste ouverte et il me semble qu'il y a des matériaux pour la combler dans la théorie hégélienne de l'esprit objectif et dans des approches qui, contrairement à la théorie marxiste ou théorie critique anti-institutionnaliste, ont développé le souci de la médiation et de l'institution qu'elles ont reconnu comme essentiel à la constitution de toute liberté qui vaille la peine d'être vécue, par-delà le formalisme qui prétend se passer de contenu normatif au nom de la puissance.

CONCLUSION DE LA PARTIE II L'OBJECTIVATION DE HEGEL À MARX

Nous avons vu combien il est facile de lire Marx comme un anti-hégélien qui aurait opposé la défense de l'individu abstrait aux médiations et à la totalité. Sans doute, comme nous le verrons, cela tient-il au caractère essentiellement négatif du travail de Marx, qui n'a pas laissé de théorie positive de la société. Avec M. Postone, cependant, nous avons vu comment Marx peut être vu comme un penseur critique de la forme de médiation spécifique au capitalisme sans pour autant articuler cette critique depuis le refus de toute transcendance ou de toute forme de médiation. Même si l'approche de M. Postone n'offre guère plus que des pistes à cet égard et même s'il nous faut donc poursuivre notre enquête afin de trouver des matériaux permettant de doter à nouveau la théorie critique d'une théorie de l'esprit objectif disparue avec la lecture individualiste de Marx, il nous faut souligner la distance qui sépare l'interprétation de M. Postone de l'approche henryenne ou spinoziste-fischbachienne. Du point de vue de la « nouvelle théorie critique », Marx ne doit pas être lu comme adversaire de la médiation (ou de Hegel), mais plutôt comme un hégélien critique qui prolonge le travail de Hegel en offrant une phénoménologie du capital.

Ce travail montre combien l'État n'arrive pas, à lui seul, à se subsumer la forme-valeur, que c'est au contraire la logique de cette abstraction qui se substitue à tout rapport normatif au monde. Si Marx s'est opposé à Hegel, c'est d'une part parce que Hegel n'avait pas de théorie du capitalisme et ensuite parce qu'il y avait dans son système des aspects antidémocratiques inacceptables aux yeux de Marx. L'incomplétude de l'oeuvre de Marx a prêté le flanc à des lectures qui n'en ont retenu que le moment négatif et qui ont ainsi manqué la possibilité de trouver chez lui une théorie holiste et dialectique des médiations et des formes qui structurent les rapports sociaux. Les raisons d'une telle méprise sont certes nombreuses.

Lorsque Marx élabore sa critique de Hegel, ainsi que le souligne Éric Weil⁹⁷⁷, il suppose une connaissance répandue du philosophe, ce qui rendra la plupart de ses critiques « incompréhensibles » aux marxistes qui suivront, qui les répèteront « sans se demander

⁹⁷⁷ Eric Weil, *Hegel et l'État*, op. cit., p. 112.

quelle en était la portée, ce que ces critiques laissaient debout du système hégélien »⁹⁷⁸. On en vient ainsi à « sous-estimer l'influence hégélienne sur Marx »⁹⁷⁹. Faut-il s'étonner, alors, que l'on ait fait de Marx un matérialiste qui aurait démasqué l'idéalisme hégélien, alors que Marx est resté toute sa vie, au plan philosophique, un dialecticien pour lequel représentations du monde et pratiques sociales formaient deux côtés d'une même pièce?

La différence principale entre Marx et Hegel, selon E. Weil, se trouve au plan politique : Hegel estime que l'État et l'administration sont capables de comprendre les contradictions inhérentes à la logique d'éclatement et de guerres d'intérêts propre au mode d'interaction qui règne dans la société civile, puis de les résoudre en « imposant la médiation totale »⁹⁸⁰, c'est-à-dire en intégrant chacun au mode d'interaction sociale qu'est le travail et en développant chez chacun le patriotisme des valeurs. Hegel a donc conscience que l'État existant doit être dépassé⁹⁸¹ ; il estime cependant que l'État politique, par son devenir rationnel, peut suffire à la tâche.

Selon E. Weil, Hegel ne réalise pas que l'État peut « faire cause commune avec l'une des classes en conflit »⁹⁸², la classe dominante. On peut et on doit pousser plus loin l'analyse du problème en relevant que Hegel ne théorise pas la spécificité de la forme de médiation spécifique à ce capitalisme qui agite la société civile : la forme-valeur, la valeur abstraite, le fétichisme marchand. Cette forme sociale aura tôt fait de renverser les relations sociales fétichisées d'Ancien Régime et de devenir la forme sociale dominante. Plus que le fait d'une classe, elle est le produit d'une autonomisation à l'égard des contraintes culturelles, communautaires et normatives qui enserraient l'économie dans un ensemble de limites qui l'empêchaient de devenir l'instance suprême de régulation des rapports sociaux. Ce mouvement d'autonomisation, légitimé notamment par le discours, drapé de scientificité, de l'économie politique naissante, signifie l'émancipation de l'économie à l'égard de la

⁹⁷⁸ *ibid.*, p. 105.

⁹⁷⁹ *ibid.*, p. 111.

⁹⁸⁰ *ibid.*, p. 106.

⁹⁸¹ *ibid.*, p. 107.

⁹⁸² *ibid.*

régulation sociale et ainsi la subordination du politique à la logique de la croissance infinie. Cette transformation s'appuie sur une série de transformations et de crises antérieures qui ont fragilisé les formes d'autorité monarchiques et religieuses, les conventions et normes sociales du Moyen-Âge, par exemple la querelle des Universaux, laquelle a pavé la voie au nominalisme qui forme le substrat ontologique du "tout à l'économie"⁹⁸³.

Tout cela ayant été détaillé ailleurs⁹⁸⁴, je me limiterai à dire que le capitalisme comme forme sociale ne peut uniquement être décrit comme solidarisation de l'administration d'État avec la classe bourgeoise; ce mouvement des élites doit être sociologisé et pensé comme corollaire et comme symptôme de la mutation des formes sociales antérieures vers la modernité, puis appréhendé en partant de la crise du politique que connaît cette dernière et qui laisse le champ libre au Sujet automate de la valeur.

La faillite du projet moderne d'auto-institution de la société à partir de l'exercice public de la raison, notamment parce qu'il était appuyé sur un universel abstrait libéral⁹⁸⁵, laisse le champ libre à ce que S. Zizek appelle « l'inconscient de la modernité »⁹⁸⁶, c'est-à-dire la constitution d'un mode irréflecti, « cybernétique »⁹⁸⁷, de régulation sociale, calqué sur la mécanique une sorte de physique sociale qui n'entend plus « faire appel à la vertu des sujets »⁹⁸⁸, mais plutôt réguler la société de manière processuelle en visant la maximisation de l'accumulation de valeur.

La forme-valeur devient ainsi un mode de régulation des rapports sociaux de substitution, une alternative à la régulation politique des rapports sociaux. L'État ne répond

⁹⁸³ Voir De Mural, *op. cit.*

⁹⁸⁴ Sur la genèse du capitalisme, voir Michel Freitag, « Le développement du capitalisme et sa critique », *L'impasse de la globalisation*, Montréal, Écosociété, 2008, pp. 51-147. Sur l'autonomisation de l'économie à l'égard de la normativité sociale, voir aussi Karl Polanyi, la grande transformation, *op. cit.*, et Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, 305 p.

⁹⁸⁵ Voir la partie III sur Michel Freitag sur le lien entre libéralisme et universel abstrait, auquel s'oppose une conception dialectique de l'universel concret. Voir aussi Michéa, l'empire du moindre mal, *op. cit.*

⁹⁸⁶ Slavoj Zizek, *The sublime object of ideology* London, Verso, 1989.

⁹⁸⁷ Michéa, l'empire du moindre mal, *op. cit.*, p. 33.

⁹⁸⁸ *ibid.*

plus au sens, à la rationalité, tel que l'aurait souhaité Hegel, mais devient lui-même subordonné à la logique aveugle de la croissance; il devient un artifice, une machine, aveugle à la charge rationnelle contenue dans la tradition, enfermé dans le présentisme de l'accumulation.

Constatant cette subordination, Marx considère qu'on ne peut attendre de l'État qu'il dépasse la contradiction capitaliste : il risque bien plutôt de la refouler, de consolider et de légitimer cette forme sociale et ses inégalités. Marx n'attend donc pas de l'État qu'il lutte contre les contradictions qui règnent dans la société civile; il pense bien plutôt que la part exploitée, déshumanisée de la société civile, la plèbe ou prolétariat, doit lutter contre la classe bourgeoise, l'État capitaliste et la forme-valeur. La critique de Marx s'oppose donc à la solution politique hégélienne, attentiste et réformiste. C'est cette solution que Marx considère être idéaliste, comparativement à une pratique concrète de changement des conditions qui sont à la source de la dislocation de la société civile et de la misère. Une première étape est de dénoncer le refus de Hegel de permettre au peuple assemblée d'être le sujet instituant de la Loi⁹⁸⁹. C'est pourquoi il s'emploie à renverser la philosophie hégélienne du droit, au moyen de pirouettes parfois simplistes qui ne laissent pas transparaître la subtilité avec laquelle Marx pouvait comprendre l'épaisseur des rapports sociaux et le travail des médiations.

Le problème est que la critique de Marx contre la politique hégélienne demeure strictement négative. Elle oppose l'action concrète de la part misérable de la société civile à l'inaction gouvernementale et à l'attentisme de Hegel, mais sans jamais élaborer pour sa part de théorie de la société ou de philosophie de l'histoire :

Cette critique traite, et ne devait jamais traiter que du droit d'État intérieur, de la Constitution, il y manque donc ce qui [...] aurait la plus grande importance, une prise de position en face de la théorie de la société d'une part, de la philosophie de l'histoire de l'autre⁹⁹⁰.

⁹⁸⁹ Toute la question est de savoir si ce qui va inspirer cette loi est une compréhension de l'universalité concrète, c'est-à-dire une reconnaissance du lien social et de la médiation, ou encore une conception naturalisée des « besoins ».

⁹⁹⁰ Weil, *op. cit.*, p. 112.

Comme le souligne E. Weil, lorsque la critique de Marx finit par être entendue, la connaissance répandue de Hegel sur laquelle elle s'appuyait n'existait déjà plus. Son attaque contre la philosophie hégélienne de l'État sera alors retenue comme une critique du caractère fatalement abstrait des formes institutionnelles, lesquelles seront comprises comme des expressions « superstructurelles » d'un conflit social « matériel ». Contre cette aliénation, c'est la puissance instituante du prolétariat qu'il faudrait émanciper, de sorte que le social apparaît résorbé en lui-même, législateur et sujet de la Loi. Le risque, et Marx y prête lui-même le flanc, c'est que cette puissance instituante en vienne à être conçue comme donnée, immédiate, voire antésociale ou dans les approches plus spinozistes, naturalistes ou vitalistes, comme auto-activation de la vie.

Bien sûr, Marx s'oppose à plusieurs aspects antidémocratiques de la politique hégélienne, spécialement la valorisation de la monarchie constitutionnelle et corrélativement l'absence de mécanisme de participation générale. Mais Marx ne « développe aucune théorie positive de l'État »⁹⁹¹ qui lui soit propre. On sait qu'il a valorisé le modèle de la Commune, celle de Paris autant que la commune russe. Mais on ne sait pas sur quelles médiations institutionnelles spécifiques il aurait fait reposer le lien social. Chez les marxistes, c'est-à-dire les successeurs de Marx qui n'ont pas toujours produit les interprétations les plus heureuses, un matérialisme vulgaire a tendu à opposer la base infrastructurelle au caractère répressif des institutions superstructurelles, dénoncées comme des résidus d'abstraction religieuse à démystifier par l'étude des rapports « matériels ».

Pourtant, lorsqu'on lit les thèses sur Feuerbach, on voit que pour Marx, la réalité n'est pas appréhendée uniquement comme une objectivité immanente et immédiatement appréhensible, mais plutôt que le rapport au monde est médiatisé, est le produit d'une activité subjective et sensible, une pratique. Le matérialiste ignore cette constitution du rapport à l'objet dans l'activité, c'est pourquoi il abandonne cette question aux idéalistes. Dans la première thèse, Marx s'en prend bien sûr à l'activité théorique au nom du renversement pratique des conditions d'aliénation, mais il y a plus : on y voit transparaître les éléments d'une anthropologie dialectique, d'une théorie de la pratique sociale comme activité à la fois idéelle et sensible:

⁹⁹¹ Weil, *ibid.*, p. 112.

Le principal défaut de tout matérialisme jusqu'ici (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet extérieur, la réalité, le sensible ne sont saisis que sous la forme d'*Objet* ou d'intuition, mais non en tant qu'*activité humaine sensible*, en tant que *pratique*, de façon subjective. C'est pourquoi en opposition au matérialisme, l'aspect actif fût développé de façon abstraite par l'idéalisme, qui ne connaît naturellement pas l'activité réelle, sensible, comme telle. Feuerbach veut des objets sensibles, réellement distincts, des objets de la pensée : mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même en tant qu'*activité objective*. C'est pourquoi dans « *L'Essence du christianisme* », il ne considère comme authentiquement humaine que l'attitude théorique, tandis que la pratique n'est saisie et fixée par lui que dans sa manifestation juive sordide. C'est pourquoi il ne comprend pas l'importance de l'activité « révolutionnaire », de l'activité « pratiquement-critique »⁹⁹².

Les thèses numéro cinq et numéro six sont également éclairantes à cet égard. La cinquième thèse expose que l'opposition de la seule intuition sensible à la pensée abstraite ou idéaliste reproduit le même problème, mais en l'inversant : « Feuerbach, que ne satisfait pas la pensée abstraite, veut l'intuition; mais il ne saisit pas le sensible en tant qu'*activité sensible pratique de l'homme* »⁹⁹³. Pour dépasser l'antinomie, il convient de penser le rapport humain au monde comme une activité où le sensible est ressaisi par la présence d'une subjectivité qui se tient au-dessus de la simple matérialité, dans une permanence à soi.

Cette permanence du sujet s'explique par son caractère d'être social. L'homme n'est pas un individu délié, mais il appartient à une communauté vivante, il est inscrit dans un tissu de rapports sociaux. Son essence n'est donc pas logée à l'intérieur de lui, elle est donnée par le social, il l'intériorise. Il appartient donc à une universalité concrète, plutôt que d'être lié de manière interne à un « genre » dont l'essence logerait dans un universel abstrait :

Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu pris à part. Dans sa réalité, c'est *l'ensemble des rapports sociaux*. Feuerbach, qui n'entreprend pas la critique de cette essence réelle, est par conséquent contraint :

1. de faire abstraction du cours de l'histoire et de traiter le sentiment religieux comme une réalité en soi, en présupposant un individu humain abstrait, *isolé*.

⁹⁹² Karl Marx, « Thèses sur Feurbach », *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1972, p. 23.

⁹⁹³ Marx, thèses sur feurbach, *op. cit.* p. 25.

2. L'essence ne peut plus dès lors être saisie qu'en tant que « genre », universalité interne, muette, liant de façon *naturelle* les multiples individus⁹⁹⁴.

Fait assez intéressant, Marx qualifie l'universalité abstraite du capital de muette. On doit donc comprendre que la véritable universalité externe des rapports sociaux qui rend possible le dépassement de la sensibilité immédiate, c'est-à-dire la constitution d'un sujet capable d'activité objectivante subjective et pratique-critique, est une universalité qui n'est pas muette : pourrait-on donc en déduire qu'elle est parlante? On sait que Marx avait lu Aristote, le qualifiant même de « géant de la pensée »⁹⁹⁵. Irait-on jusqu'à dire que l'homme, cet animal parlant, cet animal politique, n'existe pour Marx comme pour Aristote que comme être social dans un commun structuré par le langage?⁹⁹⁶

Cela dit, il n'y a pas, à première vue, de théorie explicite du symbolique chez Marx. Il y a certainement, par contre, une philosophie de la pratique, de l'action, comprise comme faire et comme objectivation dans la praxis⁹⁹⁷, ce qui suppose que le moment idéal et le moment matériel soient dialectiquement liés dans l'agir. Cette ambiguïté ouvre certes la voie à une lecture naturaliste de Marx. Pour certains, comme M. Henry, cette posture fait de Marx un théoricien de l'auto-activation de la vie individuelle, en rupture avec l'ontologie hégélienne qui suppose le caractère *a priori* de la totalité. Ce genre de posture pourra éventuellement dériver vers une forme de naturalisme spinoziste chez F. Fischbach ou deleuzien chez A. Negri.

La question posée par le symbolique demeure entière. La théorie critique contemporaine, si elle se penche sur cette question, a pour sa part abandonné la critique des médiations, de la forme-valeur, puis intériorisé une ontologie libérale et naturaliste de l'autoréalisation individuelle. Ce n'est que dans quelques rares approches, comme celle que

⁹⁹⁴ Marx, thèses, *op. cit.* p. 25.

⁹⁹⁵ Karl Marx, *Le Capital*, Paris, La Pléiade/Gallimard, 1965, p. 616-617.

⁹⁹⁶ Voir Aristote, *Politique*, p. 9-10, Gallimard, Paris, 1993, p. 9-10.

⁹⁹⁷ François L'Italien, *Praxis et subjectivité. Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx*, Mémoire de maîtrise en sociologie, Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval, Québec, avril 2004.

propose la sociologie dialectique de M. Freitag, que l'on trouve actuellement à la fois une critique de la forme-valeur et une théorie du symbolique qui permet de penser la spécificité de l'action humaine comme pratique significative inscrite dans des formes de médiation culturelles-symbolique et politico-institutionnelles, ainsi que nous le verrons.

Pour l'heure, retenons que Marx avait insisté pour dire que l'activité humaine était une activité d'objectivation de la subjectivité, inscrite dans une « forme de société bien déterminée »⁹⁹⁸, dans un ensemble de rapports sociaux. Aussi peut-on dire que même sans avoir élaboré plus avant une théorie de la société et du symbolique, Marx s'en tient à une position qui demeure distincte de l'atomisme libéral. Ne critiquait-il pas le matérialisme intuitif qui considérait les individus comme disjoints et en restait ainsi au niveau de la société civile?⁹⁹⁹ On a bien sûr retenu la célèbre thèse numéro 11 : il faut transformer le monde plutôt que de se limiter à l'interpréter. Peut-être aurait-on dû porter plus d'attention à la précédente, la thèse 10 : « Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société civile, le point de vue du nouveau est la société humaine ou l'humanité sociale »¹⁰⁰⁰.

Toute la question est alors de savoir ce que Marx entend par « société humaine » et « humanité sociale ». Pour Marx, l'individu bourgeois n'est pas une donnée naturelle, mais le produit « de la dissolution sociale des formes du féodalisme »¹⁰⁰¹ et du développement de rapports sociaux qui reposent sur l'interdépendance économique à grande échelle. À ce moment, on peut être tenté de réduire les rapports sociaux comme à l'interaction de monades s'engageant dans des échanges matériels avec les autres.

Or, pour Marx, il est tout aussi absurde de poser ces individus naturalisés comme des producteurs isolés qu'il est absurde de penser que l'humain puisse parler tout seul. Le développement du langage n'est possible qu'au sein d'une communauté vivante et l'individu ne peut devenir tel qu'en entrant dans une communauté de langage. Il peut bien sûr sembler que le lien social n'est qu'un moyen, une condition de l'autoréalisation individuelle, mais

⁹⁹⁸ Voir la thèse numéro 7, Marx, thèses, *op. cit.*, p. 26.

⁹⁹⁹ Voir la thèse numéro 8, *ibid.*

¹⁰⁰⁰ Voir la thèse numéro 10, *ibid.*, p. 27.

¹⁰⁰¹ Karl Marx, *Grundrisse. 1. Chapitre de l'Argent*, 10/18, Paris, 1968, p. 32.

cela est le produit du développement de la société civile bourgeoise et d'une représentation idéologique qui réduit les humains aux échanges intéressés :

Plus nous remontons dans l'histoire, plus l'individu, et l'individu productif, dépend et fait partir d'un ensemble plus vaste, de la famille d'abord et de manière toute naturelle; puis, de la famille élargie à la tribu; plus tard, des communautés aux structures diverses, nées du heurt et de la fusion des tribus. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle, dans la « société bourgeoise », que les divers liens sociaux apparaissent à l'individu comme de simples moyens pour atteindre ses buts particuliers, comme une nécessité extérieure. Pourtant, l'époque qui crée cette conception de l'individu isolé est justement celle où les rapports sociaux (devenus généraux à ce niveau) ont atteint leur plus grand développement. Au sens le plus fort, l'homme est un *animal politique*; il n'est pas seulement un animal social mais encore un animal qui ne peut s'individualiser que dans la société. Concevoir que le langage puisse se développer sans individus vivant et parlant *ensemble* n'est pas moins absurde que l'idée d'une production réalisée par l'individu isolé, en dehors de la société¹⁰⁰².

Le matérialisme « ancien » tend à rester au sein des catégories (et de l'idéologie) propres à la société civile, qui est le fruit de la dissolution des formes sociales, qui permet au lien social d'*apparaître* comme un moyen. On sait que pour Hegel, ce niveau est dépassé par l'État, et par le sens historique. Chez Marx, par contre, ce qui permet le dépassement de l'atomisme matérialiste est une conception des rapports sociaux comme interdépendance d'individus liés dans une communauté de langage. Il y aurait donc quelque chose comme une théorie implicite du symbolique chez Marx, comme le laisse bien voir le passage des *Grundrisse* cité ci-dessus, lequel est manifestement d'inspiration aristotélicienne (« animal politique » lié par le langage, etc.).

L'individu isolé de la société civile bourgeoise n'est en fait rendu possible que parce que les formes de médiation antérieures se dissolvent, et que le symbolique se trouve instrumentalisé par de nouvelles abstractions (l'argent, le fétichisme de la marchandise) qui soumettent les rapports sociaux à la dynamique de l'accumulation, plutôt que de produire des normes communes qui soient respectueuses des formes ontologiques qui peuplent le monde. Le capitalisme n'est donc pas tant un mécanisme qui désymbolise totalement les rapports

¹⁰⁰² *ibid.*, p. 32-33.

sociaux qu'un procès d'abstraction qui soumet ces mêmes rapports à des formes symboliques réifiées et fétichisées :

La modernité capitaliste se caractérise [...] par un procès d'instrumentalisation du symbolique par le capital, de ré-enchantement négatif du monde par la marchandise, ou encore de substitution de rapports sociaux médiés symboliquement par un nouveau tiers symbolique évanouissant, celui de la « symbolisation dé-symbolisante de la valeur »¹⁰⁰³.

Si Marx a un double reproche à faire à Hegel : celui d'attribuer à un Sujet théologique l'activité du sujet humain¹⁰⁰⁴, et celui de ne pas distinguer le travail aliéné abstrait de l'objectivation elle-même. La critique marxiste du travail abstrait vise la réappropriation par l'humanité de l'objectivité historique dont elle hérite, dans le capitalisme, sous une forme aliénée. Cette objectivité ne doit pas seulement être entendue comme puissance ou comme autonomie, mais comme ressaisie réflexive de l'héritage humain objectivé en tant qu'il est significatif.

Mais alors, si l'on délaisse le Hegel métaphysico-théologique pour celui de T. Pinkard, on peut dire que l'humanité doit se découvrir comme substance-sujet, et doit en conséquence hériter, par-delà l'aliénation de la société économiciste dominée par la forme-valeur, de son développement historique comme de sa propre signification et condition de possibilité. Le fait et la norme ne sont donc pas en adéquation immédiate : si l'homme est immédiatement social, c'est seulement d'être devenu homme à travers le détour de l'intériorisation d'une humanité objectivée. Ou alors l'homme est social, ou alors il n'est pas encore homme, puisque pour être homme, il faut être entré dans l'interdépendance sociale *naturelle*, ce qui suppose, paradoxalement que l'on fasse le détour par un héritage social-

¹⁰⁰³ Voir Maxime Ouellet, « Marx et l'anarchisme tory : la « critique radicale de la valeur » pour un anti-modernisme émancipateur », à paraître aux Éditions Nota Bene dans la collection SOCIÉTÉ. Voir aussi André Tosel, « Pratique marxienne de la philosophie, raison et tiers symbolique », *Actuel Marx*, 2008, 2, 44, pp. 147-164. Merci à Maxime Ouellet pour ces précieuses indications.

¹⁰⁰⁴ Nous avons déjà vu que cette lecture « métaphysique » de Hegel le renvoie du côté de la théologie, alors que d'autres lectures sont possibles, comme on l'a vu avec T. Pinkard, où c'est le processus d'actualisation des communautés et des peuples qui est sujet, et non pas quelque esprit cosmique, comme le veulent les lectures plus « chrétiennes ».

historique sédimenté. L'homme n'a accès à sa « nature » qu'à travers son histoire socio-symbolique.

Il ne s'agit pas de dire qu'il n'y a au fond pas de différence Hegel-Marx (quoi que ce c'est ce qu'a déjà dit Jean Hyppolite!¹⁰⁰⁵). Il s'agit plutôt de dire que la critique marxiste des “mauvaises” médiations du capitalisme, de la forme-valeur, n'est pas incompatible avec une théorie dialectique de la socialité qui fasse bon droit aux médiations sociales sur lesquelles insistent la sociologie holiste et la théorie hégélienne de l'esprit objectif. Si notre intuition et bonne, cela voudrait dire qu'on peut articuler une critique du capitalisme à partir d'une défense de l'objectivation social-historique, comprise comme héritage hégélien, traversé malgré tout par Marx, ce qu'il désigne comme un « naturalisme humaniste » ou « humanisme naturel », plutôt qu'à partir d'une théorie de l'émancipation des individus abstraits. Je tâcherai d'articuler ce problème dans la troisième partie, en interrogeant le rapport de la théorie critique contemporaine à la question de l'objectivation et en identifiant des pistes qui permettent de revaloriser l'importance de cette thématique pour une théorie critique digne ce nom.

Pour paraphraser Marx : l'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu l'objectivité sociale qui le constitue et dont il tire le sens qui oriente ses forces propres. Plus qu'à la seule désaliénation de la puissance technique accumulée, toute émancipation nous ramène ainsi à l'histoire des rapports sociaux et au sens qui s'y est construit. Le mort saisit le vif, comme disait Marx, voulant dire par là que l'histoire de l'Allemagne était chargée de maux héréditaires. Mais peut-être faut-il rappeler, à la Orwell, que ces maux héréditaires ont encore le mérite d'être les nôtres, que le vif saisi par le mort, même s'il doit lutter contre un héritage aliénant, n'en est pas moins constitué par lui.

¹⁰⁰⁵ « Je demandais une fois à Jean Hyppolite : « Quelle différence y-a-t-il entre Hegel, Marx et le marxisme » et il me répondit « Eh bien... il n'y en a pas ! » » (Michel Henry, cité dans Cantin, *grandeur et misère*, *op. cit.*, p. 388). Pour Hegel et Marx, on peut être d'accord en termes très généraux, abstraction faite de la critique de la forme-valeur (!), mais pour Marx et le marxisme (vulgaire) c'est passablement moins certain.

PARTIE III
LA THÉORIE CRITIQUE CONTEMPORAINE
ET LE PROBLÈME DE L'INSTITUTION

CHAPITRE IX
LA RÉACTUALISATION
DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE HEGEL
CHEZ AXEL HONNETH

Dans cette troisième et dernière partie, je m'intéresse à trois figures dont les travaux sont susceptibles d'alimenter une refondation dialectique de la théorie critique contemporaine : Axel Honneth, héritier allemand de l'École de Francfort, V. Descombes, philosophe français, et M. Freitag, sociologue québécois et figure centrale de ce qu'il est convenu d'appeler « l'École de Montréal » en sociologie. Chez A. Honneth, on trouve une réinterprétation de la réification lukacsienne, de la théorie de la reconnaissance et de la philosophie du droit hégéliennes; les deux pensées, celle de Hegel et G. Lukács, sont relues par lui sous l'angle de l'intersubjectivisme communicationnel, une opération qui rompt selon moi avec les traits holistes et institutionnalistes de la pensée de Hegel. Chez V. Descombes, le concept d'esprit objectif hégélien est revalorisé comme théorie des « institutions du sens ». Chez M. Freitag, on trouve une théorie critique holiste, institutionnaliste et dialectique, qui s'inscrit pleinement dans l'héritage hégélien-marxiste. Il m'apparaît que l'institutionnalisme dialectique de M. Freitag est plus porteur pour la refondation de la théorie critique que l'institutionnalisme de V. Descombes et l'intersubjectivisme de A. Honneth. En combinant l'approche de M. Freitag avec celle de M. M. Postone, on obtient à mon sens une théorie critique du capitalisme et de la modernité à partir d'une conception positive des médiations sociales constitutives de toute liberté.

9.1 La théorie critique aujourd'hui : Axel Honneth

Axel Honneth, directeur de l'Institut pour la recherche sociale, est l'héritier de Jürgen Habermas et de la tradition de la théorie critique de l'École de Francfort. A. Honneth reprend des thématiques proches de celles d'Habermas, mais plutôt que d'être en

dialogue avec Kant ou Rawls comme ce dernier, il propose de retourner à Hegel (ou à Lukács et à sa théorie de la réification). Son objectif est de réinscrire le dialogisme et les théories de la justice dans un cadre institutionnel permettant de dépasser le droit et la morale abstraite.

Or, le Hegel que réactualise A. Honneth est plus intersubjectiviste qu'institutionnaliste, ce qui n'est pas sans soulever des questionnements sur l'effectivité qu'aurait cette théorie critique (partiellement) ré-hégélianisée pour a) analyser les problèmes propres aux sociétés capitalistes avancées et b) proposer une critique qui puisse pointer les causes structurelles des pathologies qui rongent le lien social et vers des formes sociales moins destructrices pour la nature et la culture.

Au début de cette troisième et dernière partie, je vais tour à tour étudier la théorie de la reconnaissance de A. Honneth, sa relecture du concept de réification chez Lukács et sa réinterprétation de la philosophie du droit hégélienne. Mon objectif est d'interroger la vision intersubjectiviste de Hegel qu'il propose à partir des jalons posés dans les première et la deuxième parties de cette thèse, c'est-à-dire 1. la compréhension de la doctrine de l'esprit objectif hégélien comme théorie de l'institution symbolique du social (théorie des médiations symboliques et politiques constitutives de toute liberté subjective) et du sens social-historique; et 2. la critique de l'anti-institutionnalisme « marxiste » et la relecture postonienne de Marx, pour laquelle le capital, la forme-valeur, sont compris comme faux-semblants usurpateurs de l'esprit hégélien, comme « Grand Autre » fétichisé réduisant tout le social au statut de matériau, de support servant l'auto-accroissement de la valeur.

À partir de cette perspective hégéliano-marxiste institutionnaliste, je veux évaluer si la tentative de A. Honneth de dépasser le néo-kantisme habermassien par le recours à Hegel s'avère probante. Est-elle capable de dépasser les apories de l'agir communicationnel? Peut-elle véritablement redonner à la théorie critique la capacité de saisir les dynamiques profondes qui structurent la totalité, les rapports sociaux et de proposer un dépassement des pathologies sociales qui ne se limite pas à élargir la sphère des prérogatives individuelles ou la liberté abstraite, mais pense les conditions essentielles du maintien dans l'existence de la liberté concrète et d'un rapport au monde authentique, respectueux des formes sociales, vivantes et matérielles?

Mon intuition profonde, on l'aura compris, est que la théorie critique doit renouer avec une critique effectuée du point de vue de la totalité qui puisse ainsi analyser les

formes de médiations propres au capitalisme de même que penser quel est le rapport entre la liberté, les médiations symboliques et politiques et le sens que nie la fétichisation capitaliste. La formulation d'une telle problématique ramène fatalement sur le terrain de la pensée hégélienne : un retour à Hegel est donc incontournable pour une refondation dialectique de la théorie critique, tant pour poser le problème que pour en chercher la solution, puisque la problématique elle-même est hégélienne. Axel Honneth l'a bien senti : il fallait revenir à Hegel, dans la mesure où le néo-kantisme, les approches rawlsiennes ou communicationnelles n'offrent que peu de réflexions explicites sur les conditions ontologiques qui rendent possible l'exercice de la liberté, qu'elles semblent trouver donnée dans un individu dès lors pensé comme autofondé et délié, comme doté *a priori* de liberté formelle.

Mais il y avait dès le départ, dans la tentative de A. Honneth, un risque : plutôt que de dépasser le néo-kantisme au moyen d'Hegel, on pourrait aboutir à l'inverse, c'est-à-dire à une opération qui finirait par réduire Hegel à une sorte de kantisme bonifié. N'avait-on pas assisté depuis quelques décennies à une mise au ban de Hegel, avant sa reprise par la philosophie analytique ou pragmatique? Dans cet environnement marqué d'un « anti-hégélianisme généralisé » (comme le disait Georges Bataille), pouvait-on véritablement apprécier toute la portée de la philosophie politique hégélienne?

Le diagnostic de formalisme posé par A. Honneth est juste; à mon sens, le remède, un retour à Hegel l'est également. Mais l'opération permet-elle pour autant de dépasser les apories propres à la théorie critique de deuxième génération, celle qui, après le « tournant linguistique », s'est trouvée réduite à la pragmatique communicationnelle, à la défense du dialogisme, des droits et de la morale abstraite? C'est ce que je vais tenter de déterminer dans les pages qui viennent.

Si l'on prend le terme au sens large¹⁰⁰⁶, la théorie critique contemporaine revêt de nombreuses formes : on peut y classer un M. Postone, une Judith Butler, un Slavoj Žižek, Michel Foucault, Rancière, Badiou, Catherine Malabou, etc. Plusieurs de ces auteurs font retour à Hegel, sous des formes plus ou moins heureuses selon les cas, et il y aurait lieu, dans des travaux futurs, d'interroger ces lectures de Hegel pour voir quelle contribution elles pourraient apporter à une refondation dialectique de la théorie critique. Aux fins du présent travail, je m'en tiens à une seule étude de cas : Axel Honneth, puisque mon

¹⁰⁰⁶ Plutôt qu'au sens strict : alors on désignerait uniquement L'École de Francfort.

objectif est d'interroger la capacité de la théorie critique de l'École de Francfort à dépasser ses apories afin d'en arriver à développer une théorie critique des sociétés capitalistes et postmodernes qui soit à la hauteur des pathologies sociales et écologiques de l'époque.

Après A. Honneth, je vais explorer la réactualisation du concept d'esprit objectif dans la théorie des « institutions du sens » de V. Descombes. Ce sera l'occasion de montrer comment ce concept peut être réinterprété plus généreusement (envers Hegel) que ce que propose Axel Honneth. Je vais finalement étudier une autre école, dite de Montréal et la sociologie dialectique de M. Freitag, pour examiner comment cette approche développe une théorie critique de la postmodernité qui retrouve à la fois l'institutionnalisme hégélien et la critique de l'autonomisation de l'économie de la tradition marxiste, mais qui pense aussi le symbolique et les médiations synthétiques dont dépend le maintien dans l'existence de la nature, de la culture et de la liberté. La comparaison critique des approches de Francfort et de Montréal à la lumière des théories de l'esprit objectif hégélien, tel qu'on le retrouve chez V. Descombes, et de la critique radicale de la valeur marxienne chez M. Postone permettra de dégager, en conclusion, les principaux points d'ancrage d'une éventuelle refondation dialectique de la théorie critique.

9.2 La réactualisation de la philosophie du droit hégélienne d'Axel Honneth

La relecture de la *Philosophie du droit* de Hegel par A. Honneth vise à contextualiser les principes des théories de la justice d'influence rawlsienne et à suppléer le néo-kantisme habermassien (droit et morale abstraits) en y ajoutant un cadre institutionnel. Après la crise du marxisme, explique-t-il, les débats en philosophie politique contemporaine ont généralement ignoré Hegel¹⁰⁰⁷, portés plutôt par un retour au « paradigme du droit rationnel de la tradition kantienne », tant chez Rawls que

¹⁰⁰⁷ Pierre Macherey souligne que A. Honneth fait ce constat en s'en tenant aux publications anglaises et allemandes, ignorant donc le monde francophone. Voir Pierre Macherey, « Le Hegel husserliannisé d'Axel Honneth. Réactualiser la philosophie hégélienne du droit. », *Revue internationale des idées et des livres*, n°11, mai-juin 2009.

<http://revuedeslivres.net/articles.php?idArt=337&PHPSESSID=41eaa6eb2d5d6ae63743f3c5166dc9a6>.

Habermas¹⁰⁰⁸. A. Honneth constate cependant qu'un consensus s'est formé autour de la nécessité de contextualiser les principes formels de justice¹⁰⁰⁹ et il lui apparaît que la philosophie politique hégélienne peut offrir des ressources utiles en vue d'une telle entreprise.

Sa réinterprétation, pourtant, ne parvient pas à accomplir cette réinscription du formalisme kantien et rawlsien dans des médiations assurant l'éthicité concrète. Dans une première partie de l'ouvrage, A. Honneth explique bien les principes de l'éthicité hégélienne et l'antériorité nécessaire de certaines conditions et médiations institutionnelles sur la liberté des individus. Par la suite, cependant, un renversement radical s'opère : ce sont bien plutôt les principes formels initiaux qui servent d'*a priori* à partir desquels se formule le reproche adressé à Hegel d'avoir « sur-institutionnalisé » la vie éthique¹⁰¹⁰.

La philosophie hégélienne du droit se trouve alors réduite à n'être plus qu'un complément institutionnaliste « faible », voire « très faible », à la théorie de la reconnaissance et de l'autoréalisation individuelle élaborée antérieurement par A. Honneth. Je retrace ici les principales étapes de l'argumentation d'A. Honneth sur cette question, en insistant particulièrement sur ce renversement final, où Hegel, bien plutôt que de corriger les apories du formalisme libéral néo-kantien ou rawlsien, se trouve critiqué pour son institutionnalisme « fort » et prétendument trop « politico-juridique »¹⁰¹¹.

A. Honneth débute sa réflexion en soulignant les deux principaux préjugés qui entravent la réception de l'oeuvre hégélienne dans les débats de la philosophie politique contemporaine. Le premier préjugé concerne les dérives potentiellement autoritaires ou antidémocratiques de la pensée de Hegel : celui-ci ne reconnaît pas les principes de l'autonomie kantienne de la souveraineté du peuple : les individus seraient entièrement

¹⁰⁰⁸ Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte, p. 21.

¹⁰⁰⁹ *ibid.*, p. 23.

¹⁰¹⁰ *ibid.*, p. 106.

¹⁰¹¹ L'échec d'A. Honneth ne change rien au fait qu'un tel programme eût été salutaire pour le dépassement des tares de la théorie critique contemporaine; c'est pourquoi je souhaite, dans le chapitre qui suit, essayer de montrer comment on peut renouer avec une conception de l'esprit objectif hégélien et des médiations symboliques et politiques qui puisse servir de base à une refondation dialectique de la théorie critique contemporaine.

sous l'emprise de l'État. Le deuxième concerne le caractère dorénavant devenu, selon lui, « complètement incompréhensible »¹⁰¹² de la Logique hégélienne, ce qui invaliderait une bonne part de la *Philosophie du droit*, qui lui est liée.

Pour A. Honneth, il y a deux façons de contourner ces problèmes : on peut tenter une réhabilitation directe du concept d'État hégélien ; ou encore montrer indirectement que le texte peut être pertinent, tout en sacrifiant le concept d'État et l'articulation avec la Logique, c'est-à-dire en isolant la *Philosophie du droit* du reste du système. Conscient qu'il existe un danger de perdre la substance du texte¹⁰¹³, A. Honneth choisit néanmoins la deuxième piste et entreprend de comprendre la *Philosophie du droit* comme une « théorie normative des sphères de la reconnaissance réciproque »¹⁰¹⁴.

S'il sacrifie l'État et la Logique, A. Honneth considère cependant qu'il y a chez Hegel deux concepts incontournables qui devraient former le noyau de toute réactualisation de la *Philosophie du droit*. Le premier est le concept d'esprit objectif, selon lequel « toute réalité sociale possède une structure rationnelle »¹⁰¹⁵; contrevenir aux formes rationnelles entraînerait conséquemment des pathologies sociales. Le second concept est celui d'éthicité, qui oppose au moralisme abstrait kantien l'idée selon laquelle « des inclinations et des normes morales, des intérêts et des valeurs sont déjà par avance amalgamés dans la forme d'interactions institutionnalisées »¹⁰¹⁶, c'est-à-dire dans des formes sociales concrètes.

A. Honneth interprète la dialectique hégélienne entre la volonté libre et le droit comme une « théorie de la justice [...] orientée vers la garantie des conditions intersubjectives de l'autoréalisation individuelle ». À l'inverse, le droit et la moralité

¹⁰¹² *ibid.*, p. 106.

¹⁰¹³ « Rien ne serait pire, écrit A. Honneth, que de présenter sous le titre de *Philosophie du droit*, une théorie sociale normative et riche en contenu dont il devrait finalement s'avérer qu'elle aurait été finalement plus facile à formuler sans la confrontation détaillée avec le texte de Hegel » (Honneth, pathologies, *ibid.*, p. 27). Or, au lieu de cette « confrontation détaillée » et de cette théorie « riche en contenu », A. Honneth instrumentalise plutôt Hegel en vue de défendre sa propre théorie de la reconnaissance.

¹⁰¹⁴ Honneth, pathologies, *ibid.*, p. 27.

¹⁰¹⁵ Honneth, pathologies, *ibid.*, p. 28.

¹⁰¹⁶ Honneth, pathologies, *ibid.*, p. 28.

abstrait, puisqu'il sont insuffisants pour garantir les conditions de cette autoréalisation, entraîneraient une pathologie sociale : la « souffrance liée au fait d'être indéterminé ».¹⁰¹⁷

D'après A. Honneth, la première stipulation du concept d'esprit objectif est qu'il faut dépasser la représentation atomiste de la société pour considérer plutôt que les sujets sont toujours déjà liés entre eux par des mécanismes d'interdépendance qui rend la liberté de chacun conditionnelle à celle de l'autre, à l'intérieur de « cadres d'action rendus habituels »¹⁰¹⁸ capables d'encadrer normativement la recherche de satisfaction des intérêts individuels. Chez lui, l'esprit objectif est ainsi appréhendé comme :

Un ordre social juste permettant à chaque sujet individuel de se mouvoir au sein de relations communicationnelles qui peuvent être expérimentées comme l'expression de sa propre liberté; car c'est uniquement dans la mesure où les sujets parviennent à participer à des relations sociales de cette sorte, qu'ils peuvent aussi réaliser leur liberté sans contrainte dans un monde extérieur¹⁰¹⁹.

A. Honneth reformule ainsi la *Philosophie du droit* en langage analytique et rawlsien : la possibilité pour chacun de participer aux relations communicationnelles, considérées comme des « biens de base (*basic good*¹⁰²⁰) »¹⁰²¹ conditionnels à la réalisation de la liberté communicationnelle. À la différence de Rawls, pour lequel la distribution de ces biens est assurée par quelques principes de justice minimaux, Hegel, selon ce qu'en dit A. Honneth, aurait plutôt sociologisé le principe de justice en pensant les « relations communicationnelles grâce auxquelles un "être auprès de soi-même dans l'autre" est rendu possible pour le sujet individuel »¹⁰²².

A. Honneth tente en ce sens d'utiliser Hegel pour dépasser Rawls de la même façon qu'Hegel avait dépassé le formalisme kantien. Selon lui, la clé de la *Philosophie du droit* réside dans le transfert du droit des individus vers les rapports, institutions ou

¹⁰¹⁷ Cela renvoie au titre original de l'ouvrage en allemand : *Leiden an Unbestimmtheit* (Reclam, 2001).

¹⁰¹⁸ Honneth, *pathologies*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁰¹⁹ *ibid.*, p. 41.

¹⁰²⁰ Notons aussi qu'il s'agit là d'un langage économique, ce que A. Honneth lui-même reconnaît. Voir Honneth, *ibid.*, p. 57. L'expression *good* est traduite comme bien, mais on pourrait aussi la traduire comme « marchandise », ce qui mettrait en lumière l'envers substantiel et problématique de la rhétorique formelle et communicationnelle de A. Honneth.

¹⁰²¹ *ibid.*, p. 41.

¹⁰²² *ibid.*, p. 42.

structures sociales qui deviennent les véritables « porteurs de droits »¹⁰²³. Sociologiser le droit conduit à penser que : « ce n'est pas d'abord aux individus que doivent revenir des droits universels, mais à ces formes sociales d'existence qui, dans l'intérêt de la réalisation de la "volonté libre", apparaissent comme des biens sociaux de base »¹⁰²⁴.

La *Philosophie du droit* est ainsi reformulée en tant que « théorie normative de la justice sociale » qui tente d'identifier les conditions d'autoréalisation des sujets individuels et de « justifier quelles sont les sphères sociales qu'une société moderne doit aménager en son sein afin de procurer à tous ses membres la chance d'une réalisation de leur autodétermination »¹⁰²⁵. Les principes universels de justice sont ainsi les conditions sociales et les sphères d'actions intersubjectives qui permettent aux sujets de « réciproquement apercevoir dans la liberté de l'autre une présupposition de leur propre autoréalisation »¹⁰²⁶.

À l'inverse, le non-respect de ces conditions entraîne des pathologies sociales laissant les sujets aux prises avec la « vacuité »¹⁰²⁷, la « souffrance d'être indéterminé »¹⁰²⁸, puisque les sujets sont incapables de trouver le contenu de leur liberté dans les « motifs rationnels ou issus de la raison » qui forment l'étoffe de la réalité¹⁰²⁹, et sont donc incapables de « participer aux pratiques communicationnelles »¹⁰³⁰.

Pour A. Honneth, les sujets doivent donc jouir d'une liberté égale, mais aussi être capables de s'engager dans le « milieu de l'autoexpression »¹⁰³¹, où sont réunies les conditions institutionnelles rationnelles qui leur permettent de baliser l'exercice de leur liberté de façon à ne pas brimer celle des autres. A. Honneth réfère ici au modèle de « l'amitié »¹⁰³², où l'individu, pourtant infiniment libre, choisit des inclinations dont la

¹⁰²³ *ibid.*, p. 44.

¹⁰²⁴ *ibid.*

¹⁰²⁵ *ibid.*, p. 45.

¹⁰²⁶ *ibid.*, p. 46.

¹⁰²⁷ *ibid.*, p. 53.

¹⁰²⁸ *ibid.*

¹⁰²⁹ *ibid.*

¹⁰³⁰ *ibid.*, p. 69.

¹⁰³¹ *ibid.*, p. 55.

¹⁰³² *ibid.*, p. 55.

satisfaction ne heurtera pas l'autre. L'amitié sert en ce sens de « fil conducteur »¹⁰³³ de la réactualisation de A. Honneth.

C'est ce modèle qui doit être étendu à l'ensemble de la société pour permettre l'autolimitation de chaque liberté face aux autres¹⁰³⁴ : il s'agit de démocratiser la possibilité de participer à l'"expérience communicationnelle", à une interaction où il sera à la fois libre, reconnu et non-réifié. Le rôle de l'État consiste alors à ouvrir et préserver des espaces communicationnels où pourront se réaliser les singularités¹⁰³⁵. La liberté communicationnelle couronne ainsi les moments incomplets et insuffisants de la liberté négative (droit) ou optionnelle (liberté de choix, moralité abstraite)¹⁰³⁶. En clair : la communication est selon A. Honneth la médiation supérieure qui dépasse les apories du droit et de la moralité abstraite.

A. Honneth fait sienne la présupposition qui était contenue dans le concept de l'esprit objectif¹⁰³⁷ : rendre l'« adhésion aux pratiques sociales dépendantes de l'examen rationnel auquel le sujet les soumet »¹⁰³⁸. Aussi A. Honneth reprend-il à son compte la critique hégélienne du kantisme, lequel s'avère aveugle au contexte et au caractère synthétique des formes¹⁰³⁹ :

Il est fait abstraction chez Kant de ce que le sujet et l'objet, le devoir et l'inclination ont déjà été synthétisés par avance dans des intermédiaires engendrés de façon pratique qui se laissent comprendre comme des contextes rationnels tant de notre rapport cognitif au monde que de notre rapport moral au social¹⁰⁴⁰.

Pour éviter de céder à la vacuité, le sujet, dit A. Honneth, doit donc puiser des indications normatives dans les « pratiques institutionnalisées dans son environnement »¹⁰⁴¹, lesquelles se sont « avérées être raisonnables »¹⁰⁴². On doit

¹⁰³³ Macherey, le hegel husserlianisé, *op. cit.*

¹⁰³⁴ Honneth, *pathologies*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁰³⁵ *ibid.*, p. 58.

¹⁰³⁶ *ibid.*, p. 59.

¹⁰³⁷ *ibid.*, p. 72.

¹⁰³⁸ *ibid.*

¹⁰³⁹ *ibid.*, p. 73.

¹⁰⁴⁰ *ibid.*

¹⁰⁴¹ *ibid.*, p. 74.

« toujours parler de la réalité sociale comme de l'esprit objectif parce qu'il faut la concevoir comme le résultat de la réalisation rationnelle de motifs susceptibles d'universalisation »¹⁰⁴³.

C'est en reconnaissant les normes instituées dans le contexte social que le sujet se libère de la vacuité et de la « souffrance d'être indéterminé » : l'éthicité aurait donc une fonction « thérapeutique »¹⁰⁴⁴. À ce moment de son exposé, A. Honneth ajoute un complément à l'approche qui faisait de la *Philosophie du droit* une théorie de la justice hégélianisée. Il faudrait, selon A. Honneth, la penser aussi comme une thérapie en vue de dépasser les souffrances produites par le manque que laissent subsister le droit et la morale abstraite, lesquels faisaient obstacle à l'exercice de l'autonomie. En effet, suivant Wittgenstein, A. Honneth suggère ainsi que c'est en modifiant l'angle de sa perspective confuse que le sujet arrive à dépasser la souffrance¹⁰⁴⁵. Mais cette souffrance n'est pas seulement le résultat d'une confusion cognitive : elle est instituée comme figure aliénée de l'esprit objectif.

Les sujets doivent d'abord reconnaître qu'ils sont prisonniers de conceptions unilatérales de la liberté afin de chercher à comprendre et à retrouver autour d'eux les « formes d'interactions auxquelles le fait de prendre part constitue une condition nécessaire de leur liberté individuelle »¹⁰⁴⁶, comprise comme liberté communicationnelle. La thérapie qui corrige les représentations erronées, la reconnaissance de la sphère éthique (« quelle que soit par ailleurs sa détermination¹⁰⁴⁷ ») devient ainsi un prélude au déploiement de la justice communicationnelle¹⁰⁴⁸. Celle-ci consiste en ce que l'exercice s'ancre dans des pratiques de reconnaissance qui supposent que l'individu soit face à un « partenaire humain » avec lequel entrer dans des « pratiques

¹⁰⁴² *ibid.*, p. 75.

¹⁰⁴³ *ibid.*, p. 96.

¹⁰⁴⁴ *ibid.*, p. 79.

¹⁰⁴⁵ *ibid.*, p. 80.

¹⁰⁴⁶ *ibid.*, p. 83.

¹⁰⁴⁷ *ibid.*, p. 87.

¹⁰⁴⁸ *ibid.*, p. 84.

de commerce intersubjectif »¹⁰⁴⁹, même si, selon A. Honneth, « Hegel n'a encore consacré aucun mot d'explication à cela dans son texte »¹⁰⁵⁰.

Jusqu'ici, la réinterprétation de A. Honneth a oscillé entre a) une exposition somme toute assez juste de ce qu'est « l'esprit objectif » comme éthicité concrète¹⁰⁵¹ (même s'il persiste à penser l'esprit objectif « indépendamment de toute fonction fondatrice de la Logique »¹⁰⁵²) et b) une lecture de la *Philosophie du droit* comme correction thérapeutique des représentations objectives erronées qui empêchent la réalisation de la justice, c'est-à-dire la réalisation de la liberté individuelle et communicationnelle par la reconnaissance et le « commerce » intersubjectifs. A. Honneth ira cependant beaucoup plus loin dans sa révision peu orthodoxe (Pierre Macherey va jusqu'à la qualifier de « biaisée »¹⁰⁵³) de Hegel : quand il tentera de montrer que Hegel a sur-institutionnalisé la vie éthique en surestimant les trois sphères de la famille, de la société civile et de l'État.

D'après A. Honneth, Hegel présuppose de manière « hasardeuse »¹⁰⁵⁴ une « thèse particulièrement osée »¹⁰⁵⁵, voulant que ces trois institutions modernes soient les seuls lieux de concrétisation de l'autoréalisation, de la reconnaissance et de la formation (*Bildung*)¹⁰⁵⁶. Hegel aurait eu tort de « privilégier les formes juridiquement institutionnalisées d'éthicité »¹⁰⁵⁷. Par exemple, plutôt que de prendre la défense de la « famille mononucéaire bourgeoise »¹⁰⁵⁸, il faudrait s'attarder au début de la *Philosophie du droit* où Hegel, dans l'additif¹⁰⁵⁹ du §7, donne l'exemple de l'autolimitation

¹⁰⁴⁹ *ibid.*, p. 87.

¹⁰⁵⁰ *ibid.*, p. 88.

¹⁰⁵¹ Voir *supra*, partie I.

¹⁰⁵² Honneth, *pathologies*, *op. cit.*, p. 100.

¹⁰⁵³ Macherey, *le hegel husserlianisé*, *op. cit.*

¹⁰⁵⁴ Honneth, *pathologies*, *op. cit.*, p. 98.

¹⁰⁵⁵ *ibid.*, p. 107.

¹⁰⁵⁶ *ibid.*, p. 98.

¹⁰⁵⁷ *ibid.*, p. 111.

¹⁰⁵⁸ *ibid.*

¹⁰⁵⁹ Comme l'explique Macherey, A. Honneth utilise les commentaires oraux tirés des cours de Hegel et ajoutés à l'ouvrage sous forme « d'additifs » pour interpréter à nouveau le texte de la *Philosophie du droit*, souvent cryptique vu la censure de l'époque : « Ces additifs reprennent le contenu de développements

réci-proque de sujets dans la relation d'amitié¹⁰⁶⁰. Pourquoi, se demande A. Honneth, Hegel ne s'en préoccupe-t-il plus lorsqu'il décline les différentes sphères de l'éthicité?

Les recherches en psychologie morale, explique A. Honneth démontrent le rôle important de l'amitié dans la formation morale, spécialement chez les enfants¹⁰⁶¹. C'est pourquoi « la prise en compte de l'amitié aurait possédé pour Hegel l'avantage de ne pas avoir à rétrécir la première sphère de l'éthicité à une seule forme de relation ». Si Hegel avait eu cette intelligence,

la théorie de la justice qu'il a à l'esprit dans son esquisse des biens de base communicationnels ne serait pas restée dans un lien de dépendance trop étroit aux données de son propre temps, et elle aurait au contraire gagné d'une certaine façon un plus vaste champ d'application. Mais aucune de ces raisons n'a réussi à ouvrir les yeux de Hegel¹⁰⁶².

Hegel défendrait donc « l'institutionnalisation juridico-positive » avec une « insistance » surprenante¹⁰⁶³. Or, si, alors qu'il développait le concept d'éthicité, Hegel avait élargi la notion d'institution jusqu'aux mœurs, « il lui aurait été tout à fait possible de concevoir à titre d'essence de la famille ni un contrat ni de simples sentiments subjectifs, mais justement des habitudes d'action routinisées »¹⁰⁶⁴.

En s'intéressant, au-delà de ce qui est sanctionné par l'État, à ce qui y est « culturellement stabilisé », Hegel aurait pu dépasser sa « conception réductionniste »¹⁰⁶⁵ et ainsi considérer l'amitié tout autant que la famille. Hélas, explique A. Honneth, Hegel

oraux présentés par Hegel lorsqu'il faisait ses cours, développements qui lui servaient à commenter le contenu préalablement rédigé des paragraphes (imprimés) et des remarques (manuscrites) où il avait consigné les éléments systématiques de sa doctrine qui confèrent à celle-ci son caractère dogmatique. Ce sont ces livres commentaires, saisis au vol par les étudiants dans leurs cahiers de notes, qui, récupérés et ensuite intégrés au corps de l'ouvrage, ont fourni la matière des « additifs » dont A. Honneth se sert pour porter sur le texte un éclairage nouveau ». A. Honneth procède à « l'inversion du rapport entre ce qui s'y trouve inscrit en caractères pleins, de manière centrale, et ce qui n'occupe dans son organisation qu'une position marginale ou latérale, qu'il a fait passer au premier plan, ce qui change tout, ou en tout cas infléchit considérablement la signification de l'ensemble ». Voir Macherey, le hegel husserlianisé, *op. cit.*

¹⁰⁶⁰ Honneth, *pathologies*, *op. cit.*, p. 111.

¹⁰⁶¹ *ibid.*, p. 112.

¹⁰⁶² *ibid.*

¹⁰⁶³ *ibid.*, p. 115.

¹⁰⁶⁴ *ibid.*, p. 115-116.

¹⁰⁶⁵ *ibid.*, p. 117.

ne s'intéresse pas tant à la stabilité des pratiques qu'à leur aspect contrôlable, ce qui le conduit à la représentation d'un « ensilage étatique de l'éthicité »¹⁰⁶⁶.

Hegel aurait par là commis une « erreur »¹⁰⁶⁷ et ne serait donc pas, au contraire de A. Honneth, « parvenu » à distinguer les institutions bénéficiant de la sanction juridique de l'État et celles qui, bien qu'ayant besoin de conditions juridiques préalables, reposent plutôt sur des mœurs culturelles¹⁰⁶⁸. Hegel aurait pu, de cette façon, s'ouvrir à d'autres « formes de jeu des relations personnelles »¹⁰⁶⁹ plutôt que de s'en tenir à la famille bourgeoise, ce qui serait « démodé »¹⁰⁷⁰. Plutôt que de s'intéresser exclusivement aux institutions sanctionnées juridiquement, A. Honneth propose, pour sa part, de s'intéresser principalement à des sphères offrant un « espace de jeu »¹⁰⁷¹ pour la réalisation de la liberté individuelle et de la reconnaissance mutuelle.

Plutôt que d'identifier les sphères auxquelles il s'est tenu, Hegel aurait dû, selon A. Honneth, s'en tenir plus abstraitement à un « modèle d'interaction »¹⁰⁷², possibilité qu'il « enterre »¹⁰⁷³ malheureusement, son « regard [étant] trop fortement orienté vers les structures institutionnelles concrètes »¹⁰⁷⁴. Selon A. Honneth, Hegel aurait dû situer la corporation dans l'arène de l'État plutôt que dans celle de la société civile ; alors, il n'aurait pas fait cohabiter dans une même sphère, celle de la société civile, trois formes complètement distinctes d'intégration : l'amour, le marché, la rationalité en valeur.

Pour A. Honneth, Hegel aurait dû se borner à identifier les conditions de possibilité d'exercice de la liberté individuelle, mais il a voulu aussi faire une analyse institutionnelle qui identifie dans le droit certaines sphères d'organisation institutionnelle concrètes. Ainsi, il aurait pu s'en tenir à identifier la société civile comme « unique

¹⁰⁶⁶ *ibid.*, p. 116.

¹⁰⁶⁷ *ibid.*, p. 117.

¹⁰⁶⁸ Honneth, *pathologies*, *ibid.*, p. 118.

¹⁰⁶⁹ *ibid.*

¹⁰⁷⁰ *ibid.*

¹⁰⁷¹ *ibid.*

¹⁰⁷² *ibid.*, p. 123.

¹⁰⁷³ *ibid.*

¹⁰⁷⁴ *ibid.*, p. 124.

sphère de reconnaissance à travers laquelle les sujets réalisent leurs buts privés grâce à des interactions stratégiques »¹⁰⁷⁵.

Le moment universel supérieur, la liberté publique, ne devrait pas être logé dans la différenciation sociale et les corporations, mais plutôt dans une « division du travail médiatisée publiquement et démocratiquement »¹⁰⁷⁶, chargée d'assurer la dimension universelle des actions individuelles. L'État serait ainsi devenu lui aussi une troisième sphère de reconnaissance, de praxis coopérative intersubjective. Cela permet de rompre avec la dimension verticale, avec la substantialité de l'État et le « libéralisme autoritaire »¹⁰⁷⁷ de Hegel, pour voir plutôt un lieu d'interaction horizontal. Au lieu de l'État hégélien, qui ne prévoit aucune sphère d'interaction démocratique pour les individus, A. Honneth propose un espace public où l'on pourrait décider en commun de la « configuration institutionnelle des espaces de liberté »¹⁰⁷⁸. Dans cette éthique formelle assumée, la principale visée est d'assurer à chaque particulier l'accès à la reconnaissance, comprise comme précondition de la participation au processus formel d'autoréalisation réciproque des sujets à travers la communication.

Si l'on résume la conception de A. Honneth, la *Philosophie du droit* permet de penser un modèle d'interaction où certaines sphères, configurées démocratiquement par les sujets, devraient permettre aux sujets qui poursuivent des buts individuels et font l'exercice de leur liberté individuelle d'entrer dans des jeux communicationnels fondés sur la reconnaissance réciproque, donnant ainsi à leur pratiques individuelles une fonction universelle à travers des mécanismes de réciprocité et de redistributivité, bref, de justice. En lieu et place du républicanisme hégélien, on trouve ici un modèle « social-démocrate », où il n'est plus question de sens, d'ontologie ou de substance, mais plutôt de formes communicationnelles permettant des pratiques prenant la forme d'interdépendances à travers la médiation de la justice redistributive.

¹⁰⁷⁵ *ibid.*

¹⁰⁷⁶ *ibid.*, p. 125.

¹⁰⁷⁷ *ibid.*, p. 127.

¹⁰⁷⁸ *ibid.*, p. 128.

9.3 Les apories de la conception d'Axel Honneth

Axel Honneth avait annoncé d'emblée qu'il délestait la *Philosophie du droit* de ses ancrages dans la Logique et la métaphysique hégéliennes. Sa « réactualisation », cependant, nous mène non seulement loin de toute ontologie, elle nous mène également loin de l'institutionnalisme hégélien. A. Honneth s'intéresse moins à l'institutionnalité concrète qu'à des modèles formels d'interaction qui constituent à la fois les préconditions de l'exercice de la liberté communicationnelle et qui assurent que cet exercice prendra la forme d'une reconnaissance intersubjective paramétrée par des principes normatifs de justice, cristallisés dans des habitudes routinisées et pouvant faire l'objet d'un réexamen démocratique.

Comme l'explique P. Macherey¹⁰⁷⁹, le point de départ de A. Honneth est que l'autorité institutionnelle sert d'abord la volonté libre : « le but ultime, à travers tout l'enchaînement des médiations dont l'ensemble complexe constitue la sphère de l'Esprit objectif, reste, contre vents et marées, la volonté libre »¹⁰⁸⁰. Cela bien sûr, ne dit pas qui est le sujet de cette volonté et c'est là que se joue tout le dilemme : parle-t-on de l'individu, du commun, de l'Esprit ? Pour A. Honneth, c'est, en dernière instance, la volonté individuelle qui est le point de départ et d'arrivée de la *Philosophie du droit*:

Le pari effectué par Honneth [...] est que le sujet de la volonté libre dont parle Hegel reste en dernière instance l'individu en personne, et que le but poursuivi par cette volonté qui, pour l'individu est «sienne» jusqu'au bout, en ce sens qu'il est exclu qu'il puisse jamais s'en démettre, est celui de son «autoréalisation», entendons par là une réalisation de son désir intime de liberté qui garantisse au maximum sa propre autonomie¹⁰⁸¹.

Les individus consentent à exister sous l'empire de formes institutionnelles, « si contraignantes soient-elles, parce qu'ils y voient l'unique moyen de réaliser leur liberté ». La boucle entre sujet et objet se trouve ainsi refermée, avec la liberté individuelle comme *alpha et oméga*, et les « sphères » institutionnelles comme condition de l'autoréalisation, comme devoir-être. Si la liberté s'exerce au sein d'un ensemble de sphères

¹⁰⁷⁹ Voir Macherey, le hegel husserliannisé, *op. cit.*

¹⁰⁸⁰ *ibid.*

¹⁰⁸¹ *ibid.*

contraignantes, « cet ordre, loin de se présenter à cette volonté comme un cadre extérieur, est, de part en part, une manifestation du projet d'autoréalisation qui définit la liberté individuelle. »¹⁰⁸². C'est pourquoi, pour dépasser la souffrance et l'indétermination, les sujets doivent reconnaître dans le « monde de la vie »¹⁰⁸³ les conditions de leur autoréalisation.

Ce concept de « monde de la vie » (*Lebenswelt*) rappelle Husserl, qui, dans ses derniers écrits, présentait l'intersubjectivité comme une solution au problème de l'isolement des consciences. Car, selon P. Macherey,

Parler d'intersubjectivité, c'est en ce sens évoquer la possibilité d'un « nous » qui, en surmontant l'écueil du solipsisme, n'en reste pas moins, si l'on peut dire, du « je », fait de « je »(s) qui communiquent entre eux dans la forme de l'intersubjectivité. »¹⁰⁸⁴

Or, comme le relève P. Macherey, dans une critique de Husserl présentée dans le cadre du colloque « Husserl » de Royaumont en 1957, Alfred Schütz note que l'auteur de la *Krisis* n'a pas su dépasser le point de vue de la conscience individuelle pour penser les conditions sociologiques de l'intersubjectivité, restant en définitive prisonnier de l'égologie, c'est-à-dire incapable de « parvenir à l'idée de ce que peut être un véritable Nous, qui ne soit pas seulement une collection de Je(s) ou d'ego(s), même liés interactivement entre eux. »¹⁰⁸⁵.

On peut bien penser que la communication permet aux « Je » de se relier, mais, comme le souligne Schütz, c'est voir les choses à l'envers. C'est bien plutôt parce qu'il y a déjà communication que les « Je » peuvent se reconnaître (nous pourrions ajouter que la communication renvoie aux rapports sociaux qui la rendent possible, à une totalité, à un monde objectif) : « Cette attitude réciproque, qui seule permet la communication est déjà par elle-même la forme fondamentale de tout rapport social, lequel ne saurait être d'abord constitué par la communication même »¹⁰⁸⁶.

¹⁰⁸² *ibid.*

¹⁰⁸³ Honneth, *pathologies, op. cit.*, p. 83.

¹⁰⁸⁴ Macherey, *le Hegel husserliannisé, op. cit.*,

¹⁰⁸⁵ *ibid.*

¹⁰⁸⁶ *ibid.*

En critiquant Husserl, Schütz n'a-t-il pas « critiqué à l'avance Honneth »¹⁰⁸⁷, lequel, pour « réactualiser Hegel » n'hésite pas à sortir Hegel de lui-même pour l'entraîner sur le terrain de la phénoménologie husserlienne? « Mais », demande Macherey, sachant que pour Hegel « c'est toujours l'être qui doit avoir le dernier mot [...] sortir de Hegel, est-ce que cela signifie ne plus du tout le lire, et renoncer à tirer des leçons de l'étude de sa pensée? »¹⁰⁸⁸. Si c'est maintenant la communication entre *egos* qui a le dernier mot, n'est-ce pas que l'Être s'est tu?

Cette tentative « d'husserlianiser » Hegel (ou d'hégélianiser Habermas), il faut le souligner, signifie non seulement une liquidation de l'ontologie hégélienne, mais aussi un rejet de l'institutionnalisme. En effet, selon J.-F. Kervégan, A. Honneth s'inscrit sans le savoir dans ce qu'on pourrait appeler une « mode intellectuelle », qui prend comme *a priori* que les institutions sont trop contraignantes pour offrir quelque fondement à l'émancipation et qu'il vaut mieux s'appuyer sur les relations sociales et la compassion interindividuelle : « N'est-elle pas [la théorie d'Honneth] victime d'un affect anti-institutionnel propre à de larges secteurs de la philosophie politique contemporaine? »¹⁰⁸⁹. Même son de cloche chez le préfacier F. Fischbach :

Avouons que ce reproche de sur-institutionnalisation de l'éthicité fait quelque peu problème à nos yeux, non pas tant eu égard au texte hégélien que relativement à l'époque [...] qui est la nôtre et qui fait de nous depuis vingt ans, c'est-à-dire depuis l'entrée du capitalisme dans sa phase néolibérale, les témoins et les victimes de la destruction systématique de la plupart des formes institutionnalisées [...] des conditions intersubjectives de la réalisation individuelle¹⁰⁹⁰.

Plutôt que de nous attarder sur la façon cavalière de traiter Hegel comme étant démodé ou incapable, il convient d'évaluer les impacts de la démarche d'A. Honneth sur la théorie critique contemporaine. Celle-ci parvient-elle à résorber les apories propres au néo-kantisme habermassien? À la lumière de la critique de P. Macherey (et de Schütz), puis de J.-F. Kervégan et de F. Fischbach, on constate que nous assistons à une véritable déformation communicationnelle et anti-institutionnelle de la philosophie du droit de

¹⁰⁸⁷ *ibid.*

¹⁰⁸⁸ Macherey, le Hegel husserliannisé, *ibid.*

¹⁰⁸⁹ Kervégan, l'effectif, *op. cit.*, p. 11

¹⁰⁹⁰ Honneth, pathologies, *op. cit.*, p. 17.

Hegel, réinterprétée comme éthique formelle au service de la reconnaissance et de la pragmatique communicationnelle.

La *Philosophie du droit* devient chez A. Honneth une théorie de la reconnaissance intersubjective doublée d'une théorie de la justice d'inspiration kantienne et rawlsienne, où les individus se dotent de sphères leur permettant de réaliser, en interagissant, et sans trop se nuire, leurs intentions propres. En mettant de la sorte l'accent sur l'autoréalisation et la liberté individuelles, A. Honneth oublie commodément que, chez Hegel, le véritable sujet de la volonté n'est pas uniquement l'individu, mais l'Esprit engagé dans son développement historique.

Pour Hegel, lorsque des institutions juridiques se réalisent, elles ne sont pas de l'ordre de simple projections ou extériorisations subjectives, ni des relais communicationnels, mais plutôt le résultat d'un processus progressif de rationalisation du monde, d'incarnation de la raison dans la socialité. Bien sûr, la raison subjective doit se mettre en « accord » avec l'effectif et oeuvrer à l'avènement de la rationalité dans le monde, mais elle ne le fait pas seulement pour « s'autoréaliser » subjectivement, car quelle signification peut avoir « l'autoréalisation » en dehors d'un contenu fourni par l'éthicité concrète, laquelle est elle-même le produit de l'objectivation historique de l'esprit ? Chez Hegel l'éthique n'est pas formelle : elle est normative, puisqu'elle véhicule avec elle un contenu qui vaut comme identité pour les sujets et comme conception de la vie bonne.

On peut certes contester la métaphysique hégélienne¹⁰⁹¹. Mais cela n'empêche en rien de développer une théorie de l'esprit objectif et de l'institution symbolique du social, en s'inspirant par exemple de Dilthey, de Merleau-Ponty, de V. Descombes (et, nous le verrons plus tard, de M. Freitag), une théorie qui ne cède en rien aux pièges de l'égologie et qui ne remplace pas le symbolique et l'ontologie par la communication et l'intersubjectivisme.

L'approche communicationnelle fait, pourrait-on dire, l'impasse sur ses propres conditions de possibilité. En effet, pour qu'il y ait communication, il doit bien y avoir des sujets, lesquels sont forcément institués par une société qui leur est antérieure, à travers

¹⁰⁹¹ Ce n'est pas ma position, mais je n'en débats pas dans cette thèse, vu la complexité de l'affaire, me contentant de montrer comment même un hégélianisme non-métaphysique peut développer une théorie de l'esprit objectif qui ne cède pas au remplacement de l'ontologie dialectique par le discours (on pourrait même dire : l'idéologie) de la « communication ».

l'intériorisation d'un langage, lequel est toujours déjà chargé normativement. L'individu n'est donc pas un point de départ, mais le produit d'une inscription dans l'étoffe du langage. Dans un même mouvement, la mise en forme symbolique de leurs intentions les élèvent au-delà de la simple inclination: aussi leurs intentions sont-elles toujours déjà sociales, et s'expriment-elles dans le cadre de rapports sociaux structurés normativement, exprimant ainsi bien plus que « l'autoréalisation individuelle », c'est-à-dire la vie rationnelle, la « vie bonne ».

Évidemment, on peut débattre du caractère rationnel de ces formes : doit-on voir les formes comme l'expression de l'actualisation d'une substance-sujet (Hegel), produit de l'objectivation historique (Dilthey) ou le produit de l'ontogenèse (M. Freitag)? Jusqu'où sont-elles rationnelles, justes? Ne comportent-elles pas déjà un caractère de rationalité du seul fait qu'elles se soient rendues jusqu'à nous plutôt que de tomber en déliquescence, pour participer à la reproduction de la société et de sujets capables d'autonomie?

Il faut donc considérer les formes sociales normatives comme des médiations qui participent non seulement de la reproduction de l'individu et de la société, mais également d'un certain contenu éthique concret, de certaines institutions concrètes et déterminées (rejetées par A. Honneth au profit du modèle de « l'amitié »...dans un marché régulé par l'État), lequel comprend des formes culturelles, mais implique aussi le respect de certaines formes naturelles. L'autoréalisation dont parle A. Honneth ne peut donc que prendre la forme d'une réalisation de soi au sein et dans le respect d'un ensemble de formes culturelles et naturelles enrichies par leur inscription dans la durée social-historique. Le véritable « sujet » ici, ce peut-être quelque chose comme la vie, l'histoire, dans l'étoffe desquelles chaque individu trouve le sens de son inscription dans le monde.

Il y a bien sûr, des obstacles à cette inscription, dont l'une des plus importantes, la contradiction propre à la forme-valeur et au capitalisme, n'est absolument pas prise en compte par A. Honneth dans son livre sur Hegel (même s'il en traite ailleurs, dans la *Société du mépris*¹⁰⁹², mais c'est alors pour critiquer la limitation de l'expressivité des sujets par le néolibéralisme). Celle-ci fait en sorte de substituer un faux-semblant d'universel (la valeur) à la vie sensée et de réduire l'ensemble de la vie au processus de

¹⁰⁹² Axel Honneth, *La société du mépris*, Paris, La Découverte, 2008.

travail, de consommation et d'accumulation, en générant qui plus est des inégalités de distribution de la richesse. Pour Hegel, c'est l'État qui pourrait assurer le dépassement de cette contradiction, mais Marx a bien montré que la logique capitaliste pouvait aussi subvertir l'État. La solution, dès lors, ne peut pas tant loger dans la reconnaissance intersubjective que dans le dépassement de la forme-sociale qui usurpe le lieu du sens, et réduit la praxis intersubjective à un rapport entre désirs concurrents sur le marché.

On aurait pu attendre d'une réactualisation de Hegel aujourd'hui qu'elle élabore une théorie de l'esprit objectif qui puisse réinscrire les « relations communicationnelles » purement formelles dans un ensemble d'institutions concrètes, lesquelles devraient être soustraites à l'empire de la forme-valeur, remplaçant la cécité morale de la main invisible par une régulation sociale substantielle. En lieu et place, Hegel est ramené par A. Honneth sur le terrain du néo-kantisme, de la pratique communicationnelle, de l'égologie doublée d'intersubjectivisme, bref, de l'éthique formaliste. Alors, l'esprit objectif n'est plus que la forme routinisée d'interactions entre individus capables de moduler leurs intentions stratégiques au contact les uns des autres, dans des sphères qui le permettent. Cette fondation « normative » de la théorie critique est pour le moins minimaliste. En expulsant les corporations de métier hors de la société civile pour les situer du côté de l'État, et en ne remettant pas en question la forme-valeur, la conception d'A. Honneth ne peut qu'aboutir à un « marché » libre ou des libertés individuelles, des porteurs de droits pourront en rencontrer d'autres dans l'échange ou le contrat (qu'ils entretiennent ou non une relation « d'amitié ») le tout sous l'encadrement de l'État.

Cette conception demeure en ce sens prisonnière du primat qu'elle accorde à la sphère de la société civile, à laquelle elle souhaite étendre la logique de solidarité affective qui règne dans la famille ou dans la relation d'amitié. Elle suppose que la société civile peut se modeler sur un tel modèle d'interaction, et même, que celui-ci puisse être étendu à l'État, lequel pourra mettre en oeuvre les configurations institutionnelles votées démocratiquement par les subjectivités en interaction. Cette conception idéaliste, puisqu'elle ne remet pas en question la forme-valeur et la subversion des institutions et des médiations par le capital, devient, dans le concret, son envers : une justification naïve et affectiviste de la transformation de l'État en organisateur d'espaces d'interaction, de communication et de valorisation où peuvent venir s'agglutiner les sujets économiques dans le capitalisme financiarisé. Les rapports d'amitié, les rapports

amoureux, en effet, ne sont pas immunisés, loin de là, contre le fétichisme de la marchandise et l'invasion des rapports marchands.

La défense de « l'amour » comme médiation ne peut suppléer a) à une critique du capitalisme comme forme aliénée de médiation des rapports sociaux (comme nous l'avons vu chez M. Postone) et b) à une théorie du symbolique et de l'esprit objectif (institutions ou formes normatives régulant la socialité) qui ne pense pas seulement les préconditions d'une communication intersubjective et formelle entre alter ego, mais les conditions normatives et ontologiques du maintien dans l'existence des sociétés et de la nature dans un contexte de dissolution des formes (la postmodernité) (ce que nous verrons chez M. Freitag).

Alors, peut-être, aurons-nous des pistes permettant de penser une éventuelle refondation de la théorie critique contemporaine sur une base dialectique, qui puisse rendre justice à l'héritage hégéliano-marxiste, intégrer la critique du capitalisme marxienne et l'institutionnalisme (ou sociologie des médiations) d'inspiration hégélienne.

Le rôle de la théorie critique n'est pas de produire une critique thérapeutique visant à minimiser les pathologies sociales qui minent l'intégration des individus au processus de l'échange communicationnel; il s'agit plutôt de critiquer la communication en tant qu'elle est une idéologie qui ne remet pas en question la forme dominante des rapports sociaux et ne pose pas la question du sens ou de la normativité, s'intéressant essentiellement et procéduralement à la démocratisation des conditions de l'expression d'une liberté individuelle vide de contenu ou encore d'identités naturalisées. L'éthique formelle d'Axel Honneth est ce qu'on obtient quand on soustrait l'institution du rapport au sens pour en faire un simple relais formel du désir d'autonomie individuelle.

On peut dire qu'il fallait bien une « société de communication » postmoderne pour faire de la *Philosophie du droit* de Hegel, sous la plume d'un théoricien « critique »(!), une théorie des conditions d'exercice de la liberté et de la justice « communicationnelles ». Mais derrière l'utopie de la communication et de la gouvernance dans la transparence, il y a la logique de la marchandise. Sans articuler une critique du point de vue de la totalité, de la dialectique historique et de l'ontologie, on voit mal comment la théorie critique pourrait être autre chose qu'un instrument de travail social, c'est-à-dire de résorption de l'exclusion au profit de la gestion technocratique du social (M. Freitag).

C'est pourquoi la théorie critique ne peut pas être élaborée abstraitement ou anhistoriquement. Il ne s'agit pas d'élaborer *in abstracto* les conditions idéales à travers lesquelles les individus pourraient réaliser leur pleine expression en communiquant avec d'autres animés par la même intention dans des configurations institutionnelles qui le permettraient. Il s'agit plutôt de poser la question des formes de médiations sociales et d'institutions concrètes qui détruisent la possibilité d'une réconciliation de la liberté particulière avec l'universel, et de penser ce que pourrait être cet universel, non comme champ (ou sphères) de réalisations d'intentions subjectives germant aux tréfonds des sujets, mais comme réappropriation critique d'un héritage symbolique, culturel, politique, institutionnel, bref, normatif, comme monde hérité, comme universel concret.

C'est en ce sens moins le mouvement d'extériorisation ou « d'autoréalisation » de la liberté individuelle, prémisse libérale par ailleurs, qui devrait nous intéresser que ce qu'il advient des conditions de possibilité d'existence des subjectivités, de la vie, de la société et du monde naturel dans le contexte économique, écologique et politico-culturel qui est le nôtre (nous y viendrons avec M. Freitag). La théorie critique aurait donc intérêt à tendre l'oreille à la dialectique du réel et des formes sociales, à rechercher les contradictions déterminées et les destructions manifestes, plutôt qu'à chercher sans cesse les conditions d'une pure « liberté communicationnelle » formelle entre les sujets, qui auront bientôt bien peu à dire s'ils perdent le fil du sens. Mais n'est-ce pas déjà le cas? L'éthique formelle n'a pas de substance à opposer au capitalisme en réseau; tout au plus peut-elle s'opposer au fait que certaines personnes vivent un sentiment d'injustice du fait d'être exclus du grand jeu communicationnel-cybernétique de la production. Sans minimiser ces souffrances subjectives, bien réelles, on peut douter de leur capacité à servir de base normative pour une théorie critique. En effet, le point de départ, ici, est encore la vie subjective mutilée, alors qu'il faudrait plutôt, suivant le Marx de *La question juive*, parler de formes d'interdépendance sociale ou de conceptions de la vie bonne. Sans doute cela correspond-t-il à ce que A. Honneth appelle le néo-aristotélisme : fonder la critique sociale sur une conception, non pas utopique et abstraite, mais enracinée dans les rapports concrets, de ce que serait une socialité non mutilée, non seulement du point de vue de l'individu, mais du point de vue de l'universel. En restant au niveau « formel » des autonomies engagées dans des réciprocités et des cycles communicationnels, A. Honneth prétend s'éviter la tâche de réfléchir à la question de la vie bonne, un questionnement qui mènerait toujours selon lui à la « sur-

institutionnalisation de la vie éthique ». Mais quelle vie éthique reste-t-il quand on en conserve uniquement la forme? L'idéal de participation, s'il est noble, ne peut à lui seul, comme le disait Hegel, fonder le sens de la vie. Mieux encore, pour le dire à la manière de Bernanos : *La liberté, pour quoi faire?*¹⁰⁹³ La liberté communicationnelle pour quoi faire?

Fonder « normativement » (le mot est fort) la théorie critique sur une éthique de participation formelle qui vise l'autoréalisation des individus m'apparaît aujourd'hui bien insuffisant si l'on regarde les défis auxquels sont confrontées les sociétés capitalistes avancées. La perte de sens qui fait que l'ensemble des processus économiques et technoscientifiques sont abandonnés à leur autoréférentialité cybernétique, processuelle et communicationnelle, sur le mode du fonctionnement de l'informatique, comme le dit M. Freitag, n'appelle-t-elle pas une réflexion sur le sens et la valeur que nous accordons aux êtres, aux choses, à la nature? La théorie critique peut-elle se limiter à fonder sa critique dans l'idéal d'une communication sans entrave et d'une reconnaissance intersubjective étendue à tous et toutes?

L'apport de Hegel n'était-il pas précisément de montrer que les institutions ne sont pas uniquement au service de l'intérêt subjectif, mais au contraire, qu'elles véhiculent un supplément de sens, sous la forme d'un héritage social-historique, qui appelle précisément les subjectivités à s'élever au-delà d'elles-mêmes pour découvrir le sens généré par l'expérience accumulée dans la durée par le méta-sujet qu'est la communauté? Ce que Marx appelle « intellectuel collectif » a souvent été compris uniquement au sens des capacités techniques et productives accumulées par les sociétés. Mais la leçon hégélienne n'est-elle pas justement que « l'intellectuel collectif » existe avant tout sous la forme du savoir éthique qu'a une communauté humaine sur elle-même? Bien sûr, ce savoir peut-être tronqué, brouillé, appelé à être enrichi, surtout lorsqu'il est porteur d'injustice ou de domination arbitraire. Ici, la démarche de A. Honneth est intéressante : la conception de la « vie bonne » peut être mise en défi lorsqu'elle ne reconnaît par l'expression d'identités et génère des sentiments d'injustice qui l'invalident en partie. Mais ce formalisme ne suffit pas à vaincre « l'oubli de la société » postmoderne, à retrouver un sens de la normativité héritée, en tant qu'elle assigne la forme des rapports humains et ceux que nous avons avec la nature. Sans en donner la clef

¹⁰⁹³ George Bernanos, *La liberté pour quoi faire ?*, Paris, Gallimard, 1995.

indépassable, l'histoire relie les interdépendance horizontales à la dimension « verticale » de notre rapport au monde, rappelle ce qui a mérité d'être valorisé et appelle à l'Être par delà le réductionnisme marchand. Il n'est pas dit que toutes ces valeurs doivent être reconduites de manière acritique, loin de là. Mais elles, et les institutions qui les transmettent, me semble offrir une base plus intéressante pour la fondation normative de la théorie critique, dans la mesure où serait conservée au passage, de manière dialectique, la critique des injustices vécues subjectivement formulée par A. Honneth. Il me semble que ce point de vue rendrait mieux justice à la critique hégélienne du formalisme kantien et à l'institutionnalisme hégélien. Le concept de « pathologie sociale » ne concernerait alors plus seulement les injustices vécues subjectivement, mais aussi les pathologies qui se produisent lorsque sont méprisées les formes institutionnelles et la normativité social-historiques (perte de sens). Il ne s'agit pas de promouvoir ici quelque conception figée de la « nature humaine », mais d'insister sur ce point fondamental : il n'y a d'humanité que tant qu'il y a culture transmise et sens reconduit. L'émancipation, la lutte contre l'injustice, risquent la dérive de la « belle âme » si elles n'articulent pas leur revendication à une lutte globale pour l'interdépendance et la solidarité (la « lutte de classe » chez Marx) mais aussi à la reconduction d'un rapport à l'universel, sous forme d'une réception critique des représentations qui disent quelle normativité sous-tend le rapport aux formes d'êtres qu'elle rencontre. Il y a place dans la théorie critique, comme nous le verrons, pour une dialectique de la reconnaissance, dialectique de l'autonomie et du sens.

CHAPITRE X

L'ESPRIT OBJECTIF ET LES INSTITUTIONS DU SENS

Dans ce dixième chapitre, j'explore la réactualisation du concept d'esprit objectif chez V. Descombes visant le dépassement du contractualisme, du dialogisme ou de l'intersubjectivisme. Avec V. Descombes, nous verrons comment l'intersubjectivisme d'Habermas et d'A. Honneth s'avère incapable de théoriser de manière satisfaisante le lien social, en en demeurant à un stade uniquement formel. V. Descombes montre pour sa part que l'interaction intersubjective dépend d'institutions qui soutiennent un « ordre du sens » en dehors duquel toute relation est impossible. Avec V. Descombes, nous faisons un premier pas vers une réhabilitation de la notion holiste d'esprit objectif contre l'atomisme, l'individualisme et le formalisme. Nous verrons par la suite comment M. Freitag intègre l'idée d'esprit objectif à une ontologie dialectique et à une théorie du symbolique. Nous espérons montrer par là qu'il y a une voie en dehors du formalisme communicationnel et de l'individualisme libéral propre à la théorie critique contemporaine : ne pas revendiquer l'émancipation des « individus », mais émanciper plutôt les sociétés comme totalité signifiantes, comme sujets d'un héritage-social historique objectivé, de l'abstraction de la forme-valeur marchande.

10.1 V. Descombes penseur de l'institution

Nous avons vu comment A. Honneth prétendait réactualiser Hegel en le soumettant en fait à une opération de réduction qui faisait de la philosophie du droit un réquisitoire pour une théorie de la justice aux allures rawlsiennes doublée d'une théorie de la reconnaissance communicationnelle. Selon cette approche, il n'y a pas une totalité éthique *a priori* dont la normativité doit informer la pratique des sujets. Le supposer serait « sur-institutionnaliser » la vie éthique. C'est plutôt l'amitié ou l'amour qui sert de modèle à la reconnaissance réciproque et à la communication sans entrave; les formes « institutionnelles » sont essentiellement les conditions ou espaces qui maximisent l'autoréalisation individuelle réciproque des individus. Le projet politique, devient alors

lutte contre la souffrance et la mutilation subjective, c'est-à-dire contre l'exclusion de certaines subjectivités, rendues incapables de participer au jeu de la communication-autoréalisation parce que privées de reconnaissance. Si l'on retient d'Habermas l'idée d'une communication sans entrave, on pourrait retenir de A. Honneth l'idée d'une « reconnaissance sans entrave »¹⁰⁹⁴.

Les formes institutionnelles ne sont guère plus, chez ce dernier, qu'un instrument ou un espace formel pour que puisse intervenir le jeu dyadique (ou polyadique, mais toujours horizontal) intersubjectif de la reconnaissance, lequel se joue de proche en proche, sans qu'on en réfère à quelque normativité qui aurait sa source ailleurs que dans la reconnaissance mutuelle des particuliers coprésents. Il n'y aurait donc pas à chercher du côté de l'objectivité sociale pour fonder la justice ou la vie bonne : il faudrait plutôt chercher, à la manière de M. Henry, du côté de la subjectivité, de sorte que l'objectivité des formes sociales devrait être entièrement soumise à la volonté particulière des subjectivités en interaction.

Le sens serait du côté du pôle sujet; évidemment, celui-ci ne serait pas « représentatif » ou complet tant qu'on n'aurait pas intégré toute la diversité plurielle des particuliers qui foisonnent dans la société civile. Il faudrait donc mener une série de luttes pour la reconnaissance afin d'élargir le spectre des droits et identités reconnus aptes à participer au jeu communicationnel. Cette régression néo ou postkantienne signifie que le siège de la morale se trouve dans la subjectivité, qui n'a plus, comme chez Kant, à ratiociner pour universaliser l'inclination qu'elle estime être porteuse du bien : ce serait au contraire à la société de s'ouvrir à l'expression de toutes les inclinations particulières, sous peine de se rendre coupable d'exclusion.

Or, nous avons déjà vu que chez Hegel, la reconnaissance intersubjective est incapable de fonder à elle seule l'ordre du sens. La reconnaissance maître-esclave, ce moment survalorisé dans l'interprétation française (kojévienne) de Hegel, et maintenant dans la théorie d'Axel Honneth, ne crée que la forme d'un rapport de sujétion, mais ne dit rien quant à son contenu. La Phénoménologie de l'Esprit établit le récit des étapes à travers lesquels ce rapport cherche son sens dans différentes figures. C'est dans la religion que la belle âme s'adresse à un public critique en parlant le langage de la

¹⁰⁹⁴ Jeffrey Flynn, « Review of *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory* ». *International Philosophical Quarterly* 48/4, décembre 2008, p.1.

conviction pour lui demander de reconnaître son intuition propre de l'universel. Mais on sait que chez Hegel, sans la médiation du Christ, cette situation mène à la cacophonie des particuliers qui refusent de s'écouter les uns les autres. Chez A. Honneth, cependant, la communication remplace le Christ : le public (dans les faits la puissance administrative de l'État) doit ouvrir ses oreilles à l'ensemble des demandes de reconnaissance formulées par les belles âmes qui gravitent dans l'espace social. L'institution devient l'écho d'un cycle communicationnel dans lequel s'additionnent les perspectives particulières jusqu'à résulter, utopiquement, en une carte, pour reprendre le propos de Borges, qui reproduirait point par point l'empire jusqu'à être de la même dimension que lui.

C'est là oublier que chez Hegel, comme nous l'avons vu, la subjectivité qui découvre sa propre intuition et sa propre opération doit encore se confronter au monde de la choséité, comme le fait l'esclave, pour découvrir à l'extérieur d'elle une objectivité du monde naturel et social susceptible d'informer sa pratique en contenu. On sait, du reste, que même l'objectivité naturelle est appréhendée depuis le prisme de la culture (comme le montre l'exemple de la ressaisie de la mort physique depuis le rituel chez Antigone, étudié en première partie¹⁰⁹⁵). L'objectivité physique, donc, n'est accessible à l'humain qu'à travers le détour ou la médiation de l'objectivité sociale, c'est-à-dire de la culture, de l'humanité objectivée (Marx), de l'esprit objectif (Hegel). À la relation dyadique sujet-sujet, il faut donc substituer une relation triadique dans laquelle l'interaction entre les sujets n'est possible que s'il existe un esprit objectif qui assigne *a priori* un ordre du sens qui rende intelligible la communication entre subjectivités, lui posant d'emblée des limites qui sont celles de la normativité instituée. C'est ce que nous allons faire valoir, avec V. Descombes, contre l'intersubjectivisme d'Axel Honneth.

10.2 Descombes critique d'Habermas

Pour mieux mettre en lumière les problèmes qu'on peut repérer chez Axel A. Honneth, il y a lieu d'examiner la critique que propose V. Descombes de la pensée d'Habermas. Chez ce dernier, selon V. Descombes, le principal problème du droit est celui de la légitimité. Dans les sociétés prémodernes, la loi n'est pas problématisée, elle a

¹⁰⁹⁵ Voir *supra*, p. 117.

valeur immédiate. Dans la modernité, cependant, les lois sont explicitement reconnues comme des productions humaines. Elles deviennent donc modifiables à volonté par le législateur. Elles ne sont plus fondées sur un absolu. Comment peuvent-elles alors vouloir faire autorité¹⁰⁹⁶?

Habermas cherche donc à savoir ce qui justifie le droit : la « question de la justice des lois est retraduite en question de la légitimité des lois »¹⁰⁹⁷. V. Descombes note que, dans une telle démarche, toutes les « autres sources du droit – jurisprudence, coutume – sont exclues du champ de la réflexion »¹⁰⁹⁸. Exit, donc, l'idée d'asseoir la loi sur quelque fondement métaphysique ; une loi doit maintenant être jugée selon deux critères : « qui l'a faite, et s'il l'a faite dans les formes prescrites »¹⁰⁹⁹. À cette thèse procéduraliste s'ajoute la nécessité d'un « processus rationnel de formation de la volonté générale »¹¹⁰⁰ pour qu'elle soit conforme « aux règles d'une raison communicationnelle »¹¹⁰¹, sans quoi l'exercice de la volonté populaire pourrait bien verser dans l'injustice ou la tyrannie.

La position d'Habermas est donc, dit V. Descombes, « doublement procéduraliste »¹¹⁰². Il doit y avoir un législateur légitime, que l'on respecte et son action législative doit respecter l'éthique rationnelle de la discussion. Or, si chaque période historique édicte des règles qui font autorité de manière passagère, cela soulève un problème : qu'arrive-t-il, comme le demande V. Descombes, advenant qu'un pouvoir révolutionnaire édicte un nouveau droit avant d'être lui-même renversé? Les anciens propriétaires expropriés peuvent-ils réclamer leur bien? On voit bien que les différents ordres légaux ne peuvent être considérés comme autant de paradigmes hermétiques les uns aux autres, mais qu'une question plus fondamentale, celle de la justice, celle de la philosophie politique et de la philosophie du droit, est toujours soulevée. Or, si Habermas

¹⁰⁹⁶ Vincent Descombes, « Le contrat social de Jürgen Habermas », *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique*, Paris, Seuil, 2007, p. 313.

¹⁰⁹⁷ *ibid.*, p. 314.

¹⁰⁹⁸ *ibid.*

¹⁰⁹⁹ *ibid.*

¹¹⁰⁰ *ibid.*

¹¹⁰¹ *ibid.*

¹¹⁰² *ibid.*, p. 316.

parle tant de légitimité, selon V. Descombes, c'est précisément pour ne pas « avoir à parler de justice »¹¹⁰³.

Pour V. Descombes, Habermas s'inscrit ainsi dans le sillage du positivisme juridique. Pour les positivistes, ce qui importe, c'est que l'autorité qui fait la loi ne soit soumise à aucune contrainte extérieure, à aucune finalité qui prétendrait la transcender :

Le positivisme juridique consiste à faire remarquer qu'aucun gouvernement n'est possible si l'autorité politique n'a pas le dernier mot dans les limites de son territoire, si elle est sujette au contrôle et à l'ingérence des puissances extérieures. Sa solution est d'exiger qu'on détermine une bonne fois qui est en position de donner force de loi à sa volonté : celui qui a cette puissance est le souverain, ce qu'il déclare être la loi est la loi. Toute autre définition du droit et de la loi est porteuse d'un germe de guerre civile radicale, d'une destruction de l'ordre humain au nom des exigences du salut extramondain¹¹⁰⁴.

Selon V. Descombes, les positivistes s'intéressent uniquement à la légitimité des lois; les formalistes veulent s'assurer que les formes du droit ont été respectées. Quant à ceux qui « estiment que les questions de légitimité n'épuisent pas l'interrogation sur le juste, et qu'il est parfois indispensable de faire porter l'examen sur le fond, sur le contenu, sur la chose même »¹¹⁰⁵, V. Descombes propose de les appeler « réalistes ». Selon le philosophe, la « démocratie réclame une philosophie réaliste du droit »¹¹⁰⁶, puisque la population devrait se prononcer d'abord sur les finalités et le contenu des lois, étant entendue que la souveraineté populaire est la source du droit.

Or, le problème, chez Habermas, est que la rationalité du contenu des lois ne peut provenir que de la procédure qui permet aux individus d'exprimer en termes rationnels leurs préférences et leurs choix personnels. Chacun peut ainsi prêcher pour son camp et déployer des arguments; à l'issue de la discussion, on tranchera en faveur du discours qui aura paru le plus rationnel. Tout comme dans le décisionnisme positiviste, le droit, la loi,

¹¹⁰³ *ibid.*, p. 314.

¹¹⁰⁴ *ibid.*, p. 320. C'est l'une des principales apories des sociétés libérales modernes de craindre toute définition d'un Bien substantiel et d'y voir la source d'une guerre de religion potentielle. C'est ce qui conduit à la dissolution du politique et à son remplacement par une forme de gestion technocratique du social procédural, appuyé sur le droit et le marché. Voir le chapitre III sur Michel Freitag, et aussi Michéa, l'empire du moindre mal, *ibid.*, de même que l'entretien avec Gilles Labelle dans André Baril, *Philosopher au Québec. Seconds entretiens*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011.

¹¹⁰⁵ Descombes, le contrat social, *op. cit.*, p. 321-322

¹¹⁰⁶ *ibid.*, p. 324.

le juste et le légitime se confondent donc chez Habermas. Il n'est pas question de s'entendre sur des finalités. Est juste ce qui est jugé légitime à l'issue de la confrontation des points de vue particuliers. Cette question n'est tenable que parce qu'on tient que le spectre des guerres de religion, qu'a tenté de neutraliser le libéralisme, rôde toujours. On ne saurait plus en référer à une conception substantielle du Bien qui serait transversale ou transcendante aux rapports sociaux. Selon Habermas,

il serait rétrograde de faire intervenir les fins et les valeurs dans l'appréciation de la force d'obligation des lois. Nous vivons, ne cesse-t-il de dire, dans une société pluraliste, de sorte que demander aux citoyens de s'entendre sur le fond, et pas seulement sur les formes, ce serait réveiller les guerres de religion [...] Autrefois, explique Habermas, on pouvait parler d'un « ethos caractéristique d'une société globale [...] qui fait s'imbriquer les différents ordres les uns dans les autres ». La philosophie politique pouvait donc invoquer cet ethos commun pour développer le concept d'un bien commun. Aujourd'hui, poursuit-il, ce n'est plus le cas : l'ethos de la société globale a disparu, l'intégration des ordres sociaux par les valeurs communes « a volé en éclats »¹¹⁰⁷.

C'est à partir de ce diagnostic de pluralisme, d'ailleurs contesté par Descombes¹¹⁰⁸, qu'Habermas en est venu à une lecture néo-kantienne de la morale, laquelle n'est pas sans rappeler la morale existentialiste. Ces deux postures, dit V. Descombes, sont liées à l'individualisme et s'opposent aux « éthiques traditionnelles du devoir d'état »¹¹⁰⁹. Pourtant, dit V. Descombes, c'est dans les sociétés traditionnelles que l'on trouve un véritable « pluralisme », puisque la structure du droit est extrêmement diversifiée et qu'on trouve très peu de devoirs liés à la morale universelle comme tel; à l'inverse, c'est la société libérale moderne qui est la « plus unifiée du point de vue de sa moralité »¹¹¹⁰, puisqu'elle délie les individus les uns des autres et les relie sous l'empire d'un universel abstrait.

Il y a ici « tension entre un universalisme abstrait (morale de l'impératif catégorique, qui s'adresse à l'homme quelconque) et un singularisme (morale de la *Bildung* et de la réalisation de soi, qui s'adresse à l'individu que je suis, “à l'existant” »).

¹¹⁰⁷ *ibid.*, p. 326.

¹¹⁰⁸ Descombes note que, dans les sociétés occidentales, les convenances morales sont restées largement les mêmes au quotidien, malgré le discours multiculturaliste qui voit partout une diversité incommensurable.

¹¹⁰⁹ *ibid.*, p. 329.

¹¹¹⁰ *ibid.*

Dans la conception traditionnelle, la réalisation de soi ne veut pas tant dire « autoréalisation » ou expression que réalisation du soi à travers son inscription dans une structure normative, juridique, culturelle, politique particulière, dont l'intériorisation est conditionnelle à la participation à la vie collective, ce qui fait de lui un moment de l'universel concret.

Pour cela, dit V. Descombes, il doit y avoir deux niveaux de morale. D'abord le niveau subjectif, où chacun est interpellé dans sa conscience, dans son jugement propre : « vais-je ou non obéir à la loi? ». Le deuxième niveau, cependant, concerne « l'éthique sociale »¹¹¹¹ (cette distinction recoupe la distinction que fait Hegel entre *Moralität* et *Sittlichkeit*)¹¹¹². La réalisation de soi n'a de sens que si le deuxième niveau n'existe pas uniquement comme condition ou procédure formelle permettant l'expression concurrente des idiosyncrasies individuelles, mais comme lieu où se trouve toujours déjà incarnée une conception substantielle du Bien qui appelle des devoirs. Ce n'est qu'au sein de cette conception substantielle qu'est possible la véritable réalisation de soi.

Tout le problème, chez Habermas, est que la procédure de constitution de l'ordre est nécessairement selon lui post-métaphysique, c'est-à-dire qu'elle doit éviter de prendre parti « dans la querelle des formes de vie et des visions du monde concurrentes »¹¹¹³. Le modèle d'Habermas est inspiré de celui de Rawls, lui-même inspiré du fonctionnement de la société américaine, une société où chacun a présumément intériorisé les valeurs libérales et celles du pluralisme cosmopolite. À partir de cet *a priori*, Habermas ne propose pas de constituer un contrat social classique en agrégeant les éléments sous l'empire d'une totalité constitutionnelle, mais plutôt d'établir un modèle de discussion délibérative ouvert, lequel « utilise toute la machinerie familière du contrat social »¹¹¹⁴. L'objectif de la démarche est alors d'opérer une « socialisation horizontale »¹¹¹⁵, à travers laquelle les citoyens choisissent de se « concéder mutuellement des droits »¹¹¹⁶.

¹¹¹¹ *ibid.*

¹¹¹² *ibid.*, p. 329, note 2.

¹¹¹³ *ibid.*, p. 330.

¹¹¹⁴ *ibid.*, p. 335.

¹¹¹⁵ *ibid.*, p. 336.

¹¹¹⁶ *ibid.*

Puisque le monde est désenchanté, ce ne peut plus être la cosmologie ou l'universel qui sert de référent à l'édiction du droit, ou de garant de sa conformité à l'ordre du monde. On part donc d'individus donnés, mais qui sont dans une sorte d'état de nature où ils n'ont « ni droit, ni politique, ni aucune espèce de normes communes »¹¹¹⁷. Le droit n'est donc pas chez eux le produit d'un rapport de différenciation au sein d'un universel concret. Cette position n'élimine pas seulement l'autorité cosmologique ou religieuse qui prétendait fonder le droit : elle élimine « le fait même de la vie sociale »¹¹¹⁸ en tant que fondement du droit. L'intersubjectivité est réputée produire le droit par concession mutuelle des sujets engagés dans la discussion. On voit que cette démarche est potentiellement infinie : chacun peut toujours exiger que le commun lui concède un droit additionnel, dont la dénégarion ampute ou entrave l'exercice de sa pleine puissance d'exister. On voit bien également comment ce schème se retrouve chez Axel Honneth sous la forme de l'expression virtuellement infinie de demandes de reconnaissance particulière auxquelles la société devrait répondre sous forme d'une concession de droits.

Pour V. Descombes, la « démonstration qui voudrait réduire le social à l'intersubjectif n'est pas concluante »¹¹¹⁹, puisqu'elle cherche au fond à dériver le droit public du droit privé à travers le consensus. Elle se limite alors à un « échange de promesses »¹¹²⁰, assorti du devoir moral de chacun de respecter ses engagements. Habermas combine en ce sens reconnaissance mutuelle et engagement moral à tenir ses promesses¹¹²¹, sans qu'on sache à quelle éthique ou morale s'abreuvent lesdites promesses, dont on sait tout au plus qu'elles devront être générées par un « principe de discussion ».

¹¹¹⁷ *ibid.*, p. 337.

¹¹¹⁸ *ibid.*, p. 339.

¹¹¹⁹ *ibid.*

¹¹²⁰ *ibid.*

¹¹²¹ Chez A. Honneth, reconnaissance réciproque et fidélité à sa parole sont doublées d'un programme de lutte à l'exclusion ou à la mutilation qui empêche certains particuliers de se prévaloir de droits qu'ils jugent devoir leur être concédés, et d'une réorganisation des institutions afin qu'elles maximisent l'autoréalisation individuelle, sans qu'il soit jamais dit quel est le *contenu éthique* de cette « réalisation de soi ». Il s'agit en quelque sorte d'une substance-sujet sans substance, d'une pure capacité opératoire qui se découvre comme telle par-delà la tradition défunte et qui cherche à maximiser les conditions structurelles d'exercice des puissances individuelles, sans égard au contenu de cette action. C'est pourquoi *l'empowerment*, ce discours proche des théories de la reconnaissance, vise à augmenter la puissance d'agir des sujets sans remettre en question le cadre global (on ne se surprend guère alors que *l'empowerment* prenne souvent la forme d'un devenir-sujet-économique, à partir d'un prêt de microcrédit).

Selon V. Descombes, la raison communicationnelle d'Habermas ne cherche plus « le vrai » : elle ne s'intéresse qu'à la production et à la réception d'arguments (comme chez les sophistes) et aux conditions qui rendent possible la discussion ouverte de ces arguments. Mais peut-on fonder une société sur ce seul principe dialogique? Cela signifierait admettre que les individus n'ont intériorisé aucun système moral ou conceptuel *a priori*, ce moment durkheimien essentiel pour éviter qu'il y ait une « incessante et radicale guerre des dieux »¹¹²². Mais alors, pour devenir une démocratie habermassienne, dit V. Descombes, « une société doit cesser d'être une société »¹¹²³, puisqu'elle n'est plus liée par aucune unité éthique ou normative; on voit mal alors comment elle pourrait se reconnaître comme société, se gouverner comme tel, voire même « arriver à des décisions pratiques par la voie d'une délibération rationnelle commune »¹¹²⁴. Qui sont les sujets de la discussion qui concernent les normes d'une société si cette société n'est pas constituée *a priori*? Qui se reconnaît comme sujet de la discussion s'il n'est déjà membre d'une communauté de langage ou de sens?

La redéfinition de la démocratie comme procédure rompt avec la conception plus classique qui voulait que la démocratie soit l'«assemblée représentative du corps social réunie et s'exprimant d'une seule voix »¹¹²⁵. L'image du réseau, dit V. Descombes, remplace celle du corps; des « cycles communicationnels »¹¹²⁶ qui prennent la forme de « procès sans sujet »¹¹²⁷ vont lier les citoyens et l'administration d'État, selon la triade citoyen-communication fluide-administration, elle-même réduite à un instrument de réponse aux volontés singulières exprimées sous formes de demandes en vue de la concession de droits. Le processus décisionnel est alors livré, selon V. Descombes, aux caprices des groupes d'intérêts particuliers.

C'est alors l'idée de souveraineté elle-même qui se trouve rejetée comme relevant de l'archaïsme¹¹²⁸, puisque la vie politique perd son esprit pour ne devenir qu'un

¹¹²² *ibid.*, p. 348.

¹¹²³ *ibid.*

¹¹²⁴ *ibid.*, p. 349.

¹¹²⁵ *ibid.*, p. 351.

¹¹²⁶ *ibid.*

¹¹²⁷ *ibid.*

¹¹²⁸ *ibid.*, p. 355.

processus mis au service de la particularité; il n'y a plus un corps social qui exerce sa souveraineté, mais des individus engagés dans des processus communicationnels en réseau pour faire valoir des intérêts localisés. La communication a remplacé le lien social. En effet, comme le rappelle V. Descombes, la démocratie, selon ce qu'en dit Castoriadis, est « indissociable d'une conception substantive des fins de l'institution politique et d'une vue, et d'une visée, du type d'être humain lui correspondant »¹¹²⁹. Avec Habermas, nous aurions dépassé cette nécessaire mise en partage d'une éthique concrète commune, et donc « trouvé le secret de vivre une vie sociale sans vivre en société »¹¹³⁰. Nous aurions produit un nouveau type humain, l'homme post-social, lequel ne suit pas quelque règle normative que ce soit et n'a aucune identité politique ou sociale, mais recherche plutôt la reconnaissance et l'autoréalisation individuelles en participant à des processus communicationnels qui augmentent sa puissance et ses prérogatives d'exister et d'agir.

À la lumière des problèmes décelés par V. Descombes chez Habermas, on comprend mieux les insuffisances de l'approche de A. Honneth. Tout comme Habermas, A. Honneth part d'individus atomisés qui recherchent des conditions institutionnelles, comprises comme des conditions communicationnelles, leur permettant de maximiser l'efficacité de la distribution des biens sociaux (*social goods*) susceptibles de permettre leur « autoréalisation » individuelle. Dans cette approche d'inspiration rawlsienne-habermassienne, la « justice » n'est pas entendue comme conformité à un quelconque ordre du monde, mais comme légitimité des processus de délibération et de redistribution des ressources et de la puissance. Est juste ce qui évite d'exclure tel ou tel particulier du cycle communicationnel en le mutilant ou en le faisant souffrir. Est juste ce qui permet à chaque particulier de participer au jeu délibératif à travers lequel il cherche à se voir concéder des droits ou des ressources. Ce modèle reproduit en tout point celui de la technocratie bureaucratique propre au capitalisme d'État ou à l'État-providence social-démocrate-libéral. Des individus (ou groupes) s'engagent dans des rapports de force (lutte de capital symbolique, par exemple) dans le but d'influencer l'opinion publique ou la procédure administrative et de maximiser les ressources ou droits qui leurs sont consentis. La réunion formelle d'individus par la communication n'a rien de critique; il s'agit au contraire de la plus parfaite réalisation du libéralisme.

¹¹²⁹ *ibid.*, p. 357.

¹¹³⁰ *ibid.*

Mais cette forme, puisqu'elle est sans contenu, se trouve vite subsumée, dans la société moderne capitaliste, par la médiation matricielle de la forme-valeur. Nous avons alors des sujets qui communiquent en réseau pour faire valoir une particularité dont le contenu est ou alors façonné par le marché (identité commercialisée) ou dont l'expression doit être médiatisée par la marchandise. L'exigence de reconnaissance devient donc une exigence de démocratiser l'accès de tous à la communication (et au spectacle) et à la marchandise. Il s'agit d'une exigence de parfaire le mécanisme de redistribution des droits, des places, de la puissance et de l'argent, qui ne remet par ailleurs aucunement en question les catégories fondamentales du mode de production capitaliste qui structurent pourtant la totalité.

De même, cette interaction formelle reproduit, à l'égard de la normativité sociale-historique, le même mouvement d'abstraction que la société de la marchandise à l'égard de la tradition. Si elle ne peut vendre le contenu archaïque sous forme de marchandise muséifiée, celle-ci le jette aux oubliettes de l'histoire. Faire société, cela devient alors participer au mouvement brownien des singularités déliées, comme le veut l'imaginaire libéral. Le nouveau type humain, l'homme communicationnel, l'homme intersubjectif, l'homme de la reconnaissance réciproque, n'aurait plus besoin d'en référer à un tiers terme symbolique ou normatif. L'homme de la reconnaissance communicationnelle est donc post-social et post-moral : il n'a plus besoin de société et plus besoin d'éthique concrète objectivée. C'est contre une telle conception de la société-sans-société que V. Descombes élabore sa théorie de l'esprit objectif et des institutions du sens, afin de démontrer plutôt que la condition de l'interaction intersubjective est la présence d'institutions qui maintiennent en existence un « ordre du sens » en dehors duquel toute relation est impossible.

10.3 Holisme du mental et structure triadique des rapports

Pour V. Descombes, on doit comprendre l'esprit depuis le point de vue du holisme anthropologique; cela signifie que l'esprit particulier ou individuel ne peut être compris que depuis son inscription dans une totalité signifiante qui lui est antérieure et qui le constitue. En effet, selon l'auteur, on ne peut s'en tenir à des explications naturelles

pour expliquer le fonctionnement de l'esprit, puisque celui-ci est caractérisé par l'intentionnalité. L'esprit ne se manifeste pas uniquement à la manière d'une chose qui « est » simplement, d'une identité naturelle ou empirique; il habite le monde en visant des objets, des fins, vers lesquels il est tendu et qui informent sa pratique. Bien sûr, chaque esprit individuel, chaque conscience, mène ses opérations propres, mais le contenu de ces opérations est en bonne partie impersonnel, c'est-à-dire qu'il ne loge pas uniquement dans la tête d'un individu, mais est plutôt logé dans un « milieu moral » ou « spirituel » (*geistig*)¹¹³¹. Ce milieu de l'objectivité sociale est formé « d'institutions en tant qu'elles sont pourvoyeuses d'un sens »¹¹³² appropriable par les sujets. C'est cet esprit objectif institutionnel qui « précède et rend possible l'esprit subjectif des personnes particulières »¹¹³³. Ces formes objectives, V. Descombes les appelle « institutions du sens ».

Loin d'être, comme chez A. Honneth, des instruments au service de l'expression de la particularité, ces institutions circonscrivent un ordre du sens qui surplombent les particuliers, les constitue, les rend intelligibles les uns aux autres et assigne des limites normatives à leur pratique, lesquelles disent quelque chose de la façon dont le monde doit être habité. Lorsqu'on change ces représentations, ce sont les sujets eux-mêmes, c'est la vie qui changent : « l'humanité ne peut pas changer d'idées ou de langage sans que son monde soit par le fait même changé »¹¹³⁴. C'est donc dire que l'histoire des choses dépend entièrement de l'histoire des signes, du symbolique. Il y a une relation interne entre le monde, l'activité des esprits subjectifs en rapport à leur objet, leur intentionnalité et les formes symboliques et institutionnelles objectives qui façonnent ce rapport, qui le médiatisent.

Cette entrée des choses dans le langage « libère »¹¹³⁵ une dimension d'universalité qui détache le rapport de l'individu particulier; au lieu que chaque individu voit à chaque fois un chien empirique singulier, comme le veulent les nominalistes et les partisans de l'atomisme logique, il est maintenant possible, lorsqu'un homme voit un chien, qu'il le

¹¹³¹ Vincent Descombes, *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1996, p. 15.

¹¹³² *ibid.*

¹¹³³ *ibid.*

¹¹³⁴ *ibid.*, p. 41.

¹¹³⁵ *ibid.*, p. 42.

situe comme membre du genre universel canin et qu'il en discute avec une autre personne qui n'était pas présente¹¹³⁶. Le support symbolique qui installe une distance entre l'individu et la chose ouvre l'espace de la constitution d'un universel, d'une totalité au sein de laquelle l'interaction avec le monde et entre sujets est rendue possible. Ce système de signes surplombe l'opération des esprits subjectifs particuliers, si bien que leur comportement, dont on sait déjà qu'il n'est pas uniquement physico-naturel mais intentionnel, ne peut être expliqué que par la relation entre leur intériorité psychologique et ce Tout que constituent les structures symboliques, cette totalité signifiante. L'action du sujet devient donc inexplicable en dehors du contexte social-historique, son état mental ne s'expliquant qu'en référence à un esprit du temps objectivé dans des institutions. Il y a en ce sens un « holisme du mental »¹¹³⁷ qui s'oppose à l'atomisme logique, et selon lequel le particulier ne peut être compris que parce qu'il s'inscrit dans des formes universelles qui le précèdent, le transcendent et le constituent.

On ne peut donc comprendre ce que dit un sujet sans connaître sa « forme de vie »¹¹³⁸. Chez l'humain, cette forme de vie n'est unilatéralement ni naturelle, ni spirituelle : il y a, dit V. Descombes, une première (naturelle) et une seconde nature (institutionnelle), selon la distinction de Pascal, et il est difficile de les détacher l'une de l'autre¹¹³⁹. On ne peut donc étudier l'esprit que d'un point de vue holiste, en s'intéressant aux formes, aux totalités signifiantes qui sont au principe des actions singulières :

Le holisme [...] est d'abord le rejet de l'atomisme. S'il s'agit du langage, le holisme est le refus de considérer que l'on puisse constituer un langage en se donnant un signe pour une chose, puis un signe pour une autre chose, et ainsi de suite. L'atomiste réclame le droit de parler d'un premier signe sans que cela nous impose de chercher le second. Il réclame le droit de considérer que le premier signe est un signe à part entière. S'il s'agit du mental, le holisme est le rejet de l'idée qu'on puisse composer la vie mentale avec des atomes psychiques¹¹⁴⁰.

¹¹³⁶ Ce genre d'exemple, l'étude de propositions ou d'analogies, pullule chez Descombes du fait de son dialogue avec la philosophie analytique. Ce mode de démonstration a beau être proche de la logique formelle, les conclusions de Descombes n'en demeurent heureusement pas moins pénétrées d'un rapport sensible au monde.

¹¹³⁷ *ibid.*, p. 89.

¹¹³⁸ *ibid.*, p. 93.

¹¹³⁹ *ibid.*

¹¹⁴⁰ *ibid.*, p. 96.

Le holisme du mental signifie que l'état mental d'un individu ou sa relation avec un autre sont inexplicables si on ne les étudie pas du point de vue des connexions qui les inscrivent au sein d'une totalité. De la même façon, un mot ne peut pas être étudié isolément, et un langage n'est pas une bête juxtaposition successive de mots singuliers, mais le produit d'une différenciation logique interne, dans la durée, qui l'institue comme totalité signifiante vivante. Il en va de même pour une société : ce n'est pas une juxtaposition d'individus, ni l'addition de relations intersubjectives, mais une totalité symbolique et institutionnelle porteuse d'un sens qui, à la manière de règles du jeu, balise *a priori* les pratiques sociales.

Par exemple, si l'on se demande comment il peut exister un accord ou un désaccord sur ce que deux personnes pensent, il faut bien qu'elles puissent discuter entre elles, en des termes intelligibles, de cette similarité ou différence : « Il faut qu'elle puisse apparaître aux intéressés eux-mêmes, dans une discussion entre eux, par la voie dialogique. Cela n'est concevable que dans le contexte d'institutions communes qui permettent d'assigner le sens »¹¹⁴¹. Les subjectivités ne peuvent dialoguer (Habermas) ou se reconnaître (A. Honneth) que parce qu'il y a des formes institutionnelles qui rendent possible la discussion, non pas seulement d'un point de vue formel, mais en tant qu'elles sont porteuses d'un sens qui nous permet de juger ou de mesurer s'il y a similarité ou différence d'opinion.

Si A prétend que le ciel est rose et B que le ciel est bleu, il faut non seulement que leur propos puissent être réciproquement compréhensibles, qu'ils parlent un langage commun, mais encore que les termes « ciel », « bleu », « rose » réfèrent aux mêmes choses. Il faut encore, accessoirement, qu'ils aient été socialisés au sein d'une communauté humaine dans laquelle on discute plutôt que de s'entredévorer. Bref, leur dialogue ou leur reconnaissance n'est que lubie si on fait abstraction des conditions objectives qui sous-tendent leur propre existence, celle des objets dont on parle, les intentions qui se manifestent, la forme et le contenu du dialogue, sa finalité, sa résolution, etc.

C'est cette antériorité du Tout comme dimension d'universalité que nient radicalement les nominalistes, comme Popper, qui prétendent réduire le social, présenté

¹¹⁴¹ *ibid.*, p. 94.

comme abstrait, à l'individu pseudo-concret¹¹⁴². Dans une telle perspective, il n'y a que des individus qui entrent en rapport avec d'autres semblables : on peut bien alors parler de leurs rapports (une famille, un État), mais, à moins de verser dans l'hypostase, on doit admettre qu'on est toujours en train d'employer une expression simplificatrice dont la vérité tient dans les comportements individuels qu'elle décrit¹¹⁴³. Ce terme d'hypostase nous rappelle bien sûr son utilisation chez M. Henry, qui lui opposait la vie phénoménologique individuelle. Le même individualisme ou atomisme initial peut être attribué à Axel Honneth, qui suppose des individus isolés qui entrent en rapports intersubjectifs dans des formes qui ne sont guère plus que l'infrastructure de ces rapports, de sorte que l'individu doit être arraché à son isolement initial. Mais n'est-ce pas cet *a priori* lui-même qui pose problème? Souvenons-nous du Marx de la Question juive : prendre pour point de départ des individus atomisés, n'est-ce pas déjà céder à la fiction bourgeoise, à la vision libérale de la subjectivité?

Mais A. Honneth, dira-t-on, ne peut pas être un nominaliste, puisqu'il parle de reconnaissance intersubjective. C'est oublier qu'il n'y a rien d'incompatible entre le nominalisme ontologique *a priori* et la constitution d'un universel abstrait *a posteriori* dans lequel on lie les individus au moyen de droits particuliers, de contrats, d'échanges économiques, de mécanismes de redistribution. Mieux encore : leur isolement initial par abstraction est la condition nécessaire pour pouvoir ensuite les relier dans un universel abstrait. C'est donc dire que la reconnaissance intersubjective participe de l'universel abstrait puisqu'elle part d'une ontologie nominaliste qui ne reconnaît pas *a priori* le holisme mental ou les institutions du sens, qui sont la condition de possibilité des subjectivités qu'elle se donne toutes faites. En niant le caractère constitutif *a priori* des institutions, l'approche d'A. Honneth est condamnée à ne leur réserver qu'un rôle formel, *a posteriori*, puisque son nominalisme originel lui interdit de découvrir, comme substance véritable, le lien institutionnel.

À l'inverse de ce nominalisme, le holisme de V. Descombes considère qu'on ne peut rendre compte de l'action d'un esprit subjectif ou d'une relation intersubjective sans la resituer dans le contexte des médiations institutionnelles qui l'encadrent et sont en

¹¹⁴² *ibid.*, p. 141.

¹¹⁴³ *ibid.*, p. 142.

quelque sorte la « substance morale »¹¹⁴⁴ des subjectivités phénoménales, ceci dit en entendant bien que ladite substance n'est pas logée dans quelque arrière-monde métaphysique, mais plutôt produite historiquement, comme totalité signifiante dotée d'une « dimension d'identité diachronique »¹¹⁴⁵, c'est-à-dire porteuse d'un sens, d'une continuité qui lui confère une subsistance dans la durée malgré son dynamisme historique.

La forme institutionnelle ne met donc pas en forme des éléments autrement éparpillés : elle est une « unité d'ordre »¹¹⁴⁶ en tant qu'elle spécifie, en tant qu'elle est sens, les positions et relations entre des formes qui n'ont de signification qu'en elle :

Donner une forme signifiante, ce n'est pas façonner un matériau, c'est donner un ordre à des unités qui ont par elles-mêmes des contours (*shape*) ou une morphologie. La forme est une *unité d'ordre*, pas une unité de vie ou d'être substantiel. [...] [Ce] ne sont pas pris isolément des éléments signifiants [...] [L]es éléments ne sont des signes que dans le système¹¹⁴⁷.

La forme institutionnelle constitue en son sein des individus qui ont leur morphologie propre, leur forme naturelle et spirituelle et elle donne l'ordre de leur interaction. Les éléments (les individus) n'ont donc pas de sens en dehors du système de la totalité signifiante. Ainsi, contrairement à ce que prétend par exemple Michel Henry, on ne peut pas briser la médiation pour débusquer la vie substantielle qui y serait recouverte. Il n'y a pas, selon V. Descombes, des vies singulières données *a priori* qui seraient par la suite reliées *a posteriori*. Il y aurait plutôt une totalité signifiante, une forme comme unité d'ordre qui constitue les subjectivités au même moment où elle leur donne une signification et une place en elle.

Du point de vue de la théorie de la reconnaissance de A. Honneth, cela pose un grave problème, puisque la dynamique se trouve renversée : la question est moins de savoir comment cesser d'isoler un individu de la reconnaissance plurielle que de savoir à quel système significatif cet individu appartient, quelle est sa place et sa signification

¹¹⁴⁴ *ibid.*, p. 153.

¹¹⁴⁵ *ibid.*, p. 147.

¹¹⁴⁶ *ibid.*, p. 177.

¹¹⁴⁷ *ibid.*

dans ce système. Là où A. Honneth accorde peu d'intérêt à ce que sont les totalités significatives, en dehors de leur représentativité à l'égard de la diversité des singularités à reconnaître, V. Descombes pose plutôt la présence d'une totalité significative *a priori* comme condition du sens et de la vérité à laquelle doit s'élever l'élément qu'est la vie singulière. Pour le dire autrement, la vie singulière n'a pas *a priori* de sens avant de s'inscrire dans une communauté de sens. Est-ce à dire que le holisme est un universalisme fort, qui n'accorde pas de dignité à la particularité, qui n'a pas de souci pour l'exclusion ou pour la reconnaissance pour la vie individuelle? Le holisme serait-il donc un totalitarisme sophistiqué?

La thèse de V. Descombes est en fait que la société est le produit d'une différenciation, et « toute différenciation demande qu'on distingue un niveau supérieur et un niveau inférieur. Le niveau supérieur mesure ce qui figure au niveau inférieur »¹¹⁴⁸. C'est donc dire qu'il ne peut y avoir de rapport social que si la société porte en elle le résultat d'un processus de différenciation historique, sous la forme, notamment, d'une hiérarchie de valeurs, d'un principe d'unité qui mesure la signification des manifestations singulières qui prétendent à s'inscrire en son ordre. C'est du point de vue de cette hiérarchie de valeurs qu'est appelée à être jugée une pratique : fait-elle sens au sein de la totalité? Est-elle interdite, ou pire, impossible, sans quoi le système tout entier basculerait?¹¹⁴⁹.

Cela revient à dire que la position de V. Descombes consiste à problématiser l'idée de « vie » pseudo-concrète ou « immédiate », l'idée d'une individualité donnée *a priori* comme atome psychique, en montrant que la vie individuelle ne s'humanise qu'en entrant dans une forme signifiante qui suppose une certaine manière d'organiser les relations depuis le point de vue de l'unité de la société, elle-même organisée autour d'une hiérarchie de valeurs. On peut bien récuser ce fait et instituer plutôt le mépris de l'ordre du sens comme principe fondateur; mais alors ce qui donne sens à la pratique est de ne s'appuyer sur aucune normativité, d'être arbitraire, aléatoire, exceptionnelle ou spectaculaire. Quant au lien social, il ne peut alors qu'être purement formel ou abstrait (il se déploie sous l'empire du libéralisme ou de la forme-valeur). Quant à l'état mental et à

¹¹⁴⁸ *ibid.*, p. 182.

¹¹⁴⁹ Voir par exemple Vincent Descombes, « L'impossible et l'interdit », dans *Le raisonnement de l'ours*, *op. cit.*

l'intentionnalité des individus, elle est ultimement livrée ou à sa propre détresse, ou à son propre délire, c'est selon. Les pathologies sociales dont parle Axel Honneth ne sont donc pas uniquement liées à l'absence de reconnaissance entre particuliers, mais tout autant à l'absence de reconnaissance de la totalité signifiante par ces mêmes particuliers. C'est non seulement la question de la culture qui se pose alors, mais également celle du politique, non pas seulement comme procédure délibérative ou législative, mais comme exercice dédié à la discussion, à l'édiction de finalités normatives qui prétendent transcender les actions particulières et leur assigner une signification. Si l'on admet ce rôle des institutions du sens, on est forcé de considérer qu'une singularité particulière n'a pas *a priori* à être reconnue si son action refuse toute norme, ou refuse d'être mesurée à l'aune d'une norme commune, ou encore d'être discutée du point de vue de cette norme avant d'être reconnue. La reconnaissance d'un sujet, ou la reconnaissance intersubjective est sont ici médiatisées par les institutions du sens, par le commun. On peut certes vouloir lutter contre l'exclusion et la souffrance des individus, contre la société du mépris, mais on ne peut le faire que depuis la société, c'est-à-dire depuis le commun.

Ce qui précède signifie qu'on ne peut considérer le rapport à l'institution comme relevant strictement d'une relation externe aux individus; il faudrait alors ajuster l'institution pour permettre l'expression de l'individualité. Chez V. Descombes, ce rapport est plutôt compris comme relation interne, c'est-à-dire comme une relation qui ne peut être modifiée sans que ses termes ne soient eux-mêmes changés¹¹⁵⁰. C'est donc dire que lorsqu'on change l'ordre du sens, les individus, leurs intentions mentales et leurs rapports changent également. Quand on reconnaît une pratique comme étant admise au sein d'un système significatif, on change alors la hiérarchie de valeurs et on change la société. Il ne s'agit pas de dire qu'il ne faut pas accepter de nouvelles pratiques; simplement, il faut dire qu'il y a là bien plus que de la reconnaissance subjective ou intersubjective : il y a permutation dans l'ordre du sens¹¹⁵¹.

Ce point de vue opposé au nominalisme peut être dit « réaliste » au sens où il conçoit que les universaux langagiers désignent et structurent des relations réelles qui sont affectées par la modification des représentations et inversement : ce qu'on dit du monde, loin d'être un *flatus vocis*, change le monde. Mais alors, l'expression d'une

¹¹⁵⁰ Descombes, les institutions, *op. cit.*, p. 185.

¹¹⁵¹ *ibid.*, p. 201.

demande (claim) de reconnaissance peut être elle-même comprise comme une façon différente de dire le monde ; et rien ne dit d'emblée que cette façon vaut mieux que le sens social-historique : il n'y a ainsi pas lieu de faire l'économie d'un débat politique. Ironiquement, c'est au nom du dialogisme que le débat entre la signification subjective et le sens objectivé peut ainsi passer à la trappe. Exiger un tel débat serait faire preuve de fermeture au « dialogue », dit-on. Mais le véritable problème tient à ce que dans une société dominée par un fétiche, celui de la valeur, la ressaie politique de la question est impossible, puisque le sens social-historique est déjà *a priori* nié au nom de l'accumulation, puisque toute demande de reconnaissance n'y est alors jugée que d'un point de vue juridiquement formel.

Puisque la société capitaliste ne s'interroge pas sur elle-même et nie ses « institutions du sens », elle récusé *a priori* un débat qui puisse accorder quelque valeur à la tradition, ou à quelque ressaie critique de la tradition. La reconnaissance qui advient alors ne peut que renforcer la dominance de l'universalité abstraite du libéralisme et de la forme-valeur capitaliste, puisqu'elle prétend relier formellement, sans égard à la signification qualitative de chaque pratique, un ensemble de particularités éclatées. Ce qui est évacué, dans cette reconnaissance polyadique, est le moment du tiers symbolique, c'est-à-dire de la reconnaissance des médiations sociales objectives qui représentent le volume, la tridimensionnalité fondamentale de tout rapport intersubjectif véritable, le moment de la transcendance normative du social sur l'action particulière. La société tombe alors en quelque sorte « à plat », et c'est l'interface formel du marché qui rattrape la balle au bond pour « connecter » à l'aveugle les pratiques particulières.

À propos de ce caractère triadique ou tridimensionnel de tout rapport social, V. Descombes rappelle que, chez Hegel, la transition de la conscience à la conscience de soi est aussi le moment de la transition de la nature à la culture, de la préhistoire à l'histoire¹¹⁵². Ce qui change, selon V. Descombes, entre nature et culture, est le passage de la relation duelle à la relation trinitaire, tel qu'il s'exprime dans la dialectique maître-esclave et son dépassement :

En effet, le conflit des consciences pour la reconnaissance – la lutte du maître et de l'esclave – peut être assignée du point de vue logique, au genre de la relation duelle : il y a deux sujets qui se font face. [...] [I]l y a deux candidats, deux rivaux, pour [...] la place de l'être reconnu, et aucune règle pour les départager,

¹¹⁵² *ibid.*, p. 227.

pour leur assigner un ordre. Une malédiction pèse alors sur les rapports duels : chacun étant soi par l'autre que soi, aucun des deux n'arrive pas (*sic*) à se poser pour soi¹¹⁵³.

Ici, comme nous l'avons déjà vu dans la partie sur Hegel, V. Descombes explique comment la lutte pour la reconnaissance est un moment incomplet ou déficitaire qui ne suffit pas à rendre compte du rapport social. En effet, le rapport duel est circulaire et initialement basé sur la force. Le maître ne l'est que de dominer l'esclave, il n'est que par lui, mais il est par là condamné à rester à jamais étranger à la chose, à l'objectivité, qu'il rejette du côté de l'esclave en se réservant la pure jouissance. À l'inverse, l'esclave apprend la répression de son désir propre, mais se trouve dépossédé de son produit et a besoin du maître pour que soit maintenue cette distance au désir. Il y a deux façons de résoudre cette impasse. Ou alors on postule qu'il peut y avoir une reconnaissance sans maître, où chaque désir immédiat pourrait rencontrer l'autre dans un rapport de concession mutuelle. C'est la voie préconisée chez A. Honneth, qui prend pour modèle l'amitié ou l'amour. Ou alors, nous admettons qu'il y a plus, dans la répression impliquée par le rapport maître-esclave, que la seule domination, c'est-à-dire que ce rapport n'est pas réductible à la domination, mais plutôt qu'il participe de l'institution d'un lien de sujétion à la transcendance d'une norme dont la forme participe de manière essentielle du dépassement de l'état de nature. Cela voudrait dire que l'élimination du maître, comme nous le disions plus haut,

[...] institue un rapport à l'objectivité qui s'élève au-delà du désir destructeur et immédiat, rapport qui peut subsister même après le renversement du maître : celui d'un sujet qui intériorise la forme de l'objet, et qui le travaille, dans le respect de sa forme, au sein d'une communauté, assurant l'avenir par sa prévoyance, qui lui fait choisir des moyens de satisfaction durables qui respectent l'universalité concrète des objets. Ce qui est important dans la reconnaissance n'est donc pas seulement l'institution de sujets libres, qui en constitue le moment seulement négatif, mais surtout le respect de la Choséité comme partie de l'universalité concrète.

C'est donc dire qu'en éliminant la domination de personne à personne, nous devrions conserver le moment de la répression du désir immédiat par le détour de la

¹¹⁵³ *ibid.*, p. 227.

médiation du commun, ce détour par un tiers terme qui introduit dans le rapport la possibilité de l'histoire et de la conscience de soi :

L'humanisation des relations entre l'animal humain et son partenaire (quel qu'il soit) supposerait l'introduction d'un tiers, d'un médiateur [...] passer du duo au trio [...]. C'est un arbitre, un juge ou un médiateur qui doit être introduit, quelqu'un qui soit en mesure de poser une règle de justice et donc d'assigner à chacun sa part de reconnaissance (en fonction de ce qu'il est et de ce qu'il fait). Ce médiateur est le « tiers symbolique » de Lacan. Chacun a une place qui est en quelque sorte légitime (au lieu d'être perpétuellement remise en jeu)¹¹⁵⁴.

Cette « philosophie de l'humanisation du vivant » que décrit V. Descombes¹¹⁵⁵ signifie que pour quitter l'animalité, il ne suffit pas d'être reconnu dans une lutte à mort avec un autre ayant tremblé pour sa vie. Il faut que soit instituée une règle dont le maître lui-même devient sujet, jusqu'à disparaître comme maître subjectif sous l'empire du tiers symbolique lacanien, lequel est largement dérivé de l'hégélianisme. La relation duelle ou dyadique est alors élevée au-dessus de la confrontation binaire, jusqu'au rapport ternaire, par la fixation d'une norme transcendante (symbolique, culturelle, institutionnelle) qui prend sur elle le rôle de « signifiant-maître », comme on dit encore en langage lacanien.

Cette signification-maîtresse assigne l'ordre, elle unifie en nommant, instituant cette unité d'ordre discutée ci-dessus. Il ne s'agit pas d'un « ordre du discours » foucaldien qui apparaît ou disparaît dans l'histoire sans qu'on sache trop comment, mais plutôt du produit d'une différenciation sociale-historique dans la durée. Cette signification appelle la reconnaissance des individus et leur offre en retour la reconnaissance et la sécurité de leur identité, de leur activité et de leur place. Qu'une telle organisation des places puisse être hiérarchique et préjudiciable constitue certainement un problème de justice sociale, mais cela ne permet pas de disposer de la forme elle-même : car pour qu'il y ait société, selon V. Descombes, il ne peut uniquement y avoir rapport duel : il doit y avoir transcendance de la totalité signifiante sur ses parties.

Il y a donc holisme du mental, puisque l'opération des esprits subjectifs est incompréhensible depuis les seuls rapports duels, mais suppose toujours leur inscription

¹¹⁵⁴ *ibid.*

¹¹⁵⁵ Descombes indique rapidement qu'il privilégie l'approche non-dialectique de Pierce à l'approche néo-hégélienne. Pour notre part, nous retenons la démonstration du point de vue hégélien, puisqu'elle nous apparaît tout à fait sensée. Voir *ibid.*, p. 228.

dans une structure triadique de rapports où l'institution du sens représente la médiation de la règle ou de la norme qui transcende l'action et qui élève la reconnaissance intersubjective à la culture objectivée, la conscience à la conscience de soi, l'animalité à l'humanité. Bref, pour qu'il y ait reconnaissance, il doit y avoir sens, et pour qu'il y ait sens, il doit y avoir institution.

10.4 Médiation et rationalité

Quand on reconnaît, avec V. Descombes, la dépendance de toute intersubjectivité envers un moment ternaire (structure triadique des rapports sociaux), on en arrive invariablement à la question de savoir en quoi la signification instituée *a priori* s'avère porteuse de normes pouvant prétendre à la validité. Ces normes sont-elles le produit d'une convention, de quelque contrat social, de quelque configuration contingente élaborée par des subjectivités initialement données dans un état de nature ? Peut-on les modifier à volonté ?

Je voudrais ici, principalement à partir de la lecture que fait Alan Patten de la place du concept de liberté chez Hegel¹¹⁵⁶, montrer comment la reconnaissance de l'antériorité structurelle ou formelle du moment ternaire s'avère insuffisante pour dépasser de manière satisfaisante l'intersubjectivisme, le contractualisme et le conventionnalisme. En effet, selon A. Patten, la dialectique maître-esclave n'est pas un épisode historique, mais un récit métaphorique et heuristique servant à illustrer comment les contradictions propres aux formes institutionnelles incomplètes amènent au développement de formes institutionnelles supérieures qui se révèlent les conditions de possibilité nécessaires pour qu'émergent des individus et des sociétés autonomes, c'est-à-dire pour réaliser la liberté du côté des sujets tout autant que du côté des institutions sociétales. Cette précision permettra de mieux saisir, ensuite, ce qui sépare la conception dialectique de l'histoire des modes de reproduction des sociétés de M. Freitag de l'approche de V. Descombes.

¹¹⁵⁶ Alan Patten, *Hegel's idea of freedom*, *op. cit.*

Il y a, selon A. Patten, plusieurs façons de lire la philosophie sociale de Hegel. La lecture la plus contestée est la lecture métaphysique, qui fait des individus, des pratiques et des institutions sociales des véhicules à travers lesquels Dieu arrive à la réalisation de soi (*self-realization*)¹¹⁵⁷. On peut lui opposer une lecture conventionnaliste, qui fonde la validité des normes sur le fait qu'elles en sont venues à être considérées importantes par une communauté particulière, à un moment et un endroit donné. La lecture historiciste va plus loin en fondant la validité de la convention sur le fait qu'elle est le résultat d'un dépassement des insuffisances et des contradictions des formes sociales antérieures : « a rational response to, and improvement on, the inadequacies and insufficiencies of historically previous attempts to articulate a set of meanings and reasons »¹¹⁵⁸. A. Patten privilégie pour sa part une approche dite de « l'humanisme civique », qui voit les institutions et pratiques comme le lieu d'une actualisation de soi (*self-actualization*) de l'humain. Il semble cependant difficilement capable, en dernière instance et contrairement à T. Pinkard, de détacher cette lecture d'un fondement métaphysique¹¹⁵⁹.

La typologie de A. Patten est intéressante puisqu'elle nous permet d'indiquer en quoi la seule reconnaissance de la transcendance et de l'antériorité du moment ternaire peut s'avérer problématique si la validité normative de la signification n'est fondée que sur une lecture conventionnaliste. Citant Robert Pippin¹¹⁶⁰, A. Patten explique que Hegel ne fonde pas la validité des normes et institutions à partir de standards universaux transcendants, mais plutôt en les ancrant dans une conception historique de la

¹¹⁵⁷ *ibid.*, p. 8.

¹¹⁵⁸ *ibid.*, p. 9.

¹¹⁵⁹ Curieusement, A. Patten en vient lui-même à faire reposer son approche, l'humanisme civique, sur une lecture théologique. Considérons la dernière phrase de l'ouvrage : « At this point, I think that Hegel *would* fall back on a story about God's self-realization through the historical process. Human freedom and subjectivity are the correct ideals for thinking about social and political questions ultimately because God wants, or even needs, to be freely known and worshipped. To this extent, the civic humanism reading defended in this study cannot stand entirely on its own. For us today, of course, it seems hard to accept such a metaphysical story at its face value. But, in sensing the need for such a story, Hegel can at least claim to have identified a problem that is no less relevant today than it was in Hegel's own time ». Or, comme le soutient de T. Pinkard, et, nous le verrons, M. Freitag, il est tout à fait possible, et même nécessaire, de dépasser le recours à une transcendance extra-mondaine pour fonder la validité normative. C'est selon moi le sens de la distinction que fait Hegel entre la religion et la philosophie : l'esprit absolu est une réflexivité qui ne se place en dépendance de rien hormis sa propre genèse. Ma position serait donc plus proche d'une lecture historiciste et d'auto-réalisation de l'humain et des communautés (*self-actualization*), proche en cela de l'humanisme civique de A. Patten, mais sans adhérer à la nécessité d'en revenir ultimement à un fondement théologique.

¹¹⁶⁰ Robert Pippin, *Idealism as modernism. Hegelian variations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

rationalité qui incarne ce qu'une communauté humaine en est venue à considérer comme étant essentiel. L'intériorisation de cette rationalité commune est la condition de possibilité d'émergence d'agents capables de liberté. La nuance importante, celle qui fait que A. Patten et R. Pippin n'en demeurent pas au simple conventionnalisme, est qu'ils considèrent que les normes en viennent à acquérir un caractère rationnel parce qu'elles sont le produit du dépassement de contradictions déterminées propres aux formes sociales antérieures :

It is because a community that makes certain demands on its members can be understood as part of a narrative in which it provides the solution to “determinate insufficiencies of prior attempts at self-understanding and self-legitimation” that those demands take on the character of *reasons*¹¹⁶¹.

Si l'on s'en tenait à une telle position, on en viendrait à adopter une lecture strictement conservatrice: la liberté n'est chez elle que dans des formes institutionnelles héritées qui doivent être préservées, vu leur validité historique. Mais attribuer cette lecture à Hegel serait oublier qu'il considère que tout système doit mettre en place les conditions objectives qui instituent le règne de la liberté, et qu'aucune norme ne saurait avoir force de loi si elle n'a pas reçu l'adhésion de la volonté libre. Il y a donc une dialectique entre ce qui est rationnel dans l'hérité, et ce qui est oppressant pour la liberté et est appelé à être dépassé. La liberté n'est donc pas un donné *a priori*; elle dépend, pour se produire, d'un ensemble d'institutions objectives qui lui sont antérieures. La liberté est donc une chose fragile puisqu'elle peut disparaître si elle ne reconnaît pas sa dépendance envers les médiations qui la constituent.

C'est pourquoi les sujets doivent se réconcilier avec le monde social, plutôt que de le considérer comme une puissance étrangère qui vient limiter leur liberté. Cette posture, dit A. Patten, conduit Hegel à critiquer les partisans de l'individualisme et du contractualisme. En présentant la société comme un agrégat construit à partir d'individus atomisés, ceux-ci sont incapables de retrouver l'esprit, la substance¹¹⁶². Ils font l'erreur de réduire l'État aux catégories propres à la société civile¹¹⁶³, traitant ainsi les questions relatives à l'autorité, au devoir ou à l'appartenance comme si elles étaient le résultat

¹¹⁶¹ Patten, *op. cit.*, p. 29.

¹¹⁶² *ibid.*, p. 105.

¹¹⁶³ *ibid.*, p. 110.

d'opérations de marchandage et d'échange (« *bargaining and exchange* » ¹¹⁶⁴), confondant le droit d'État et le droit privé, le *Staatsrecht* et le *Privatrecht*. Hegel s'oppose à une telle perspective, en insistant sur le fait que l'appartenance à une communauté n'est pas le résultat d'une transaction ou d'un choix exercé à partir d'une liberté donnée *a priori*. Comme le dit Neuhouser, « it no longer seems to be a matter of arbitrary choice whether or not we enter such a political order » ¹¹⁶⁵.

La position contractualiste prétend trouver des agents libres déjà constitués dans l'état de nature ¹¹⁶⁶. Or, pour Hegel, l'état de nature n'est pas le lieu de la liberté, mais ressemble bien plutôt à la guerre de tous contre tous décrite par Hobbes; les conditions d'émergence d'agents autonomes n'y sont pas réunies. C'est seulement au sein d'institutions sociales, ce qui comprend un État fondé sur des normes rationnelles, que la liberté peut prendre racine ¹¹⁶⁷. Sans le secours de la normativité sociale, les sujets n'ont pas les ressources nécessaires pour se mettre à distance de leurs pulsions immédiates et en deviennent donc les esclaves ¹¹⁶⁸.

En effet, ceux qui rejettent l'autorité extérieure des institutions sociales pour s'en remettre aux désirs « premiers » naturalisés en pensant s'émanciper sont victimes d'une illusion, puisqu'ils sont tout autant incapables d'autodétermination ¹¹⁶⁹. Cette position fait également l'impasse sur le processus de la *Bildung* et sur les institutions sur lesquelles il repose ¹¹⁷⁰. C'est sa discipline qui permet d'élever les individus et les peuples à l'autonomie, mais la pensée contractualiste fait abstraction du processus de façonnement des sujets libres : « contractarian thought forgets or ignores the important role that social institutions have to play in constituting the free and rational individuals whom they take for granted » ¹¹⁷¹. On peut bien sûr argumenter qu'un individu qui a reçu

¹¹⁶⁴ *ibid.*, p. 110.

¹¹⁶⁵ Frederick Neuhouser, « Fichte and the Relationship between Right and Morality », p. 169 cité in Daniel Breazale, Tom Rockmore, (ed.), *Fichte : Historical Contexts/Contemporary controversies*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1994, cité par Patten, *op. cit.*

¹¹⁶⁶ Patten, *op.cit.*, p. 115.

¹¹⁶⁷ *ibid.*, p. 116.

¹¹⁶⁸ *ibid.*, p. 117.

¹¹⁶⁹ Patten, *op.cit.*, p. 114.

¹¹⁷⁰ *ibid.*, p. 117.

¹¹⁷¹ *ibid.*, p. 118.

une éducation au sein d'une communauté pourrait par la suite choisir de nier ou renier les médiations antérieures qui l'ont constitué. En tirant ainsi l'échelle derrière soi, on ne tient pas compte de la responsabilité que les sujets ont envers la reproduction du commun ; on manifeste par là un manque de respect pour les sujets qui viendront dans l'avenir et qui se trouveront dépossédés de leur héritage culturel, ce qui revient à les priver des conditions pour exister comme agents libres au sein d'une communauté de sens héritée¹¹⁷².

Contre cette vision contractualiste, Hegel fait valoir que la liberté n'existe qu'au sein de médiations objectives stables qui permettent la reconnaissance réciproque. Dans la dialectique maître-esclave, Hegel imagine deux individus qui se font face dans l'état de nature, chacun voulant forcer l'autre à le reconnaître. Chacun met alors sa vie en danger en tant qu'il se montre capable d'être indifférent à son existence strictement naturelle, la finalité d'être reconnue étant plus importante que la survie biologique¹¹⁷³. Celui qui tremble pour sa vie devient l'esclave; le maître entre alors dans le rôle d'un jouisseur passif. L'esclave ne reconnaît le maître que parce qu'il y est contraint.

Cependant, au contact de l'objet, l'esclave développe une discipline et en arrive à mettre ses pulsions à distance. Il peut donc éventuellement renverser le maître; c'est alors que peut s'instituer une société où ce sont les institutions médiatrices qui assurent la possibilité d'une reconnaissance réciproque entre les sujets (autrement la lutte pour la reconnaissance serait reproduite à l'infini). Hegel ne pose donc pas la question de savoir à quelles institutions le sujet choisit d'adhérer à partir de la liberté de son for intérieur; il renverse la question et demande plutôt quelles sont les conditions institutionnelles qui doivent être en place pour qu'apparaissent des individus libres et rationnels¹¹⁷⁴? Le point de vue de l'individu, parce qu'on a démontré son incomplétude, est dès lors remplacé par le point de vue de la communauté¹¹⁷⁵.

C'est donc dire que la reconnaissance, si elle pointe vers une meilleure compréhension de ce qui constitue les conditions d'émergence de sujets libres, s'avérant en cela supérieure au solipsisme contractualiste, est une forme imparfaite et

¹¹⁷² *ibid.*, p. 120.

¹¹⁷³ *ibid.* p. 130.

¹¹⁷⁴ *ibid.* p. 119.

¹¹⁷⁵ *ibid.* p. 122.

contradictoire (*self-defeating*) qui révèle, dans son insuffisance, la nécessité d'instituer des médiations d'ordre supérieur pour qu'existent les conditions objectives de l'autonomie individuelle et collective. Sans ces configurations institutionnelles, l'émergence d'une communauté de reconnaissance réciproque est impossible¹¹⁷⁶. Selon A. Patten, la théorie de la reconnaissance est une donc étape dans un raisonnement qui vise à montrer, par déduction logique, le caractère contradictoire de la position contractualiste et de l'intersubjectivisme¹¹⁷⁷. Il ne peut y avoir de sujets libres qu'au sein de configurations institutionnelles permettant la reconnaissance réciproque sous l'égide de normes rationnelles façonnées historiquement, et fondées en raison en ce qu'elles permettent l'épanouissement de l'humain, de la vie en commun et de la participation civique.

Ce détour par la lecture d'A. Patten permet de montrer en quoi une conception formelle de la médiation symbolique et de l'esprit subjectif, si elle a le mérite de dépasser l'atomisme contractualiste, a encore de la difficulté à considérer l'émergence de la médiation comme un dépassement rationnel des formes incomplètes de socialité et de reconnaissance. On a affaire là à une rationalité qui n'est pas seulement d'ordre « vertical » (l'État se plaçant comme clef de voûte de la liberté et de la reconnaissance), mais qui a deux autres caractéristiques. Outre de révéler le caractère fallacieux, tronqué et partiel de l'atomisme, qui n'arrive à la compréhension de lui-même que lorsqu'il reconnaît la médiation comme la condition impensée de sa propre existence, la rationalité enracine la validité des normes dans l'apprentissage qui résulte du dépassement historique des formes antérieures, dans le processus de connaissance de soi à travers lequel passent les individus, les peuples, les sociétés. La reconnaissance de l'antériorité du moment triadique est donc elle-même le résultat d'un apprentissage collectif et d'un processus de reconnaissance à travers lequel le point de départ initial, l'individu abstrait du contractualisme et de l'état de nature, se révèle être un faux point de départ, une fiction qui n'a pas d'existence historique et qui n'est imaginable qu'à partir du moment où l'on fait abstraction du dépassement déjà advenu de l'immédiateté naturelle. Ce n'est qu'en ayant les deux pieds dans la société que l'on peut s'imaginer la fiction de l'état de nature et celle de la « lutte pour la reconnaissance ». Mais dans les faits, ces fictions

¹¹⁷⁶ *ibid.*, p. 133.

¹¹⁷⁷ *ibid.*, p. 123.

heuristiques ont pour principal mérite de montrer par l'absurde en quoi toute société est impossible sans la médiation instituée du commun. Le contractualisme libéral pré-hégélien est ainsi logiquement démonté à partir d'un renversement logique qui pointe vers l'antériorité des médiations en ce qu'elles sont inscrites dans une trame où c'est la possibilité d'une prise en charge réfléchie des sociétés par elles-mêmes qui représente en quelque sorte l'asymptote, soit la possibilité contenue dans la société d'une réalisation de soi de l'humanisme civique.

Nous verrons dans le prochain chapitre que cette articulation entre médiation, normativité et réalisation de soi de l'humanisme, au sein d'un universel concret, est aussi au fondement de l'approche de M. Freitag, ce qui nous permettra de « raccrocher » la relation triadique à une certaine conception dialectique de l'histoire des modes de reproduction de la société.

CHAPITRE XI

LA DIALECTIQUE DES FORMES SYMBOLIQUES ET INSTITUTIONNELLES DANS LA SOCIOLOGIE DIALECTIQUE DE MICHEL FREITAG

Dans ce dernier chapitre de la thèse, je m'intéresse au sociologue M. Freitag, à sa théorie du symbolique et des modes de reproduction de la société, laquelle est explicitement arrimée à l'ontologie dialectique hégélienne. J'utilise l'exemple de M. Freitag pour montrer a) d'abord que la théorie du symbolique que dit souhaiter développer M. Postone pour compléter sa critique radicale de la forme-valeur a déjà été travaillée au sein de l'École de Montréal, et b) qu'il est possible, pour la théorie critique, de renouer avec la critique marxienne du capitalisme et avec la dialectique des formes objectives de la socialité (esprit objectif) hégélienne dans une perspective qui, sans être rattachée à une métaphysique de l'Absolu, n'en conserve pas moins l'idée d'un développement ontogénétique des formes naturelles et culturelles, et, de ce fait, ne cède en rien à l'intersubjectivisme égologisant et husserliannisé qu'on trouve dans la « réactualisation de la *Philosophie du droit* par Axel Honneth. M. Freitag ouvre plutôt à une « dialectique de la reconnaissance » qui réinscrit la reconnaissance intersubjective dans la dialectique historique des formes sociales objectivées. En clair : les matériaux pour une refondation dialectique de la théorie critique ne sont aujourd'hui pas à Francfort, mais à Montréal.

11.1 La permanence du social

Le sociologue québécois M. Freitag a élaboré une théorie générale de la société reposant sur une théorie du symbolique¹¹⁷⁸, une analyse des modes de reproductions de la société et une théorie critique de la postmodernité¹¹⁷⁹. Il a également mobilisé cette théorie pour faire l'étude de problèmes spécifiques (la globalisation, la crise des

¹¹⁷⁸ Voir Michel Freitag, *Dialectique et société, volume 2, Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011. Ci-après identifié par l'abréviation DSII (2011).

¹¹⁷⁹ Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Les Presses de l'université Laval, 2002.

universités, l'architecture, etc.)¹¹⁸⁰. Son oeuvre est à la fois une étude des conditions de possibilité de maintien dans l'existence des formes naturelles et des sociétés, de la vie et de la liberté, de même qu'une analyse de la dissolution et de l'entrée en crise de ces formes, médiations et institutions, sous l'empire des puissances délitées du capitalisme et de la technoscience, lesquelles se déploient dans la vacuité laissée par une crise de la transcendance du sens.

La critique des sociétés postmodernes déployée par M. Freitag a ceci de particulier qu'elle ne prend pas pour point de départ l'individu délié, mais se place plutôt du point de vue de la totalité, ou plus précisément de la dialectique qui lie le vivant et la subjectivité consciente à la normativité naturelle et sociale au sein de la totalité, pour étudier les mouvements historiques de différenciation interne et son évolution dialectique. M. Freitag rompt ainsi avec la tendance libérale de l'individualisme méthodologique pour retrouver l'intuition hégélienne fondamentale d'une nécessaire permanence de l'univers social¹¹⁸¹, laquelle est non seulement antérieure (comme synthèse *a priori*) aux individus, mais constitutive de leur liberté même.

La société, c'est ainsi un ensemble de formes culturelles-symboliques et politico-institutionnelles comprises comme des médiations ou « structures » objectives. M. Freitag distingue ainsi entre l'aliénation comme devenir-étranger des formes, comme idéologie au sens de « fausse conscience », et l'objectivation ou l'être-là toujours déjà objectivé du monde social-historique¹¹⁸² comme sens cristallisé susceptible d'informer les pratiques sociales et de les reconduire.

¹¹⁸⁰ Voir Michel Freitag, *Architecture et société*, Montréal, Éditions Saint-Martin/La lettre volée, 1992; *L'impasse de la globalisation*, Montréal, Écosociété, 2008, 415 p; *Le naufrage de l'université*, Québec, Nota Bene, 1998 ; Michel Freitag et Éric Pineault (dir.), *Le monde enchaîné*, Québec, Nota Bene, 1999.

¹¹⁸¹ Je rappelle qu'au chapitre 6 de la *Phénoménologie*, Hegel raconte comment l'humanité ne dépasse la mort des particuliers qu'à travers sa survie comme genre, ce qu'expriment le langage et la culture comme héritage d'expérience humaine sédimentée, et le droit et les institutions comme formes politiques extériorisées de cette même expérience. Ainsi, la mort physique du sujet, qui apparaît comme une victoire de la nature sans esprit sur le monde social, est-elle rachetée symboliquement par les rituels, de sorte que le mort est plus qu'un cadavre sériel, devenant une identité particulière gardée en mémoire par la survivance du social. Ici, c'est la société qui est première, les individus y vivent et meurent, mais elle demeure.

¹¹⁸² Je reviendrai sur cette distinction importante plus bas. Cela n'est pas sans rappeler Castoriadis, pour lequel l'exercice de l'auto-institution de la société (l'autonomie) se réalise toujours au sein d'un héritage social-historique et en correspondance avec certains invariants ontologiques du *réel*. Voir Cornelius Castoriadis, *l'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*. Sur le rapport entre Castoriadis, Descombes et Freitag, voir Vibert, la référence à la société comme totalité, *op. cit.*

En renouant avec l'idée hégélienne de l'objectivité des formes sociales, M. Freitag retrouve aussi l'idée d'une évolution historique dialectique des formes de société, laquelle est elle-même liée au rapport qu'entretient le monde humain avec la nature. C'est lorsque le rapport humain au monde en vient à évacuer tout consistance symbolique ou ontologique normative qu'il peut devenir exclusivement formel, puis réifié et instrumental, voire systémique ou cybernétique.

Alors, l'objectivité sociale devient son envers cauchemardesque et irréfléchi : l'auto-accroissement infini de la valeur, l'emprise de la « main invisible » du capital sur toute chose, la défiguration du monde par la technoscience, des puissances qui n'obéissent à rien d'autre qu'à leur mouvement d'auto-expansion, dans le mépris de toute subsistance propre des formes qu'elles se subsument, qu'elles avalent et transforment en s'autonomisant et en s'autoréalisant.

Comme on le verra à propos de son dernier ouvrage consacré à la liberté, il n'est pas question pour M. Freitag de dire que l'autoréalisation de l'individu n'a pas d'importance. Seulement, plutôt que de partir de l'individu donné pour « reconstruire » ensuite abstraitement des espaces de communication et des institutions au service de son expressivité interne ou de ses attentes (A. Honneth), M. Freitag montre que l'autonomie du vivant et la liberté humaine sont le produit d'une lente accréation de l'Être et de la complexification du rapport entre la sensibilité et la matière, où l'expressivité est toujours médiatisée par une normativité objectivée socialement.

Dès lors que l'on fait abstraction de ce processus d'ontogenèse, qui s'interpose comme troisième terme à l'origine de la différenciation des deux extrêmes que sont le sujet et l'objet pour les enraciner dans le double développement des formes naturelles et symboliques, on en arrive à une conception formelle de la liberté, qui fait l'impasse sur ses conditions de possibilité ontologiques. Cela n'est pas seulement une dérive potentielle dans un modèle d'interaction théorique: c'est bien plutôt ce qui se produit historiquement et concrètement et ce qu'exprime, comme on le verra, le développement de l'idéologie libérale, puis l'avènement du capitalisme financiarisé et la tendance de la société à ressembler de plus en plus à ce que M. Freitag appelait le mode « opérationnel-décisionnel », c'est-à-dire une société soumise à des systèmes autopoïétiques autonomisés se déployant en dehors de toute référence à une normativité élaborée réflexivement, dans l'irrespect total des formes.

11.2 L'homme a besoin d'un maître : la société?

Chez M. Freitag, la société existe comme ensemble de différenciations sociales ou structures d'obligations communes qui ont été polies par l'histoire. Cette mémoire accumulée se donne à voir dans l'organisation interne des différents moments de la totalité interne qu'est la société, de même qu'un objet porte les traces de son histoire, ou qu'un caractère a été formé par les expériences de la vie.

Cette mémoire prend la forme d'un sens objectivé dans des médiations symboliques et politiques qui régulent chaque pratique individuelle en l'inscrivant dans un mouvement de reproduction de la société dans la durée. En face de la capacité opératoire de la liberté se trouve donc une référence transcendante, qui lie l'exercice de la liberté au sens, au passé, à l'ensemble des êtres particuliers et des formes naturelles et culturelles qui forment le tissu du monde et qui engage l'avenir.

La liberté peut, bien sûr, en faire abstraction et s'ériger en commencement de toute normativité. Mais alors, elle procède à une abstraction qui lui fait méconnaître non seulement sa dépendance au monde, c'est-à-dire les conditions de possibilité de son propre maintien dans l'existence, mais, aussi, la fragilité de la multiplicité des êtres qui peuplent le monde, soumis à la menace constante de l'indifférenciation, de la destruction¹¹⁸³.

Ici, la pratique n'existe qu'en s'intégrant à la société, qui est à la fois dans son langage et ses institutions, la forme objective que prennent les rapports sociaux pour donner à la pratique son contenu, et le sens, qui joue plus ou moins chez M. Freitag le rôle que jouait chez Hegel l'Absolu, c'est-à-dire le rôle de fondement rationnel insufflant à l'esprit objectif son effectivité (sans quoi l'esprit objectif se sclérose, se pétrifie, et se coupe du devenir historique, provoquant le déclin du peuple dont il exprimait le *Volksgeist*). Chez M. Freitag, cependant, ce sens n'est pas métaphysique, comme le voudraient les lectures théologiques de Hegel : il est le résultat d'un processus d'ontogenèse et de différenciation de la société comme universel concret. C'est ce que la

¹¹⁸³ La disparition rapide des espèces vivantes à l'ère contemporaine est un exemple frappant de ce problème qui est loin d'être uniquement théorique.

pratique subjective doit reconnaître par-delà le solipsisme contemporain et son pendant, la médiation des rapports sociaux par des systèmes irréflechis, dont, au premier chef, le capital technoscientifique.

Le tome II de *Dialectique et société* s'organise autour de trois opérations principales : 1) est d'abord posée la médiation symbolique synthétique antérieure à la dialectique de la reconnaissance ; 2) ensuite, est élargie la conception marxiste et réductionniste de la reproduction économique pour en arriver à parler d'un procès de reproduction symbolique de la société ; 3) enfin, est dépassé le naturalisme en inscrivant le sujet, le langage, le travail et l'objet dans une dialectique où chacun des termes médiatise l'autre. Être sujet implique nécessairement alors une répression de la naturalité immédiate : l'homme, bien avant d'avoir des chefs, a un « maître » : le langage, le sens, la société.

11.3 Pratique significative et médiation symbolique

Selon M. Freitag, la réalité est constituée de pratiques et de « rapports signifiants »¹¹⁸⁴. Cette approche est au point de départ critique de l'approche positiviste¹¹⁸⁵, qui traite les faits sociaux comme des choses que la conscience pourrait connaître immédiatement. À l'inverse, dans la perspective freitagienne, l'acte même de la cognition engage la pensée, c'est-à-dire inscrit l'acte de connaître au sein des rapports significatifs. Dans sa théorie générale du symbolique, M. Freitag indique que le rapport humain au monde est caractérisé par la médiation symbolique. La théorie des modes de reproduction de la société s'intéresse à cette médiation, en déplaçant le point de vue du

¹¹⁸⁴ Michel Freitag, *Dialectique et société. Tome 2: Culture, pouvoir, contrôle Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1986, p. 25. Cet ouvrage est ci-après désigné par l'abréviation DSII.

¹¹⁸⁵ M. Freitag souligne que le débat sur la nature de la société ne peut exister que parce que les modes d'unité traditionnels de la société ont été dissous. Les sciences sociales positives prennent comme point de départ l'absence de transcendance, alors que cette position est elle-même le résultat d'une abstraction vis-à-vis de la tradition : elle a donc généré un problème que l'on pourrait appeler « théologico-politique », un problème qui concerne le mode d'unité de la société, érigeant par la suite cette situation en *a priori* transhistorique : la nature de la société aurait toujours été un artifice recouvrant la réalité immédiatement accessible, mais les sociétés prémodernes auraient été mystifiées. Mine de rien, c'est ainsi toute l'histoire humaine et toute l'épaisseur symbolique du travail historique des sociétés qui est rayée d'un trait de crayon comme rebus inutile, maintenant que le « progrès » a fait table-rase de tout.

rapport d'objectivation sujet-objet à l'histoire des modes de reproduction de la société, dès lors comprise comme totalité *a priori* tissée par des rapports significatifs.

Chaque pratique est donc un « moment »¹¹⁸⁶, qui trouve dans la totalité qui la précède la médiation qui assure sa régulation. L'« autonomie formelle » de la pratique particulière n'existe ainsi qu'en référence à un ordre social significatif et intégratif¹¹⁸⁷. C'était le cas par exemple dans les sociétés mythiques, où le récit fondateur donnait à chaque action son sens. De même, dans les sociétés traditionnelles, où les relations sociales fétichisées assignaient à chaque pratique son droit et son devoir.

Ce principe est menacé de dissolution dans les sociétés contemporaines, à mesure que s'étendent les systèmes processuels, qui sont une forme d'unité non-réflexive et formalisée de la société, et qui correspondent à ce qu'il reste de la régulation sociale une fois qu'on a soustrait le contenu normatif, lequel est remplacé par l'efficience du dynamisme systémique. C'est la modernité libérale qui a d'abord « ni[é] idéologiquement le caractère *a priori* de l'unité de la société »¹¹⁸⁸. C'est alors, selon M. Freitag, la figure de l'individu qui s'installe en *alpha et omega* de la socialité, comme « source originelle de la pratique et de ses orientations »¹¹⁸⁹. À partir de ce moment, la société n'est plus que la résultante *a posteriori* de l'addition des pratiques empiriques. Les modes de régulation significatifs sont remplacés par des modes de régulation abstraits (universel abstrait), comme, par exemple, le droit, la raison, la liberté, l'égalité, la propriété et le marché¹¹⁹⁰.

L'idéalisme de la morale abstraite continue malgré tout de faire appel à ces idéaux à titre de régulation normative. Mais c'est dans les faits l'utilitarisme matérialiste qui prend le pas sur cette position et qui dissout ces idéaux « dans une rationalité purement positive »¹¹⁹¹ du calcul des « intérêts et des pulsions »¹¹⁹². L'économie politique et la science positive se sont fondées, comme discours, sur le même déni de la

¹¹⁸⁶ *ibid.*, p. 27.

¹¹⁸⁷ *ibid.*

¹¹⁸⁸ *ibid.*, p. 28.

¹¹⁸⁹ *ibid.*

¹¹⁹⁰ *ibid.*, p. 29.

¹¹⁹¹ *ibid.*

¹¹⁹² *ibid.*

« transcendantalisation ontologique, métasociale et métahistorique de l'ordre social »¹¹⁹³, concevant la société comme « ensemble de lois »¹¹⁹⁴ (au sens de lois scientifiques) plutôt que comme totalité concrète régulée par la « Loi » au sens normatif.

Si M. Freitag reconnaît que le fonctionnalisme sociologique, le structuralisme ou encore la sociologie durkheimienne ont tout de même conservé, fût-ce de manière partielle, une référence au caractère organique de la société, c'est la dialectique hégélienne qui a le mieux véhiculé, dans la pensée moderne, la compréhension de la société comme totalité. La majorité des sciences sociales, cependant, constate M. Freitag, ont plutôt adhéré au postulat ontologique individualiste.

La conception hégélienne fait de la réalité « l'ensemble différencié ou hiérarchisé de tous les êtres » particuliers qui coexistent au sein d'un monde commun ». Selon les lectures métaphysiques, il y aurait à la source de cette diversité une substance commune : l'Absolu. Ce concept, pour M. Freitag, peut-être retenu s'il est « interprété dialectiquement plutôt que substantiellement »¹¹⁹⁵, c'est-à-dire si l'on comprend la différenciation non comme le produit d'une substance unique et première, mais comme le produit du développement réciproque des vivants à travers l'histoire, dans un processus d'ontogenèse des différentes formes d'être qui peuplent le monde.

La totalité n'est donc pas uniquement la somme des étants singuliers. À l'origine de la société, il y a un horizon indicible, celui de « l'Être-en-tant-qu'être »¹¹⁹⁶. Son caractère irreprésentable vient couper court, selon M. Freitag, au faux dilemme entre substance ou subjectivité. Or, d'après M. Freitag, l'autonomie moderne des individus et des sociétés a signifié le refoulement de cette question des origines :

[C]'est peut-être justement dans cette image fuyante de l'Être-en-tant qu'Être (...) cette Toison d'Or de la métaphysique spéculative, en ce Dieu caché des mystiques, que se révèle le plus intensément le sentiment de l'impossibilité où la

¹¹⁹³ *ibid.*

¹¹⁹⁴ *ibid.*, p. 30.

¹¹⁹⁵ *ibid.*, p. 31. Cette opposition n'est-elle pas factice ? Ce qui est substantiel est dialectique, ce qui est dialectique est substantiel chez Hegel. C'est donc dire que le reproche que Freitag fait à Hegel concerne au fond les lectures métaphysiques ou substantialistes qui réduisaient contre Hegel lui-même les propos du philosophe à une conception théologique, de sorte que ce que Freitag semble défendre contre Hegel n'est au fond pas loin d'une lecture qu'on peut faire de Hegel lui-même. Freitag en arrive ainsi à retrouver un Hegel beaucoup plus riche au moment même où il cherche à s'en distancer.

¹¹⁹⁶ *ibid.*, p. 37.

société se trouve de se penser elle-même selon l'alternative de la substance ou bien du sujet; de telle sorte que la prise de conscience de soi de la société ne pouvait que répudier cette projection hors d'elle-même du mystère qui l'habite encore¹¹⁹⁷.

La société se replie ainsi sur elle-même, mais elle a alors énormément de mal à fonder ses normes sur les sables mouvants du présent¹¹⁹⁸. Ce faisant, elle oublie que la liberté dont elle dispose est enracinée dans un devenir historique, où se trouvent des formes naturelles et culturelles-symboliques, lesquelles, seules, peuvent fournir le contenu normatif de la pratique significative :

La 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'être¹¹⁹⁹.

En disant cela, M. Freitag n'est ni idéaliste, ni matérialiste, il ne se réfère pas non plus à l'Absolu hégélien. La conscience subjective n'existe que parce qu'elle est constituée et produite par la société¹²⁰⁰. Elle ne rencontre la « matérialité » qu'à travers la médiation d'un « système de sens donné »¹²⁰¹, un « système objectif de la référence significative »¹²⁰².

Pour M. Freitag, la société ne peut donc être pensée sous forme d'objet ou sous forme de création subjective : elle est le produit d'une dialectique entre subjectivité et objectivité. L'Être-en-tant-qu'être, ici, est compris non pas comme substance première, mais comme « procès du développement historique »¹²⁰³ des rapports entre sujet et objet.

¹¹⁹⁷ *ibid.*, p. 37.

¹¹⁹⁸ *ibid.*

¹¹⁹⁹ *ibid.*

¹²⁰⁰ *ibid.*, p. 40.

¹²⁰¹ *ibid.*

¹²⁰² *ibid.*, p. 39.

¹²⁰³ *ibid.*, p. 42.

La société doit donc être comprise comme « espace de structuration différentielle »¹²⁰⁴, comme « historicité advenue et sauvegardée »¹²⁰⁵; elle est déterminée par la mémoire dont elle porte la trace dans sa différenciation interne.

Cette mémoire existe dans le sens, la médiation significative, qui doit être comprise comme structure objective, extérieure¹²⁰⁶ aux individus. M. Freitag donne l'exemple du langage : celui qui veut s'exprimer doit forcément y « entrer » pour s'adresser aux autres; il n'est pas pour autant l'auteur. Cette médiation extérieure est donc réelle, et elle assure la régulation des pratiques sociales, elle reconduit la différenciation des pratiques sociales, elle « réalise » ainsi sans cesse la société¹²⁰⁷, elle en assure la « reproduction symbolique »¹²⁰⁸.

La reproduction de la société dépend des pratiques individuelles, mais elle les transcende tout à la fois, puisque c'est elle qui élève les monades jusqu'à la conscience, c'est elle qui institue ou constitue les sujets humains en dépassant leur biologie au moyen de la culture qui les lie, au moyen du sens, au monde commun. Certes, les sujets font déjà physiquement partie de ce monde à cause de l'engendrement dont ils sont les produits. Mais seule l'inscription dans la culture les rend conscients, les rend maîtres d'eux-mêmes et capables d'entrer en rapport réfléchi au monde. Cela implique doublement l'histoire : celle de la société, de ses origines, qui produit les individus et celle de l'évolution des différentes modes d'unité de la société à travers le temps, selon la façon dont sont organisés les rapports entre les individus et les normes instituées.

Cela apparaît clairement : il y a chez M. Freitag un héritage hégélien, à la fois quant au rapport entre la liberté et la médiation avec l'objectivité, laquelle passe par « l'étoffe » du langage, et au niveau du processus historique qui est à la source de ce rapport, ce que l'on pourrait nommer une ontologie dialectique du développement du réel naturel et social-historique, l'Absolu en moins.

¹²⁰⁴ *ibid.*

¹²⁰⁵ *ibid.*

¹²⁰⁶ *ibid.*, p. 45.

¹²⁰⁷ *ibid.*

¹²⁰⁸ *ibid.*, p. 46.

En ce sens, chez M. Freitag, l'histoire n'est pas comprise comme déploiement d'une substance première, elle est plutôt le produit d'un enrichissement immanent de la vie et des interactions entre sujet et objet. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de transcendance : au contraire, la vie est poussée hors d'elle-même par la transcendance de la totalité, du monde dont elle participe et qui la dépasse, une transcendance qui n'est pas mystique, mais qui se présente bien plutôt comme une reconnaissance et une adhésion aux liens qui nous rattachent à l'objectivité du monde.

11.4 M. Freitag, l'histoire et la dialectique maître-esclave

Pour M. Freitag, chaque être vivant, chaque organisme voit son unité assurée par l'inscription « de son ontogenèse particulière dans une phylogenèse¹²⁰⁹ au sein de laquelle toute les espèces se rattachent en fin de compte à une origine commune »¹²¹⁰. De la même façon, l'unité de la société, sa transcendance à l'ordre des pratiques particulières, renvoie à « l'unité concrète de toutes les sociétés dans "l'histoire" »¹²¹¹. De même que chaque étant est le produit d'une généalogie historique qui le lie aux autres, de même, les sociétés expriment différents modes d'être-humain-au-monde qui les révèle appartenir à une unité commune qui est l'universel contenant en lui ces moments différenciés. L'existence d'un individu particulier d'une espèce donnée le fait appartenir à une structure, laquelle a elle-même sa genèse : l'ontologie dialectique considère ces moments comme complémentaires¹²¹².

Dans le cas de la société, c'est le langage qui « accumule » en lui la mémoire historique. Le besoin ou le désir individuels ne suffisent pas à expliquer le rapport d'un individu au monde : ce rapport implique un lien à autrui, lequel est médiatisé par le

¹²⁰⁹ L'expression phylogenèse désigne la « succession des espèces animales ou végétales que l'on suppose descendre les unes des autres et qui constituent un phylum », c'est-à-dire une « souche primitive d'où est issue une série généalogique ; par extension, ensemble constitué par une forme animale ou végétale (espèce ou groupe plus large) et par ses ascendants et/ou descendants supposés ». Source : « Phylogenèse » et « Phylum », *Dictionnaire Larousse*, En ligne. <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais> Consulté le 13 mars 2011.

¹²¹⁰ Freitag, DSII, *op. cit.*, p. 46.

¹²¹¹ *ibid.*

¹²¹² *ibid.*

langage. La socialité, selon M. Freitag, est « habitée par un manque, porteuse d'une négativité orientée »¹²¹³, qui pousse les individus à chercher leur satisfaction à travers un rapport aux autres. Le « modèle existentiel »¹²¹⁴ de la socialité est donc une intersubjectivité qui « se fonde dans le conflit des désirs subjectifs »¹²¹⁵, qui « naissent toujours déjà médiatisés par le désir d'autrui »¹²¹⁶.

M. Freitag réfère ici explicitement au modèle de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, mais il annonce déjà qu'il ne le prendra pas au mot et qu'il expliquera « différemment que ne le fait Hegel l'articulation entre les modes symboliques et politiques de la socialité »¹²¹⁷. D'emblée, M. Freitag spécifie qu'il entend la dialectique non pas comme une méthode discursive, mais comme « dialectique du réel », c'est-à-dire mouvement de l'objectivité elle-même¹²¹⁸. Il n'y a pas d'extériorité entre pensée et réel, entre sujet et objet : les deux termes sont les produits d'un rapport qui les lie à l'Être originaire dont ils sont des moments séparés, développés.

L'univers hégélien, selon M. Freitag, est un « univers moniste radical »¹²¹⁹, Hegel ayant aboli toute transcendance extérieure et « absolutis[é] le monde de l'ici-bas »¹²²⁰ : l'histoire est le déploiement du rapport d'objectivation où, à travers l'action et le rapport de la conscience humaine avec son Autre, la nature, l'Être prend conscience de lui-même. Cela veut dire que le monde objectif n'est ressaisi qu'à travers ce rapport d'objectivation, qui suppose l'activité objectivante; autrement, les êtres seraient enfermés dans leur corporéité processuelle et entretiendraient un lien immédiat ou mystique avec l'univers, la substance. Or, chez Hegel comme chez M. Freitag, les étants particuliers ne se maintiennent dans l'existence que par une activité qui les met en rapport à l'altérité dans un ensemble de relations, un tissu du commun où ils interagissent. Il n'y a donc pas de sens (c'est le cas de le dire) à parler de l'objectivité matérielle ou idéale, puisqu'il n'y a

¹²¹³ *ibid.*, p. 47.

¹²¹⁴ *ibid.*, p. 48.

¹²¹⁵ *ibid.*

¹²¹⁶ *ibid.*

¹²¹⁷ *ibid.*

¹²¹⁸ *ibid.*, p. 49.

¹²¹⁹ *ibid.*, p. 51.

¹²²⁰ *ibid.*

d'objet que pour un sujet qui, au moyen de son activité autonome et expressive, s'engage dans le monde qu'il « voit » (à divers degrés), se constituant comme soi au moment même où il découpe dans le champ de son Autre une vision du monde qui deviendra son milieu, son objet¹²²¹ :

Les corps physiques [...] n'entretiennent pas en tant que tels de rapports avec l'univers; ils ne représentent pas non plus en eux-mêmes des réalités autonomes, des « individualités »; c'est seulement par la médiation d'un « regard » ou d'une activité extérieure que toutes ces choses peuvent être individualisées et mises en relation comme telles les unes avec les autres. Ainsi, l'univers n'« ex-iste » comme totalité différenciée que sous le mode d'univers-objet, et cet être-objet de l'univers n'est lui-même constitué que dans son rapport à une entité-sujet qui se pose en face de lui¹²²².

Cette forme de rapport existe d'abord chez l'animal, qui cherche à satisfaire son désir en s'appropriant son milieu, qui se manifeste chez lui comme « présence en creux » d'un objet ou proie¹²²³. Le désir « réalise ainsi l'anticipation réelle, l'objectivation effective d'une parcelle de l'univers susceptible de le satisfaire »¹²²⁴. L'activité « structurée, différenciée » de l'animal constitue le monde en objet lui aussi structuré et différencié¹²²⁵. Mais l'animal est incapable de soutenir ce rapport d'objectivation dans la durée : il s'approprie la nourriture, puis « oublie » ce moment jusqu'à ce qu'une autre proie traverse son champ de vision. Il vit, comme le dirait Merleau-Ponty, dans l'« extase »¹²²⁶.

Seule une « mise en suspens »¹²²⁷, une « répression »¹²²⁸ de la satisfaction permet de constituer de manière stable un sujet et un objet qui ne s'évanouissent pas

¹²²¹ Je n'insiste pas sur le processus de constitution dialectique de la vie et de son milieu, sinon pour souligner que cette idée, tirée de la biologie néo-finaliste, vient à Freitag à travers Hegel, mais aussi à travers la médiation de l'œuvre d'André Pichot. Voir André Pichot, *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier, 1991.

¹²²² Freitag, DSII, *op. cit.*, p. 55.

¹²²³ *ibid.*

¹²²⁴ *ibid.*

¹²²⁵ *ibid.*

¹²²⁶ *ibid.*, p. 56.

¹²²⁷ *ibid.*, p. 57.

¹²²⁸ *ibid.*

systématiquement une fois la satiété atteinte. Cette suspension ouvre l'espace pour que vienne s'interposer entre le désir et sa satisfaction un « monde « artificiel » produit par les hommes »¹²²⁹, monde de la culture, du « travail ». Cela suppose une reconnaissance entre alter ego : « Pour que la répression soit structurante – disons désormais : signifiante objectivement – il faut qu'elle soit le fait d'une altérité identique à soi, d'un autrui avec lequel on s'identifie »¹²³⁰.

L'esclave, qui travaille pour le maître, ne consomme pas son produit. Son travail devient ainsi un moment qui n'est plus seulement un moyen entre désir et satisfaction, mais une activité subsistante par soi, « au même titre que le langage et dans un lien indissociable avec lui »¹²³¹. M. Freitag, ici, identifie ici les deux aspects de l'activité humaine : « activité signifiante (action) »¹²³² et « activité productive (travail) »¹²³³. L'activité sociale se détache de ses manifestation empiriques et devient une forme, une

activité pour autrui, comme activité sociale existant sous un mode général et abstrait dans une relative indépendance à l'égard des multiples « gestes » concrets par lesquels elle est effectivement réalisée. La forme générale de l'activité se détache donc de ses moments d'effectuation particuliers et prend la forme objective du procès social de reproduction¹²³⁴.

Le développement historique entraîne le développement du travail en monde différencié de la culture et en politique, de même qu'une lutte entre maître et esclave pour l'appropriation du produit social. Alors, selon M. Freitag le « Sujet » (la société »¹²³⁵) s'objective à travers les activités de production et de consommation organisées par le Maître. Mais les individus n'ont pas accès à l'autonomie réelle ou à la conscience de soi, et sont incapables de s'identifier au sujet total (ou inversement, le sujet total les nie) : ils sont aliénés. Cette contradiction, explique M. Freitag, est résolue par Hegel par l'État¹²³⁶.

¹²²⁹ On notera (et Freitag y référerait lui-même) les accents arendtiens de cette idée.

¹²³⁰ *ibid.*

¹²³¹ *ibid.*, p. 58.

¹²³² *ibid.*

¹²³³ *ibid.*

¹²³⁴ *ibid.*

¹²³⁵ On note ici que chez Freitag, c'est la société qui a remplacé la substance-sujet.

¹²³⁶ *ibid.*, p. 61.

Mais une fois politiquement émancipé, l'esclave devenu bourgeois trouve un nouveau maître : la marchandise¹²³⁷.

La société, dans son développement historique, devient chez M. Freitag le grand Sujet qui médiatise les interactions entre les individus dans le rapport à une objectivité qu'ils devraient pouvoir habiter et façonner sans pour autant se l'approprier de manière destructrice. Mais l'avènement de ces figures du Sujet et de la dialectique entre activité humaine et signification idéologique ou symbolique est entravée par la présence d'un Maître fétichisé, la marchandise, qui empêche l'activité humaine d'être régulée par les finalités significatives objectivées dans les formes sociales, ce qui entraîne une double réification des sujets et du monde objectif, et leur commune destruction au profit de l'accumulation sans fin de marchandises, de valeur.

On peut, selon M. Freitag, chercher la solution de cette contradiction dans un retour naturaliste à l'origine, niant de ce fait la valeur de l'histoire, ou encore dans un « solipsisme pour lequel la fin de l'histoire est identiquement la fin de toute illusion, puisqu'on assiste à l'avènement du non-sens avec la dissolution de toute médiation »¹²³⁸. La voie alternative identifiée par M. Freitag consiste plutôt à reconnaître le caractère essentiel de la médiation significative, à laquelle le faux-semblant qu'est la médiation marchande ne parvient pas à suppléer. Cela exige le développement d'une ontologie dialectique et une revalorisation de l'idéalité objective symbolique¹²³⁹.

Il ne s'agit pas pour autant pour lui de renouer avec la lecture métaphysique de l'Absolu. Le sens de l'histoire, explique M. Freitag, peut en effet être pensé en dehors du finalisme : « Il lui suffit de s'appuyer sur la finalisation immanente à toute activité subjective concrète, qui comporte déjà en elle-même la virtualité d'une réalisation [...] de la subjectivité dans le monde »¹²⁴⁰. Le travail de la subjectivité consiste donc à « ressaisir en soi tous les moments de sa propre ontogenèse »¹²⁴¹. Alors, seulement, elle trouve la finalité de son agir, par-delà l'opacité de la marchandise, qui la fait agir abstraitement et

¹²³⁷ *ibid.*

¹²³⁸ *ibid.*, p. 67.

¹²³⁹ *ibid.*

¹²⁴⁰ *ibid.*, p. 67.

¹²⁴¹ *ibid.*, p. 69.

dans le mépris de l'objectivité : elle redécouvre que son activité s'inscrit dans des structures de dépendance, dans des formes qui la lient de manière indépassable à la fragilité du monde, dont elle doit prendre soin. Elle agit grâce à, et pour maintenir dans l'existence, des formes qui sont son monde et qui constituent le terreau de sa liberté :

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 ou projectivement¹²⁴².

Rappelons-le : la marchandise est ce qui assure une unité irréfléchie des sujets dans leur rapport au monde ; elle suppose, pour que la société continue à « fonctionner » (c'est-à-dire à produire de la valeur) que les individus qui se conçoivent comme libres, et le sont formellement, ignorent qu'ils sont soumis à une forme aliénée, à une abstraction, le fétichisme marchand, qui les fait prendre la partie pour le tout, l'aliénation pour l'objectivation, le travail pour la plénitude de la vie, l'économie pour la totalité, la production-consommation pour l'activité sociale, la domination de la nature pour le rapport au monde, etc.

Les individus ne peuvent pas savoir que le lien social est médiatisé par une abstraction, et ne peuvent pas imaginer un dépassement de cette forme. La marchandise est ainsi, comme le disait S. Zizek, quelque chose une sorte d'inconscient de la modernité¹²⁴³. Ce vers quoi pointe ici M. Freitag est exactement l'inverse de l'aveuglement moderne ou postmoderne : un dépassement de la soumission des sociétés au fétichisme marchand, et la réalisation d'un authentique rapport sujet-objet sous les auspices du « Sujet » qu'est la société, comprise comme médiation et instance de totalisation, ou forme sociale, ressaisissant dans son langage et ses institutions, les traces de l'ontogenèse qui, seules, peuvent fonder un sens du passé, du respect des formes présentes et de leur maintien dans l'existence dans la durée.

On remarque que M. Freitag débute avec la dialectique maître-esclave, rencontre le moment intersubjectif, mais le dépasse par la constitution d'un monde humanisé, d'un univers culturel-symbolique, qui existe d'abord dans le langage (structure symbolique

¹²⁴² *ibid.*, p. 67.

¹²⁴³ Sur le rapport entre économie et modernité, voir plus bas, sur la conception de la liberté chez Freitag.

objectivée), puis dans les institutions objectives, le tout arrimé au « Sujet » société. La société est ici « Sujet » en lieu et place de l'Absolu : c'est elle qui réconcilie l'activité subjective avec la signification objectivée, avec les formes objectives social-historiques et naturelles. La société, comme synthèse, est à la fois mémoire et médiation significative, elle constitue les sujets dans leur identité, assigne un sens à leurs pratiques d'interdépendance (bien au-delà de celui que leur confère le discours de l'économie politique), s'assure que ces pratiques s'insèrent au sein de la différenciation sociale et respectent les formes différenciées qui peuplent le monde naturel, et inscrit l'ensemble des pratiques dans un continuum historique en visant leur préservation réflexive. Mais, bien sûr, ici, l'usage de termes pronominaux ne signifie pas que la société soit par elle-même conscience : comme c'est le cas chez Hegel, c'est à travers les consciences et pratiques individuelles que la société est reproduite. À l'inverse, l'absence de reconnaissance de la totalité mène à l'« oubli de la société »¹²⁴⁴, à sa destruction potentielle.

L'aliénation chez M. Freitag apparaît non pas comme dépossession de la capacité d'action du sujet, mais comme ce qui branche immédiatement cette capacité d'action sur une opérativité formelle (celle du capital ou de la technoscience, des machines ou des « systèmes »¹²⁴⁵), c'est-à-dire comme ce qui empêche cette capacité opératoire, cette liberté non pas de s'objectiver en se projetant sur le monde extérieur, mais plutôt d'entrer en « rapport d'objectivation » avec le monde à travers un ensemble de médiations qui assignent à la pratique une forme et un contenu normatifs, d'accueillir ce monde extérieur, tant le monde naturel que le monde social-historique, comme contenu significatif de la pratique. Ces médiations sont, d'abord le langage, le symbolique, la culture, puis les instances politico-institutionnelles.

Ensemble elles sont les « gardiennes » du sens, ce récit millénaire dont la liberté doit s'emplir pour être, pour sa part, gardienne du monde. La société est donc à la fois esprit objectif et esprit absolu, la métaphysique en moins, puisqu'elle est le lieu objectif où s'élabore une ressaisie réfléchie de l'ensemble des formes ontologiques qui peuplent le monde sous forme de sens transcendant, incarné dans des institutions qui viennent mettre en forme la pratique significative. Ce n'est qu'en elle que le monde peut prendre

¹²⁴⁴ Voir Freitag, l'oubli, *op. cit.*

¹²⁴⁵ Sur le lien entre liberté formelle et systémisme, voir plus bas, sur *L'abîme de la liberté*.

conscience de lui-même, à travers l'activité de sujets parlants qui sont capables de l'objectiver sans pour autant le détruire.

11.5 Dialectique entre langage, travail, objet

M. Freitag s'étonne du « rôle effacé que Hegel attribue au langage dans le procès de la genèse humaine social-historique »¹²⁴⁶. Selon lui, en s'intéressant surtout à la dialectique maître-esclave, au processus de la reconnaissance, Hegel pense la genèse du langage à partir de l'individu solipsiste, ce qui ne tient pas compte du « caractère structurel du langage »¹²⁴⁷ dans la production du lien social¹²⁴⁸.

Pour M. Freitag, le langage est lui-même une « médiation totalisante »¹²⁴⁹, une figure de « l'esprit effectif »¹²⁵⁰, laquelle précède la médiation politique qu'est la reconnaissance. La conception du langage chez Hegel serait donc « aux antipodes de la conception structurale « moderne » et postsaussurienne »¹²⁵¹. Or, pour M. Freitag, le langage « comporte toujours déjà en [lui]-même la fondation de la société, la reconnaissance comme médiation de toute pensée et de toute action symbolique »¹²⁵². Il y a donc chez le sociologue un niveau de médiation antérieure à la reconnaissance et à la dialectique maître-esclave, que M. Freitag identifie au niveau politique : c'est la médiation symbolique. La première médiation qui assure la reconnaissance réciproque et l'inscription des sujets dans l'historicité est donc le langage. C'est pourquoi le premier mode de reproduction sociétale étudié par M. Freitag est le mode de reproduction culturel-symbolique.

¹²⁴⁶ Freitag, DSII, *op. cit.*, p. 71.

¹²⁴⁷ *ibid.*

¹²⁴⁸ Freitag travaille à partir de Kojève (et de Jacques Taminiaux). Peut-être cette critique de la centralité de la dialectique maître-esclave serait-elle moins dure si ce n'était de la place démesurée que lui octroie Kojève vis-à-vis de la philosophie de l'esprit.

¹²⁴⁹ *ibid.*, p. 72.

¹²⁵⁰ *ibid.*

¹²⁵¹ *ibid.*, p. 74.

¹²⁵² *ibid.*, p. 74-75.

Que la lecture de Hegel que fait M. Freitag soit juste ou non, qu'elle soit teintée par la lecture de Kojève, cela nous apparaît moins important que de montrer comment M. Freitag se réapproprie la question de l'esprit objectif pour fonder la reconnaissance et les institutions juridico-politiques sur un niveau antérieur, qui est le lien social culturel-symbolique. Pour qu'un individu existe, il faut qu'il y ait un rapport sous-tendu par le travail de la médiation. Contrairement à ce que véhicule le nominalisme ontologique, on ne saurait penser qu'il existe *a priori* des étants singuliers qui entrent par la suite en rapport : les particuliers sont plutôt inscrit au sein de l'universel comme autant de moments dans une totalité : c'est la position du réalisme ontologique et sociologique¹²⁵³.

L'individu particulier n'est institué, ne peut se rapporter à lui-même qu'en entrant dans le langage. Il intériorise par là un ensemble de règles qui lui permettent de s'exprimer et d'inscrire son action dans le mode d'être propre à une société : le langage est toujours déjà normatif, il exerce une « régulation significative »¹²⁵⁴. La pratique du sujet est donc inscrite d'office dans une structure sociale objectivée, symboliquement ou institutionnellement, et engagée dans le procès de reproduction de la société¹²⁵⁵. Chez M. Freitag, donc, nous sommes tout à l'opposé du naturalisme. L'homme n'est pas uniquement un être organique ou sensori-moteur qui est une partie de la nature, comme l'entendent les lectures spinozistes de Marx : il n'accède à l'existence qu'en intériorisant les normes langagières, culturelles et politiques logées dans des formes sociales objectives dont l'existence est antérieure à sa singularité, et qui lui survivront le plus généralement. La « matérialité comportementale »¹²⁵⁶ d'un acte n'explique pas son sens, seule son appartenance sociétale lui confère une signification.

Si elle est intériorisée par l'individu, cette signification a d'abord une « extériorité objective »¹²⁵⁷ : il ne s'agit pas d'une idéologie qui « flotte » au-dessus de la réalité, mais plutôt du lieu même où se produit « l'objectivation symbolique », qui dessine les contours de ce que l'on appelle « réalité »¹²⁵⁸. La médiation symbolique est la forme

¹²⁵³ *ibid.*, p. 80.

¹²⁵⁴ *ibid.*, p. 82.

¹²⁵⁵ *ibid.*, p. 81.

¹²⁵⁶ *ibid.*, p. 82.

¹²⁵⁷ *ibid.*

¹²⁵⁸ *ibid.* On remarque les accents lacaniens de ce passage.

objectivée des rapports sociaux¹²⁵⁹, elle est le lieu où s'articule le procès de reproduction de la société. Ce procès de reproduction symbolique n'est pas seulement une condition d'existence de la société, mais son mode d'existence spécifique¹²⁶⁰. M. Freitag élargit ainsi la notion de reproduction économique pour penser la reproduction symbolique de la totalité :

On est donc en présence ici d'un modèle ontologique d'existence dialectique qui correspond exactement à celui auquel Marx se référait déjà dans son analyse des rapports entre « production », « échange » et « consommation », mais en en restreignant alors l'application au champ de la pratique économique, et en réduisant du même coup la médiation au statut de cette médiation formelle particulière qui a institué précisément la spécificité du champ économique de la pratique : la médiation de la « valeur »¹²⁶¹.

Ici, M. Freitag relève que le processus de reproduction économique s'avère réducteur au sens où il ramène l'ensemble des rapports sociaux à la reproduction de la valeur abstraite. Il faut plutôt, selon le sociologue, élargir la notion de procès de reproduction pour y intégrer la régulation normative significative et politique. M. Freitag retrouve ainsi l'idée hégélienne d'une dialectique des formes de l'esprit ou formes de société : la société s'actualise et se reconduit constamment, elle recommence à chaque instant dans les pratiques individuelles, en même temps que celles-ci sont régulées symboliquement et juridiquement par des médiations idéelles mais non moins réelles ou objectives qui forment l'éthique d'une époque.

Le réductionnisme imputé à Marx, comme on l'a vu chez M. Postone, est en fait celui des marxistes : Marx exposait comment le capital tend à réduire l'ensemble des rapports sociaux au procès de la production-consommation. En critiquant des marxistes, M. Freitag en vient à retrouver la dialectique hégélienne, celle-là même qui inspirait la critique adressée par Marx à l'unidimensionnalité des rapports sociaux médiatisés par la valeur.

¹²⁵⁹ *ibid.*, p. 87.

¹²⁶⁰ *ibid.*, p. 89.

¹²⁶¹ *ibid.*

Par suite de l'«oubli» de la genèse ontologique commune des moments subjectifs et objectifs, on a tendu à opposer le moment idéal et le moment matériel¹²⁶². On a ainsi mobilisé conceptuellement le matérialisme contre l'idéalisme, l'économie contre le symbolique, le travail contre le langage. C'était disjoindre des moments qui étaient pourtant inscrits dans une même continuité. D'abord, le sujet ne se rapporte à sa corporéité qu'à travers le détour de la médiation symbolique qui l'institue comme conscience. Être élevé à l'humanité, être capable de subsister par soi, voire même devenir autonome, cela implique en effet d'être aliéné au langage extérieur, une contrainte qui s'avère paradoxalement être l'instrument de toute liberté.

La métabolisation humaine du monde, que l'on appelé « travail »¹²⁶³ dans le capitalisme, loin d'être réductible à un comportement moteur, s'exerce à travers l'interaction langagière. Le langage n'est pas seulement le reflet de l'activité ou de la satisfaction matérielle : à la place, il faudrait dire que celles-ci soient ressaisies réflexivement et réorganisées par la culture, de sorte qu'il n'y a pas, ou plus, d'état de nature présymbolique qui tienne. De même que le langage n'existe que dans une dépendance envers son substrat organique et biologique, lequel est reproduit par l'activité productive, le travail est toujours déjà langage, puisqu'il ne reproduit la vie qu'à travers des modes d'êtres définis symboliquement, normativement ou politiquement.

En outre, la vie n'est pas uniquement reproduction biologique ou quête de la satisfaction, mais également manifestation de soi dans des rapports expressifs, même dans les formes de vie présymboliques¹²⁶⁴. Chez M. Freitag, il y a enracinement du symbolique dans la sensibilité, la sensualité, l'animalité et la matérialité, de sorte qu'on ne saurait présenter le symbolique comme résultant d'une « coupure » entre matérialité et idéalité. En même temps, cependant, on doit dire que ce qui permet à l'humain de quitter l'animalité sensori-motrice est son entrée dans une communauté de culture, où existent

¹²⁶² *ibid.*, p.104.

¹²⁶³ Freitag utilise l'expression « travail » pour désigner l'activité de métabolisation humaine du monde. Nous respectons cet usage, même si nous avons déjà indiqué que le « travail » n'apparaît nommément qu'avec l'autonomisation de l'économie vis-à-vis des autres sphères sociales et avec l'instauration du salariat, ce que Freitag reconnaîtra plus tard dans *L'impasse de la globalisation*, *op. cit.*

¹²⁶⁴ Freitag, DSII, *op. cit.*, p. 105. Freitag réfère ici à l'œuvre du biologiste critique Adolf Portmann. Voir Adolf Portmann, *Animals as social beings*, New York, Hutchinson & Co., 1961, 246 p. et Jacques Dewitte, *La manifestation de soi*, Paris La Découverte, 2010, 295 p.

des médiations instituées qui élèvent un être à la conscience de soi et du monde en le faisant entrer dans le langage.

À ce moment, l'humain quitte la simple naturalité pour ne plus jamais y retourner ; une fois que ses yeux sont ouverts par le commun qui l'accueille en lui, il n'existe que dans et par la culture qui le transcende. Il y a donc une entrée dans la socialité qui marque l'accession au symbolique; l'homme ne « sort » pas de la nature, il y reste irrémédiablement enraciné, mais il accède à une réflexivité et une liberté dont la condition de possibilité est l'existence de formes sociales qui ont une permanence par delà la vie et la mort des individus particuliers : c'est le monde humain, celui de l'animalité parlante.

Faisant référence à Pierre Clastres et Marcel Gauchet¹²⁶⁵, M. Freitag note que dans les sociétés mythiques qui ne sont pas régies par une forme de pouvoir ou d'institution politique autonome, les relations sociales sont régulées par un mode de reproduction « culturel-symbolique », où c'est le langage, c'est-à-dire un récit fondateur, qui assure la reproduction sociale. C'est alors « le langage lui-même, la Parole, qui s'érige dans la position du maître vis-à-vis de tous »¹²⁶⁶. L'homme a alors un maître : c'est le langage.

En même temps, le travail de l'homme est ainsi toujours travail pour autrui, c'est-à-dire médiatisé symboliquement. Ce travail va à la rencontre de l'objectivité, de la Chose, qui lui oppose sa « résistance »¹²⁶⁷ : sujet et objet s'esquissent réciproquement dans ce rapport. Il faut rappeler que la capacité opératoire de l'humain est elle aussi un produit de l'ontogenèse, et donc, qu'elle entre en rapport avec l'objectivité comme quelque chose qui lui est certes extérieur, mais qui ne lui est pas complètement étranger, puisqu'elle trouve dans son altérité quelque chose qui lui dit son identité: elle peut donc entrer en rapport avec l'objectivité comme avec une part d'elle-même.

Bien sûr, la subjectivité transforme le monde par son travail médiatisé symboliquement, mais il faut aller plus loin, comme le souligne M. Freitag dans une formule aux échos lacaniens : « le monde phénoménal est [...] non seulement structuré

¹²⁶⁵ Freitag, DSII, *op. cit.*, p. 108.

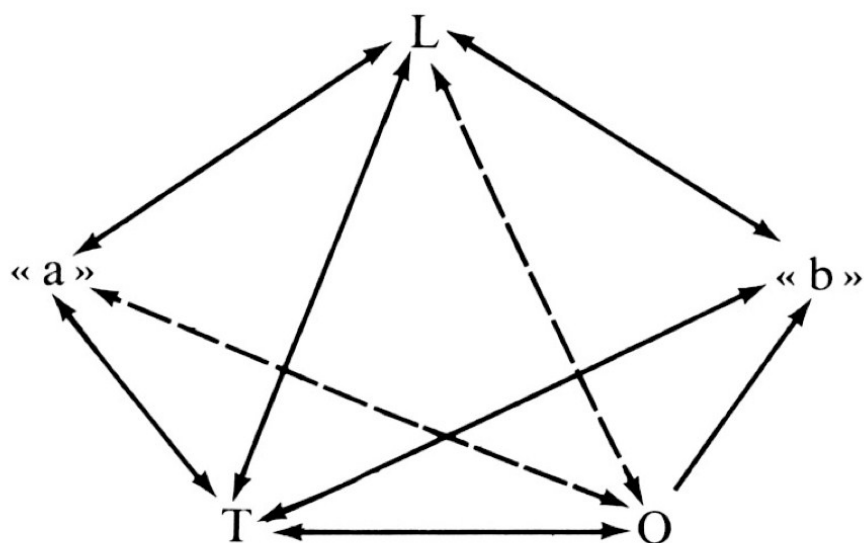
¹²⁶⁶ *ibid.*

¹²⁶⁷ *ibid.*, p. 112.

par le langage et par le travail, il est encore structuré “comme le langage” par le “travail” »¹²⁶⁸. Le langage ressaisit dans sa structure les différenciations concrètes du monde; le travail humain aménage le monde en vertu des représentations symboliques organisées par le langage¹²⁶⁹.

Comme l’indique le schéma suivant, tiré de l’ouvrage *Dialectique et société*¹²⁷⁰ de M. Freitag, chaque sujet entre ainsi en rapport aux autres à travers la « triple médiation du « langage », du « travail » et du monde objectif »¹²⁷¹. On ne saurait isoler le moment de la reconnaissance entre sujet a et b de la médiation symbolique, pas plus qu’on ne peut séparer l’activité de métabolisation (le travail, que l’on désigne souvent sous le vocable réducteur d’activité « économique ») de la reconnaissance et du moment symbolique. Il y a à l’œuvre une dialectique où l’interaction intersubjective ou la reconnaissance est médiatisée par le symbolique et par les rapports sociaux pratiques.

Schéma 1- La dialectique langage-travail-objet



¹²⁶⁸ *ibid.*, p. 112.

¹²⁶⁹ On mesure déjà le problème qui intervient quand les représentations symboliques sont aveugles à la différenciation concrète : elles conduisent à objectiver le monde dans l’irrespect des formes. C’est le cas de la valeur.

¹²⁷⁰ Freitag, DSII, *ibid.*, p. 128

¹²⁷¹ *ibid.*, p. 112.

D'après l'analyse de M. Freitag, le langage ou la médiation symbolique articule ensemble l'activité et les choses, qui deviennent alors ses objets; c'est encore elle qui lie les sujets entre eux en médiatisant leur interaction dans le travail ou la reconnaissance, agissant comme substrat fondamental pour la médiation des échanges ou la médiation politique. Le langage assure en ce sens l'adéquation de l'action et des formes, il ressaisit en sa structure symbolique les liens qui relient les étants différenciés qui peuplent le monde naturel et la société, et qui n'existent que d'être en interrelation constante à cause de leur genèse commune :

Les mots sont les chemins qui vont vers les choses parce que déjà ils en viennent [...]. Ainsi, dans la dialectique de la reproduction symbolique, les connexions faites dans le langage articulent les gestes, qui eux-mêmes fixent les choses en leurs rapports objectifs, et ces rapports réciproquement s'imposent aux gestes sur la trame desquels le langage lui-même a déjà tissé sa structure et ses motifs, alors même qu'à chaque instant ce sont eux qui, singulièrement, se nouent sur lui¹²⁷².

Le symbolique joue donc ici un rôle de régulateur fondamental des pratiques individuelles et des interactions sociales ; il les solidarise inlassablement avec l'objectivité des formes naturelles et sociales. Le symbolique n'est donc pas une simple hypostase ou une abstraction que l'on pourrait réduire à une projection subjective ou dont la vérité serait l'homme comme être-dans-la-Nature ou « vie » (hypothèses naturalistes, vitalistes). C'est là sans doute ce qui sépare la position de M. Freitag et celle de Hegel, de celle de Spinoza et du naturalisme des marxistes spinozistes : l'humain est certainement un être qui émerge de la nature, mais il ne devient humain qu'en entrant avec l'assistance des autres dans un monde différencié, celui de la signification, aménagé à distance de la nature.

Cette intuition fondamentale se trouve aussi chez Cornelius Castoriadis, selon lequel l'humain, sans la culture, est incomplet, et même incapable de survivre :

L'homme n'est donc pas seulement, comme disait Hegel, un animal malade; l'homme est un animal fou et un animal radicalement inapte à la vie. Il ne survit qu'en créant la société, les significations imaginaires sociales et les institutions qui les portent et les incarnent. La société – l'institution – n'est pas seulement là pour « contenir la violence » de l'être humain individuel comme le pensa[it] Hobbes (...); ni même pour « réprimer les pulsions » comme le pensait Freud. La société

¹²⁷² *ibid.*, p. 114.

est là pour hominiser ce petit monstre vagissant qui vient au monde et le rendre apte à la vie¹²⁷³.

Il y a donc une « rupture »¹²⁷⁴ qui vient remettre la « toute-puissance de la pensée »¹²⁷⁵ à sa place, lui montrer qu'un monde extérieur peuplé d'autres êtres existe, qu'il faut attendre son tour, ce qui brise la clôture narcissique de la psyché sur elle-même. Pour trouver satisfaction, pour exister comme être complet, l'individu particulier doit exister avec les autres, à travers des médiations qui le font sortir de lui-même. Il existe une « certaine organisation du monde (œuvre, chaque fois de l'institution de la société) »¹²⁷⁶, qui donne le « sens de la vie »¹²⁷⁷.

Cette expression est généralement utilisée pour désigner ce que serait une réponse définitive, une révélation sur les raisons d'être de la présence humaine dans le monde : « quel est le sens de la vie? ». Ici, par contre, elle dit plus modestement que la vie ne trouve son sens qu'en dehors d'elle-même dans le monde institué. L'explication fonctionnelle de la vie ne suffit pas à rendre compte du fait humain, caractérisé par la « défonctionnalisation »¹²⁷⁸ : sans culture, les fonctions humaines tournent à vide, ou plutôt, les facultés ne se développent même pas, et l'individu ne dépasse pas la simple survie biologique, la lutte contre la mort, dans une existence déjà morte puisque ne s'inscrivant pas dans le sens.

Tout comme chez C. Castoriadis, chez M. Freitag, le langage défonctionnalise le désir, le plaisir et la représentation, les libérant pour que puissent exister des formes de régulations sociales supérieures de nature culturelle ou institutionnelle. C'est donc dire que le désir, à lui seul, n'explique rien, même s'il peut paraître séduisant de se rabattre sur lui pour y trouver la source véritable de la socialité. Or, c'est bien plutôt l'opposé qui est avancé par M. Freitag (et par C. Castoriadis) : le désir immédiat doit être dépassé pour

¹²⁷³ Cornelius Castoriadis, *Figures du pensable. Les Carrefours du labyrinthe VI*, Paris, Seuil, 1999, p. 123. Sur le lien entre Castoriadis, Freitag, Louis Dumont et Vincent Descombes, voir Vibert, la référence à la société comme totalité, *op. cit.*

¹²⁷⁴ Castoriadis, figures du pensable, *op. cit.*, p. 123.

¹²⁷⁵ *ibid.*

¹²⁷⁶ *ibid.*

¹²⁷⁷ *ibid.*

¹²⁷⁸ *ibid.*

qu'il y ait socialité ; la société se construit en effet dans une mise à distance qui réprime le désir immédiat pour que s'ouvre un espace d'interaction qui ne vise pas la satisfaction immédiate dans la consommation, mais la constitution de rapports interpersonnels et institutionnels pouvant s'inscrire dans la durée.

11.6 Symbolique et répression

Selon M. Freitag, ce « problème de la régulation culturelle »¹²⁷⁹, les marxistes vulgaires ont eu tendance à le balayer dans le champ de la superstructure, concevant la culture et les institutions comme une domination extérieure aux sujets. La psychanalyse, pour sa part, a considéré le rôle du langage dans la répression instinctuelle s'intéressant trop peu à la question des institutions (exception faite de penseurs comme C. Castoriadis, à la fois héritier et critique de la psychanalyse). Quant à la pensée postmoderne, et M. Freitag emploie l'exemple de *l'Anti-Œdipe*¹²⁸⁰, elle a tendance à amalgamer le capitalisme, la domination, la répression, l'Œdipe, les institutions et le langage¹²⁸¹, qui empêcheraient la libération du désir. Le moins que l'on puisse dire, c'est que le rapport entre régulation, répression et signification pose problème. La tentation est forte de sortir de ce problème en posant la signification et les institutions comme des abstractions répressives pour se replier sur un naturalisme matérialiste ou sensualiste ou un subjectivisme psychologisant. M. Freitag, pour sa part, montre que ce sont ces prétendues voies de sortie qui sont elles-mêmes des abstractions.

Retournant à la dialectique maître-esclave, M. Freitag affirme d'abord que la domination du maître sur l'esclave n'est pas uniquement le résultat de la violence, mais aussi d'un discours idéologique produit par l'esclave pour justifier son absence de révolte. Cela permet la reproduction de la relation dans le temps, nouée à chaque fois autour du produit, mais survivant, au contraire de ce qui se passe chez l'animal, à chaque acte de production-consommation. Le désir du maître est satisfait par le produit, mais

¹²⁷⁹ Freitag, DSII, *op. cit.*, p. 131.

¹²⁸⁰ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.

¹²⁸¹ Castoriadis, figures du pensable, *op. cit.*, p. 133.

celui de l'esclave est frustré, non seulement dans sa personne, mais surtout dans la structure de son besoin¹²⁸².

M. Freitag estime que l'on peut conserver ce modèle de relation structurelle en laissant tomber les rôles du maître et de l'esclave, en retenant seulement que chaque individu doit réprimer son désir de satisfaction immédiate et produire en vue de l'échange dans l'interdépendance, de sorte qu'il ne trouvera satisfaction que dans le rapport avec autrui. Il y a ainsi « disjonction »¹²⁸³ et « réunion dialectique »¹²⁸⁴ de la production et de la consommation : chacun est à la fois maître et esclave, producteur et consommateur, dans la dépendance de la médiation symbolique qui assure l'interdépendance. M. Freitag utilise ici un langage économique, mais il s'agit d'un procédé rhétorique, puisqu'il souligne qu'au final, on peut élargir ce rapport à tous les aspects de la vie humaine.

Cet élargissement de la dialectique maître-esclave à tout le rapport social signifie que nous avons maintenant un « système de rapports d'interdépendance où c'est [...] directement la Totalité qui assume [la] position d'extériorité fondatrice, lieu de l'identification expressive en même temps que de l'assujettissement normatif »¹²⁸⁵. C'est la Totalité significative qui fait office de « maître » et qui place les sujets sous son empire, en leur conférant une identité et en les soumettant à la normativité. Plus que la simple satisfaction du besoin, la structure d'interdépendance satisfait « l'exigence intime d'appartenance ou de présence à soi-même [...] la manifestation de soi aux autres qui [...] appartiennent déjà au niveau existentiel de l'animalité »¹²⁸⁶.

Cette dimension symbolique et identitaire rend la vie, et plus encore la vie sociale, irréductible au modèle économique qui prétend l'embrasser entièrement. Ni le besoin, ni le désir ne subsistent à l'état immédiat dans le rapport social : il y a plutôt « dépassement du réprimé »¹²⁸⁷. Le niveau organique est dépassé verticalement par une structure qui le refoule et ne le laisse pas subsister dans son immédiateté. Le besoin et le désir,

¹²⁸² Freitag, DSII, *op. cit.*, p. 135.

¹²⁸³ *ibid.*

¹²⁸⁴ *ibid.*

¹²⁸⁵ *ibid.*

¹²⁸⁶ *ibid.*, p. 136.

¹²⁸⁷ *ibid.*, p. 137.

inaccessibles directement, ne peuvent donc être ressaisis qu'indirectement, à travers le détour de la médiation symbolique.

Chez M. Freitag, donc, la société ne se constitue qu'en dépassant le désir ou le besoin organique immédiat au moyen de la médiation langagière ou symbolique des rapports sociaux. C'est en ce sens la culture qui régule la société. Lorsqu'une forme, par exemple le mythe, n'arrive plus à contenir les contradictions, la société primitive vit alors un moment de violence ou de contradiction qui doit être dépassé par une superstructure politico-institutionnelle dont le rôle est de rétablir l'unité de la société en refoulant la contradiction, en la dépassant dans une structure d'ordre supérieur. Cela ne change pas le fait que la répression première de l'organique par le symbolique est toujours effective; elle est simplement relayée par une forme de régulation plus sophistiquée, qui la complète.

C'est pourquoi on ne saurait, comme Gilles Deleuze et Félix Guattari, penser le désir humain sur un mode biologique, ou encore pire, comme machine désirante, sauf peut-être « dans l'état foetal »¹²⁸⁸, lequel doit être dépassé par la « structuration répressive-significative »¹²⁸⁹ pour qu'il y ait socialité. Mais G. Deleuze et F. Guattari, explique M. Freitag, ne reconnaissent pas la fonction structurante de l'Œdipe : ils n'y voient qu'un mécanisme répressif, brimant une « entité substantive sous-jacente », une « production désirante »¹²⁹⁰ présymbolique. C'est là faire fi non seulement de la fonction constitutive de la répression, ce qui est une thèse fondamentale de la psychanalyse, mais c'est également ignorer « l'historicité de la structure oedipienne »¹²⁹¹, c'est-à-dire l'enrichissement, dans la durée, des formes symboliques et institutionnelles qui médiatisent le rapport des êtres humains à leur organicité, au profit d'un modèle économique ou machinique des échanges.

Cette tentative de découvrir, « derrière » les institutions, la culture, bref, les apparences, une réalité première et immédiate, ne tient pas compte du fait que le réel

¹²⁸⁸ *ibid.*, p. 139.

¹²⁸⁹ *ibid.*

¹²⁹⁰ *ibid.*, p. 144.

¹²⁹¹ *ibid.*, p. 145.

n'est rien d'autre que la somme des expériences d'objectivation qui se sont inscrites dans un procès historique enrichissant l'humanité :

[S]elon une ontologie dialectique, le réel n'est ni l'origine, ni ce que le sujet advenu à lui-même peut découvrir et s'approprier en face de soi, mais le procès par lequel est advenu ce rapport qui le porte comme sujet condamné à se déporter hors de soi vers l'objet. [...]

.....
Mais la critique se fourvoie lorsqu'elle imagine découvrir derrière le masque de vérité que revêt l'ordre du discours, le visage d'une Vérité première et essentielle et enfin pleinement positive. Il ne s'agit pas d'arracher à la société son masque, puisqu'il n'y a derrière ce masque aucun visage à découvrir, mais de faire voir précisément que le visage que la société offre d'elle est ce masque, et par quels moyens il peut être (re)-modelé¹²⁹².

La société se montre mais ne laisse pas voir son être profond¹²⁹³ : c'est le rôle de l'idéologie que de cacher ce qui constitue pourtant la matrice des rapports sociaux¹²⁹⁴. Ainsi, comme l'eau pour le poisson, le tissu symbolique de notre rapport au monde est-il escamoté au profit d'un rapport de sens commun et d'apparente naturalité immédiate, où le sens que portent les choses fait tant figure d'évidence qu'on n'interroge même plus son origine, jusqu'à ne plus reconnaître la dépendance qui nous lie au langage, au symbolique et aux communautés humaines antérieures qui l'ont façonné et dont l'existence passée est pourtant la condition de possibilité de notre actuelle présence. L'abstraction individualiste ou intersubjectiviste remet le compteur à zéro au moyen d'une abstraction qui ne tient pas compte de cette l'antériorité constitutive du symbolique comme moment de répression de l'immédiateté physico-animale du désir présocial. Encore, comme nous le verrons dans ce qui suit, qu'il faut préciser qu'il y a dans la représentation sensible animale la matrice des rapports de reconnaissance et de socialité qui dépassent l'interaction de singularités nominales, sur lesquels s'appuie la socialité humaine.

¹²⁹² *ibid.*, p. 150.

¹²⁹³ *ibid.*

¹²⁹⁴ Sur cette question, voir Žižek, sublime object, *op. cit.*

11.7 Représentation sensible

Pour M. Freitag, le vivant, dès qu'il s'engage dans le monde, fait preuve d'autonomie et de sensibilité. Cela signifie que son rapport au monde est irréductible à un ensemble de réactions physicochimiques et matérielles ou de réflexes mécaniques. Il faut, à l'inverse, considérer la vie comme étant présente à elle-même et engagée « intentionnellement », ou à tout le moins, expressivement, envers les choses qu'elle se donne pour objets. Chaque être est ainsi engagé activement dans le monde¹²⁹⁵. L'animal s'engage dans le monde en se repliant sur lui-même comme subjectivité sensible, et entre en rapport à l'objet à travers la médiation synthétique qui spécifie son mode d'être au monde. Par exemple, le besoin est satisfait en entrant en rapport avec un objet qui est ressaisi par l'animal à travers un schème d'objectivation qui le circonscrit et assigne les modalités de son appropriation en les balisant *a priori*.

Cet engagement suppose bien sûr que l'étant se maintienne dans l'existence à travers un « procès de reproduction »¹²⁹⁶, qui suppose que soit reconduite l'intégrité de sa forme propre dans la durée. Cette forme n'existe que d'avoir été transmise et reçue. Chez l'animal, par exemple, l'instinct représente une synthèse des schèmes de comportements normatifs qui lui permettent de s'approprier les objets qui assurent sa survie et d'interagir avec les autres¹²⁹⁷. La vie est en ce sens la ressaisie d'une synthèse et son enrichissement depuis la pratique du singulier.

À l'inverse des philosophies vitalistes, qui cherchent à expliquer l'objectivité par sa cause première (la vie phénoménologique), l'approche dialectique de M. Freitag avance que l'individu, animal ou humain, ne peut entrer en rapport au monde qu'à travers

¹²⁹⁵ Les formes de vie simple sont des formes d'autonomie élémentaire qui sont par la suite dépassée, mais conservées (subsumées) dans les formes plus complexes. Par exemple, l'unicellulaire a une autonomie de mouvement, et le corps humain est un empire de cellules dont l'autonomie propre a été subsumée sous celle de l'organisme et de sa forme.

¹²⁹⁶ Freitag, DSII, *ibid.*, p. 28.

¹²⁹⁷ Ce mouvement est ressaisi au degré supérieur sous la forme de la médiation culturelle-symbolique dans la société. Chaque sujet est constitué comme subjectivité synthétique en intériorisant un mode d'être-au-monde qui n'est reçu que d'être transmis. Contre la subjectivité transcendantale kantienne, Freitag fait ici valoir, au même titre que chez l'animal, l'origine social-historique de la forme que prend la singularité, toujours synthétique puisque produite par sédimentation des rapports d'objectivation et des expériences qui se sont déroulées dans le temps dans une espèce, pour les animaux, et dans une communauté pour les humains.

la médiation d'une synthèse qui le rattache à un processus d'ontophylogenèse¹²⁹⁸, c'est-à-dire au processus de sa genèse individuelle et en tant que membre d'une espèce. Cette médiation synthétique, bien qu'elle ait été produite à l'origine et dans la durée par l'interaction des différents individus, tend à s'autonomiser de manière à devenir irréductible aux interactions intersubjectives. Ainsi, tout comme chez Aristote, ce qui est chronologiquement premier n'est pas ontologiquement premier. La constitution du genre¹²⁹⁹ ne se réalise qu'en s'élevant au-dessus des particuliers et en se mettant à l'abri dans une forme dotée d'une relative permanence, où le dynamisme n'empêche pas l'identité-à-soi.

Selon M. Freitag, les rapports que les animaux ont entre eux s'apparentent à une forme de proto-socialité, laquelle implique déjà la reconnaissance des individus comme altérité, autre que le simple « sentiment de soi » dont parlait déjà Hegel. Ces rapports s'objectivent dans des schèmes comportementaux, par exemple sous la forme de l'instinct, qui spécifient les modalités d'interaction ou d'appropriation avec d'autres ou avec des objets. La façon dont l'animal entre en rapport avec l'objet est dès lors balisée *a priori*, catégoriellement, pourrait-on dire, par des schèmes synthétiques qui lui assignent une forme et une finalité qui l'inscrivent dans un mouvement d'autoconservation et de reproduction de la forme qu'il incarne et représente tout à la fois. Dans cette cristallisation des comportements animaux sous forme synthétique, dans ce rapport d'objectivation sensorimoteur, il y a déjà la matrice de la médiation symbolique:

On verra plus loin, dans l'analyse du symbolique et l'examen de ses conditions de possibilité déjà réalisées dans la vie animale, que l'échange expressif que les animaux entretiennent entre eux dans le cadre de leur socialité de groupe réalise déjà une coordination collective des divers schèmes comportementaux, tout en restant néanmoins encore directement liée aux interactions actuelles entre les membres du groupe; et aux affects ou sentiments qui s'y trouvent effectivement ressentis et exprimés¹³⁰⁰.

¹²⁹⁸ L'ontogenèse est l'histoire de l'origine de l'individu. La phylogenèse est celle de l'espèce. Freitag joint les deux termes pour montrer comment l'histoire de chaque individu est toujours déjà celle d'une espèce, d'un genre, d'un commun, laquelle se cristallise synthétiquement dans une manière d'être dans le monde qui est transmise à travers la reproduction de la forme dans le temps, et qui la permet.

¹²⁹⁹ On voit ici une parenté avec l'idée marxienne d'un « être générique de l'homme » dont la spécificité serait d'être « social » c'est-à-dire culturel et historique.

¹³⁰⁰ Freitag, DSII (2011), *op. cit.*, p. 88.

Or, en l'absence de l'instinct ou d'une fixation innée ou sociobiologique de la normativité, la médiation de l'action de l'individu par les contraintes propres à la reproduction du genre, chez l'humain, suppose l'existence d'instances extérieures, « objectives », qui ont pour rôle la transmission de l'héritage générique et la constitution des particuliers ¹³⁰¹. La médiation objectivée représente une accumulation de significations qui se cristallisent par-delà les actions intentionnelles des différentes subjectivités autonomes, sensibles, qui en sont les auteures. Dans les deux cas, la médiation lie *a priori* la capacité opératoire, l'autonomie ou la liberté fonctionnelle des êtres vivants au milieu objectif dont ils dépendent même s'ils s'en sont détachés pour se constituer comme forme propre. C'est cette médiation qui assure la cohérence des intentions de l'individu avec les formes objectives qu'il doit s'approprier pour se maintenir dans l'existence. À première vue, l'étant singulier peut apparaître comme délié. Mais on sait qu'il ferait long feu si ce n'était du rapport de métabolisation qui le ramène sans cesse vers son environnement et vers les autres, qui l'engage dans un lien de dépendance et d'interdépendance en dehors duquel il flétrit.

L'animal ne fait pas de métaphores. Mais les représentations sensibles qu'il se fait, par exemple celle des objets à chasser offre l'étayage sur lequel la faculté de symbolisation humaine pourra s'appuyer comme sur un marchepied ¹³⁰². Ces représentations ne sont pas des ratiocinations propres à un être unique, mais appartiennent toujours déjà à un mode d'être au monde qui est celui du genre et de l'espèce. Chaque animal se donne à voir dans le monde en incarnant au mieux son genre et entre en rapport avec le reste du monde de la vie en appelant la reconnaissance et en offrant son image à celle des autres. La reconnaissance intersubjective ne naît donc pas, selon M. Freitag, avec la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, mais a plutôt « son origine première dans la vie sensible et affective des animaux » ¹³⁰³. Le modèle d'Axel Honneth, qui fonde la reconnaissance dans la réciprocité affective, dans la disposition à aller vers l'autre, sur le modèle de l'amour ou de l'amitié, en reste au niveau de la représentation sensible animale. Il manque ainsi le moment de la médiation symbolique qui, chez l'humain, institue le rapport en lieu et place des schèmes comportementaux synthétiques

¹³⁰¹ *ibid.*, p. 75.

¹³⁰² *ibid.*, p. 101.

¹³⁰³ *ibid.*, p. 102.

chez les animaux. Il ne s'agit pas de dire que chez l'humain, le moment de la médiation synthétique est déraciné de la sensibilité ; l'homme demeure un animal même s'il est parlant. Mais le moment symbolique signifie la ressaisie, à un degré supérieur, de ce que permettent les caractères acquis et transmis chez les animaux. Le rapport symbolique médiatise le rapport sensible, et il est en retour médiatisé par lui¹³⁰⁴.

Chaque être, animal ou humain, est ainsi réinscrit, par la médiation sensible ou symbolique, au sein d'un macrocosme ou d'un universel concret où il existe lui-même comme microcosme¹³⁰⁵, puisqu'il porte en lui, synthétiquement, la trace des liens qui le rattachent au mouvement de différenciation dont il est le produit. Par exemple, un chat porte en lui le désir de la souris. Un Français porte en lui la représentation culturelle de n'être ni allemand ni turc, son identité étant définie en rapport avec l'altérité. L'action de chaque être, animal ou humain, est donc médiatisée par un « modèle idéal qui définit le contenu même de son intentionnalité », à la manière d'un *a priori* catégoriel qui n'est pas transcendantal, comme chez Kant, mais plutôt enraciné dans la concrétude des interrelations et des rapports qui lient chaque être à lui-même et à la reproduction comme reproduction de son genre (qui transcende idéellement les interactions empiriques), de même qu'aux autres êtres avec lesquels il cohabite au sein de la totalité.

L'action ou l'intention est donc médiatisée par une « dimension expressive-esthétique »¹³⁰⁶, qui suppose que les « formes et les qualités par lesquelles les êtres et les choses se différencient »¹³⁰⁷ sont projetées au-devant de chaque pratique comme son telos, sa finalité, sous la forme d'une valorisation *a priori*, d'une projection réifiante¹³⁰⁸ qui semble conférer aux choses une valeur évidente et apparemment immédiate. Par exemple, la forme du tigre projette *a priori* une valeur normative sur la proie, laquelle est présente-en-creux chez le tigre comme désir de l'absent, tel que le théorisait déjà Hegel.

¹³⁰⁴ *ibid.*, p. 106.

¹³⁰⁵ *ibid.*, p. 110.

¹³⁰⁶ *ibid.*, p. 111.

¹³⁰⁷ *ibid.*, p. 111.

¹³⁰⁸ Le fétichisme marxiste de la marchandise représente une modalité réductrice ou unidimensionnelle de ce rapport, qui substitue la quantité comme équivalent général ou plus petit dénominateur commun à toute notion qualitative. Mais ce qui pose problème alors selon Freitag n'est pas le moment expressif-normatif (l'idéologie) projetée sur les choses, mais bel et bien le caractère réifié de la forme-valeur capitaliste. À l'inverse, la critique ne peut opposer l'immédiateté à l'idéologie sans manquer le caractère constitutif du moment expressif-normatif.

C'est ainsi qu'il y a une relative homologie de l'intention et de la forme de l'objet, même si l'arbitraire opératoire et la contingence font toujours que ce rapport peut varier ou basculer.

11.8 La représentation symbolique chez l'humain

Chez l'humain, l'objectivation des catégories dans des formes symboliques ou institutionnelles extérieures correspond, chez M. Freitag à ce que Hegel nomme « esprit objectif », mais, ainsi que je l'ai déjà relevé, sans qu'il y ait de visée de totalisation ultime ou « absolue » au sens métaphysique :

Il en va de même pour les facultés et catégories de l'esprit (ou de l'entendement) qui, d'un côté renvoient à l'expérience sensible accumulée dans le déploiement des autonomies propres aux êtres vivants (puisque l'esprit est en somme la condensation et la synthèse subjective-réflexive de cette autonomie, que seuls permettent le symbolique et la culture), et qui, d'autre part, reçoivent leur véritable accomplissement dans l'ordre symbolique tel qu'il est mis en forme ou réalisé (objectivé) dans la pluralité des systèmes socioculturels, puis politiques. (...) Nous pouvons penser à quelque chose comme « l'esprit des lois ». [...] l'analyse kantienne des catégories doit s'ouvrir sur l'étude sociologique de l'ensemble des catégories sociales, telle qu'elle a par exemple été instaurée par Durkheim et Mauss. Et si l'esprit, qui traverse tout devait encore être réifié, ce serait donc dans le spectre immense et jamais définitif de toutes les formes de la vie, puis des formes culturelles et institutionnelles de la vie sociale et civilisationnelle qui le portent [...]. Et cela parce que toute sensibilité est toujours organique et que le symbolique est toujours social, en même temps que toute conscience symbolique reste nécessairement enracinée dans la conscience sensible : l'unité de l'esprit n'est donc jamais vraiment rompue, et seul l'acte de pensée est vraiment individuel¹³⁰⁹.

On retrouve ici la thématique du holisme du mental de V. Descombes. Ma volonté et ma pensée sont mon arbitraire opératoire, mais dès que je les exerce sur un contenu, je retrouve l'unité intime de la pensée avec l'esprit du tout, comme sédimentation d'expérience sensible, symbolique, puis institutionnelle qui assigne forme et contenu à mon intention. Cependant, ce n'est pas la seule antériorité ou identité diachronique d'un système symbolique qui lui permet d'assigner le sens, mais bien le lien dialectique qu'il

¹³⁰⁹ *ibid.*, p. 121-122.

entretient avec le processus de différenciation interne (dans la durée, bien sûr) de la totalité en tant que synthèse du rapport sujet-objet. L'approche de M. Freitag est donc moins structuraliste que génétique.

Si, chez M. Freitag, il n'y a pas de réalisation de l'Absolu, ou de ressaisie finale de l'esprit par lui-même, il y a tout de même une ontologie dialectique du développement de l'esprit qui confère un caractère nécessaire aux liens normatifs qui lient les étants aux autres moments de la totalité, puisqu'ils sont la condition de leur reproduction. Le sens est donc bien plus que la condition formelle de l'intelligibilité ; il est la condition du maintien dans l'existence de la vie : « le sujet regarde l'objet en traversant toute l'histoire du monde à travers laquelle il s'en est séparé »¹³¹⁰. Si l'esprit subjectif ne peut jamais re-totaliser l'ensemble des moments (et ainsi devenir l'absolu), il peut à tout le moins reconnaître la transcendance du moment synthétique et des formes objectives sur son arbitraire opératoire, et faire preuve de sensibilité et de prudence lorsqu'il prétend manipuler ou arraisonner son Autre (on sait, comme l'indique M. Freitag, que la postmodernité fait radicalement l'inverse, et soumet toute chose à la puissance déformante de la technique capitaliste).

Même s'il emploie le mot « esprit », M. Freitag parle plus généralement de « système symbolique commun »¹³¹¹ pour désigner les formes qui surplombent la sensibilité, la conscience et les pratiques individuelles et leur assignent *a priori* un sens. La « reconnaissance d'autrui »¹³¹² intersubjective et horizontale se trouve elle-même médiatisée par un tiers-terme vertical qui est la condition, l'espace, la forme et le contenu qui rend possible le rapport. Il y a ici une idée de réversibilité qui fait que la reconnaissance maître-esclave, chronologiquement ou plutôt hypothétiquement première, se révèle incapable de fonder la socialité ; ce n'est que lorsque la figure du maître se désubjective et se fixe comme autorité culturelle ou institutionnelle, c'est-à-dire comme pouvoir, qu'elle devient ce juge et cet arbitre dont parle V. Descombes, lequel, comme langage ou comme loi, peut prétendre à réguler la pratique non pas arbitrairement, mais

¹³¹⁰ *ibid.*, p. 137.

¹³¹¹ *ibid.*, p. 131.

¹³¹² *ibid.*, p. 131.

en tant qu'universel¹³¹³. De manière corollaire, ce n'est ni en devenant maître ou esclave et ni en reconnaissant affectivement ou sensiblement l'autre horizontalement (A. Honneth) que l'on se constitue comme sujet : « les enfants doivent, après leur naissance, entrer dans le langage et la culture pour devenir vraiment humains »¹³¹⁴.

À la première naissance sensible succède selon M. Freitag une seconde naissance, une seconde nature, qui fait entrer dans « l'ordre symbolique commun objectivé »¹³¹⁵, c'est-à-dire dans le monde de l'esprit ou de l'esprit constitué en monde (Hegel). Cette entrée dans le symbolique s'apparente à l'intériorisation, sous le mode de la croyance ou sous le mode réflexif, d'un ensemble de normes qui lient l'individu à son origine et au monde de l'objectivité. Il n'y a pas, chez M. Freitag, d'en-soi comme on en trouve chez Kant. L'en-soi ne se trouve pas au-delà de la conscience, il est ce rapport concret et ontogénétique qui aménage l'espace de l'objectivation. Cela ne signifie pas que la conscience puisse épuiser le mystère de l'objectivité : cela veut surtout dire que la vérité du rapport aux choses ne se situe pas en-deçà ou au-delà de la représentation mais en son cœur même, même comme cécité partielle :

En effet, cet en-soi se trouve lui-même au cœur du sujet et au fondement de tout le processus de subjectivation, et il se trouve comme entraîné, aspiré et déployé dans tout son développement. Ainsi, l'en-soi est déjà partiellement intégré dans l'organisme et dans la structuration particulière de ses modes de sensibilité, et à travers cela, il appartient aussi à l'héritage des êtres humains. Car c'est justement à travers tout cet héritage de la vie que l'être se déploie et se développe, et l'on peut dire avec Hegel, que c'est en lui encore qu'il parvient à la conscience de soi. Mais arrivé à ce point, le danger est de substantifier cette conscience de soi ainsi que le fait Hegel lui-même lorsqu'il lui donne le nom de l'esprit et que cet esprit ne trouve finalement son unité et sa plénitude que dans la réalisation de l'esprit absolu¹³¹⁶.

¹³¹³ Cela soulève bien sûr la question de la légitimation du pouvoir, lequel peut toujours prétendre à l'universalité tout en étant en fait l'instrument de l'intérêt. Mais encore une fois, la critique de l'arbitraire ne saurait selon Freitag être prétexte à éliminer le détour de la régulation par la médiation comme moment dialectique, sans quoi la société se résorberait en elle-même en dehors de toute transcendance, et serait ainsi livrée à l'opposition immédiate des passions dont Hegel disait déjà qu'elle représente l'équivalent d'une gangrène pour le lien social.

¹³¹⁴ *ibid.*, p. 133.

¹³¹⁵ *ibid.*

¹³¹⁶ *ibid.*, p. 141.

Dans ce passage, M. Freitag pense, contre la lecture métaphysico-théologique de Hegel, que la conscience de soi s'enracine dans le rapport à l'origine que porte en lui tout organisme, lequel peut faire l'objet d'une recollection, ou à tout le moins d'un effort de reconnaissance et d'un souci. La conscience de soi n'est pas le produit d'une Idée extra-mondaine ou d'un Esprit métaphysique, mais elle est reconnaissance, par la vie elle-même, de ses propres conditions de possibilité à travers leur ressaisie symbolique. L'autonomie, par recollection, reconnaît ses dépendances et interdépendances, et se sait liée à la totalité en tant qu'elle en est le moyen.

Cet « hégélianisme fragile » m'apparaît en tout point compatible avec la lecture néo-hégélienne de T. Pinkard, pour lequel « l'esprit absolu » désigne avant tout le dépassement de la projection religieuse, non pas comme découverte de quelque Esprit cosmique, mais comme découverte de la conscience de soi comme substance-sujet, c'est-à-dire autonomie individuelle qui n'a de concrétude que d'être liée au sein d'une communauté capable de réflexivité sur ses propres conditions immanentes de possibilité, sur ses dépendances et son origine. Si le monde commun ne se laisse jamais totaliser¹³¹⁷ pour les consciences, et encore moins pour une seule conscience, cela ne signifie pas que les sujets collectifs que sont les communautés ne peuvent pas chercher à en esquisser les contours, une attitude qui serait précisément à l'opposé de la façon qu'a la société capitaliste de faire abstraction des dégâts écologiques de sa production en les appelant des « externalités » qui ne concernent pas « l'économie ». À l'inverse, le souci pour la solidarité sensible et symbolique amène à porter attention aux réciprocitys qui lient les êtres et cherche rétrospectivement à en faire l'inventaire et à respecter les formes et les expressions de la vie différenciée. C'est cette transcendance du lien sur l'arbitraire opératoire que nient tout aussi bien la postmodernité que les discours « émancipatoires » qui voient dans la transcendance elle-même une contrainte oppressive¹³¹⁸.

Or, la capacité arbitraire de produire de la signification, de créer des images (l'imaginaire chez J. Lacan ou C. Castoriadis) dépend du symbolique objectivé (le social-historique chez C. Castoriadis) pour que ses associations aient quelque portée concrète (sans quoi elles ne sont que des *flatus vocis*) : « C'est ainsi le symbolique qui ouvre

¹³¹⁷ *ibid.*, p. 143.

¹³¹⁸ *ibid.*, p. 148.

l'accès à l'imaginaire »¹³¹⁹. La volonté, la conscience, comme nous l'avons déjà vu en parlant de la *Philosophie de l'esprit* hégélienne, ne peuvent rester dans la connexion immédiate avec le vrai intuitionné; en quittant le moment subjectif de l'intelligence, elles découvrent, dans le détour par les formes symboliques et institutionnelles objectivées, la condition de possibilité et de signification de leur propre opération. Tout comme le droit abstrait est re-cadré pour se révéler *Sittlichkeit*, la liberté se révèle autonomie, autonomos, re-production du nomos social-historique. Cela suppose, certes, une part de création, d'interprétation, de contingence, mais cette opération se déroule dans un champ d'objectivité balisé *a priori* par les catégories héritées qui sont les formes de régulation de la pratique sociale. Là où le libéralisme prétend lier, en tant qu'il est universel abstrait, des individus déliés *a priori* qui passent des contrats sur la limitation de leur arbitraire opératoire, ce que l'on peut comprendre comme (mauvais) infini, l'idée hégélienne d'universel concret lie *a priori* chaque étant à « la contingence de son développement », ce qui nous ramène à la vie et à sa continuité¹³²⁰. Chaque action intentionnelle dépend d'une signification qui est mise en partage *a priori*, et qui oblige la pratique à retisser un lien avec le Tout¹³²¹.

La reconnaissance sensible animale est ainsi dépassée par une autre reconnaissance, transcendantale celle-là, qui « institue les sujets en tant que personnes [...] sous l'égide de leur [...] identification au grand sujet collectif du langage »¹³²². La condition de la reconnaissance de l'autre comme alter ego, de même que la condition de l'énonciation de toute parole, est fondée sur le rapport au « Grand Autre », « l'autrui généralisé » (G.H. Mead) qu'est le langage (et plus tard la médiation politico-institutionnelle de troisième degré¹³²³ (c'est-à-dire la loi). Les formes symboliques et institutionnelles ne peuvent donc pas, si l'on adhère à la conception freitagienne, être comme chez Axel Honneth, réduites à des constructions formelles permettant l'autoréalisation individuelle réciproque sur le mode de l'affection amicale ou amoureuse. Selon cette posture individualiste, la « société se réduit au domaine des interactions

¹³¹⁹ *ibid.*, p. 154.

¹³²⁰ *ibid.*, p. 163.

¹³²¹ *ibid.*, p. 165.

¹³²² *ibid.*, p. 166.

¹³²³ Je rappelle que la représentation sensible animale forme la médiation de premier degré, et que le symbolique forme le deuxième.

actuelles entre individus, et ne possède aucune existence *a priori* ou transcendantale à leur égard »¹³²⁴, si ce n'est d'être un espace mis au service de leurs interactions communicationnelles :

Un tel système signifiant, qui se reproduirait seulement à travers l'enchaînement et la perpétuation des interactions significatives (...) n'acquerrait aucun surplomb d'ensemble sur le cours des actes (...) à travers lesquels cette vie collective ne ferait elle-même que s'écouler au ras d'elle-même et donc sans distance à l'égard d'elle-même. Un tel système (...) ne décollerait pas vraiment du niveau de la représentation sensible et affective qui est déjà impliquée dans la socialité animale (...) ¹³²⁵.

À l'inverse, la lecture de M. Freitag nous amène plutôt à poser l'antériorité de la médiation symbolique et du sens normatif-expressif qu'elle reconduit comme condition de possibilité de la reconnaissance intersubjective et comme seul contenu sensé de toute « autoréalisation », « émancipation » ou « reconnaissance » de l'individu par « la société ». Il faut qu'il y ait une distance instituée, un écart, qui est toujours un certain écart déterminé normativement dans son contenu (et donc une conception de la « vie bonne », fût-elle mauvaise) pour que soit institués des sujets qui puissent se reconnaître entre eux. La structure symbolique est, chez M. Freitag, irréductible aux actes de communication singuliers, comme c'est au contraire le cas chez Habermas¹³²⁶. Ce renversement du rapport entre l'individu et le langage, qui passe du statut d'instrument à celui d'*a priori* social-historique, ou plutôt, cet appel à la reconnaissance de la transcendance des formes symboliques (et institutionnelles) objectivées sur les interactions empiriques, réinscrit le moment de la reconnaissance d'autrui au sein d'une totalité synthétique et significative qui lui est antérieure. Ce n'est plus la société qui est au service de la particularité individuelle, mais la particularité individuelle qui ne se

¹³²⁴ *ibid.*, p. 171.

¹³²⁵ *ibid.*, p. 176.

¹³²⁶ Voir la note 37, dans Freitag, DSII (2011), *op. cit.*, p. 177.

réalise qu'en participant au procès de reproduction de la société et de la normativité instituée dans une communauté de langage. L'individu ne devient une personne qu'en s'élevant au-delà de, ou en réprimant, le moment immédiatement sensible de son être pour accéder au monde de la régulation symbolique où chaque sujet habite le monde objectif à travers la synthèse des médiations social-historiques.

À la conception anti-institutionnelle de la reconnaissance chez A. Honneth, Freitag oppose donc un modèle triadique et dialectique où la médiation symbolique ou institutionnelle réinscrit l'individu et sa relation à autrui dans un rapport à la transcendance du monde commun, à la différenciation qui l'a produit, depuis l'origine. La reconnaissance néo-kantienne d'inspiration habermassienne est alors réinscrite au sein du développement concret des formes instituées d'éthicité, dans un mouvement critique semblable à celui qui va de Kant à Hegel. S'il y a encore quelque doute sur la parenté qu'il y a entre la conception de M. Freitag et celle de Hegel, on peut se rapporter au passage suivant : « Hegel dit que c'est justement en s'extériorisant [...] dans le langage, dans la culture et dans les institutions que l'esprit se constitue objectivement, qu'il sort de sa dispersion et existe en soi »¹³²⁷.

M. Freitag critique également explicitement le spinozisme de l'école althussérienne (par exemple celui que nous avons vu chez F. Fischbach), où il y a « participation mystique »¹³²⁸ et immédiate du sujet au Tout, en opposant à la « nature » spinoziste ce qu'il appelle les « schèmes praxiques », qui sont à l'humanité, en tant que formes symboliques et institutionnelles objectivées de la régulation sociale, ce qu'est le moment synthétique du « schème comportemental » pour la représentation sensible

¹³²⁷ Freitag, DSII (2011), *op. cit.*, p. 184.

¹³²⁸ *ibid.*, p. 207.

animale¹³²⁹. M. Freitag rétablit dans son bon droit la relation triadique, le « moment holiste » dont parle V. Descombes, il dépasse également la conception de ce dernier. Selon lui en effet :

Descombes veut réaliser la quadrature du cercle en faisant d'un côté la promotion de la réduction analytique et pragmatique de la signification, et en réaffirmant de l'autre le caractère holiste de la société globale, après avoir aboli l'aprioricité des médiations particulières¹³³⁰.

Chez M. Freitag, la personne ne participe pas immédiatement ou mystiquement à la totalité, elle n'est pas uniquement un être-dans-la-nature spinoziste (ou marxiste-spinoziste). Le rapport d'objectivation sensible est plutôt médiatisé et englobé hiérarchiquement par le rapport d'objectivation symbolique, qui médiatise toute intentionnalité à travers des « schèmes praxiques » synthétiques qui assignent la forme et la finalité du rapport à l'objet.

Ces schèmes ne sont pas des signes arbitraires, mais sont rattachés à un « modèle praxique déterminé »¹³³¹, à la « reproduction d'une forme sociale déterminée »¹³³², c'est-à-dire à une « logique praxique d'ensemble de la société »¹³³³ qui lie, à travers une « triple totalisation »¹³³⁴, de manière contingente mais solidaire¹³³⁵ l'ensemble des étants aux autres et la totalité à travers des interdépendances qui découlent de leur coappartenance à une même origine comme membre d'un *Universum* concret produit par la différenciation temporelle qui rend compte de leur diversité. Il y a quelque chose de nécessaire dans la signification objectivée qui la rend irréductible à l'information ou à la communication, dans la mesure où elle exprime les liens réels, contingents mais non aléatoires, qui lient les particuliers à la totalité concrète. N'en déplaise aux relativistes et

¹³²⁹ *ibid.*

¹³³⁰ *ibid.*, p. 208.

¹³³¹ *ibid.*, p. 210.

¹³³² *ibid.*

¹³³³ *ibid.*

¹³³⁴ *ibid.*, p. 225.

¹³³⁵ *ibid.*, p. 211.

aux postmodernes, il n'y a pas plusieurs totalités, mais une seule (sauf dans la science-fiction) et dans cette totalité, le lien qui rattache le bébé à son parent, ou le batracien à la mouche, ne peut être réinventé qu'en étant d'abord nié ou aboli.

Cela oblige à considérer que la tradition n'est pas uniquement « de l'information » ou un paradigme formel, mais comporte au moins une part de vérité qui dit quelque chose, en tant que culture, sur la nature du genre humain. Autrement dit, celle-ci « n'est pas inscrite dans sa constitution biologique et dans ses gènes [bref, dans la nature], mais dans la culture »¹³³⁶, c'est-à-dire dans les contenus de la « vie de l'esprit objectif »¹³³⁷ produits par le « travail historique de son objectivation, ce qui veut dire de son institution constitution en dehors de la psyché des sujet individuels et au-dessus de leurs interrelations directement pratiques »¹³³⁸.

Tout le problème de la modernité vient du fait que l'avènement de la « personnalité libre et infinie », de l'autonomie individuelle, rendait intolérable l'idée d'une régulation immédiate des pratiques sociales par le langage, comme dans le mythe. On a donc développé des institutions de troisième degré (constitution, État, justice, etc.) qui devaient représenter la loi sous une forme objectivée; à son tour, la loi devait pouvoir être remise en cause depuis le lieu du politique. Mais la postmodernité, selon M. Freitag, semble plutôt sur la voie de réduire la société à une « résultante »¹³³⁹ instrumentale *a posteriori* des luttes d'intérêts, c'est-à-dire qu'elle tend à « substituer l'économie à la société »¹³⁴⁰. Loin de reconnaître la transcendance de la Loi sur les pratiques, celle-ci, sous couvert de « démocratisation », réduit la loi à un ensemble de conditions administratives ou empiriques branchées immédiatement sur les rapports de force empiriques qui ont cours dans la société civile.

Le pendant « critique » de cette dénégation de la transcendance se trouve chez Axel Honneth, où la principale revendication est que la « reconnaissance » ne soit pas uniquement donnée à quelques groupes d'intérêts oligarchiques, mais à toute particularité

¹³³⁶ *ibid.*, p. 235.

¹³³⁷ *ibid.*

¹³³⁸ *ibid.*

¹³³⁹ *ibid.*, p. 243.

¹³⁴⁰ *ibid.*, p. 244.

qui en fait la demande. Cette reconnaissance à sens unique ne tient aucunement compte du moment transcendantal et *a priori* qui peut seul fonder la reconnaissance; au lieu d'une loi juste en lieu et place de l'injuste, elle réclame la fin de l'universel et la régulation opérationnelle immédiate des idiosyncrasies particulières.

Cette « dialectique horizontale des rapports fonctionnels »¹³⁴¹ ignore selon M. Freitag la « dialectique verticale du procès de développement de l'objectivation »¹³⁴². En survalorisant l'intérêt ou désir naturalisé, elle escamote le moment du tiers symbolique et de la normativité qui y est objectivée, c'est-à-dire ce moment où la liberté s'engage sous la contrainte que suppose l'existence de l'objectivité : « Le sujet assume lui-même, sous le mode d'une obligation, subjectivement acceptée, les contraintes inhérentes à sa dépendance à l'égard du monde dans sa propre reproduction [...] à travers laquelle il se réinscrit dans le monde, tant social que naturel ». Ce devoir, côté sujet, prend du côté objet l'apparence d'une valeur¹³⁴³ reconnue aux choses et qui est projetée sur elle au point de sembler leur appartenir en propre.

Il ne s'agit pas d'un devoir-être abstrait au sens kantien, mais d'une obligation inscrite *a priori* dans l'éthicité concrète objectivée, qui conduit le sujet à s'autolimiter. On sait, à l'inverse, pour l'avoir vu avec M. Postone, que dans le capitalisme, la valeur n'est pas la contrepartie d'un devoir fondé sur la réciproque intégrité de la forme du sujet et de l'objet, mais au contraire, la production d'une abstraction unidimensionnelle et quantitative qui nie cette intégrité idéologiquement avant de la détruire concrètement. Le capitalisme est ainsi l'exact opposé de la reconnaissance des « contraintes de reproduction » auxquelles le sujet doit obéir pour assurer son existence à l'intérieur de la structure d'interdépendances dans laquelle se déploie sa vie »¹³⁴⁴. De même, la seule défense de la liberté ou de l'autoréalisation individuelle et de la reconnaissance intersubjective demeure au stade formel.

¹³⁴¹ *ibid.*, p. 342.

¹³⁴² *ibid.*

¹³⁴³ *ibid.*, p. 358.

¹³⁴⁴ *ibid.*, p. 373.

11.9 L'autonomie et le sens

Selon M. Freitag, il faut reconnaître qu'il y a plus, dans le symbolique, qu'une fausse conscience idéologique et répressive-disciplinaire : il y a un héritage normatif qui spécifie ce qu'est le mode d'être humain au monde; les formes et contenus symboliques et institutionnels normatifs sont irréductibles à des opérations expressives des sujets; au contraire, elles appellent l'autonomie à reconnaître son enracinement dans un processus de développement et de différenciation dialectique et ontogénétique qui l'oblige à la solidarité avec le reste des étants. L'émancipation ne peut être réalisée uniquement côté sujet, côté autonomie. Elle ne peut pas non plus être accomplie du côté de l'objet, ce qui s'apparenterait à une forme de positivisme. La conception freitagienne s'oriente plutôt en direction d'une émancipation du rapport lui-même à l'égard des différents écueils que sont le fétichisme marchand, le subjectivisme qui survalorise le moment opératoire individuel ou le formalisme machinique (par exemple celui de l'informatique) où les formes objectives que sont les « systèmes » se branchent les unes sur les autres sans égard au contenu normatif, toutes entières absorbée par leur opérativité et leur efficience.

C'est donc dire que l'émancipation est irréductible à la reconnaissance ou à la libération de la puissance opératoire formelle des particuliers. Ce que réhabilite M. Freitag est la transcendance d'une normativité ou loi objectivée et incarnée dans un pouvoir ou dans une contrainte (moment durkheimien) qui assigne des limites à la pratique subjective ; autrement dit, la transcendance de la norme sur l'action. Mais il faut pousser plus loin. S'il y a transcendance de la norme sur la pratique, ce n'est pas seulement comme contrainte rencontrée extérieurement : il y a bien une contrainte normative objectivée dans des médiations sociales et qui spécifie la forme que prendra tel ou tel rapport d'objet en vertu des modalités qui le lient à la reproduction de la forme que lui assigne sa place dans la totalité issue de la différenciation historique; mais cette contrainte est aussi toujours déjà intériorisée par le sujet, par la « subjectivité synthétique »¹³⁴⁵.

La volonté libre, l'opération de la conscience, lorsqu'elle s'attache à une inclination plutôt qu'à une autre, le fait toujours à travers la médiation de la synthèse (du « sens ») qui assigne *a priori* une valeur normative aux objets qu'elle va viser. Le sujet

¹³⁴⁵ *ibid.*, p. 373.

choisit ainsi à chaque fois à travers la mémoire objectivée et synthétique qui lui rappelle son enracinement dans la totalité, dans le monde ou encore, dans la société marchande postmoderne, en escamotant le moment de la synthèse et en se branchant directement sur des flux mécaniques ou processuels, ce qui équivaut à abolir, dans l'action subjective, toute orientation significative de l'action modelée sur une loi transcendante ou objectivée, de sorte qu'il ne reste alors que le pur arbitraire, ou, plus cyniquement (et plus fréquemment), l'adaptation réactive et conformiste à l'environnement et aux « risques » extérieurs.

Pour M. Freitag, donc, toute autonomie subjective est « attachée à son propre procès de développement »¹³⁴⁶. Comme chez Marx, le passé saisit le présent, saisit le sujet pour le rattacher à ce qui est mort, « c'est l'objet qui est déjà imprimé dans le sujet, qui le retient dans la réalité »¹³⁴⁷. Chez l'animal, ce rôle est joué par le genre; chez l'humain, c'est la société qui tient le rôle du genre, qui reconduit l'être générique de l'homme en réinscrivant chaque pratique dans la continuité de rapports d'objectivation normés, lesquels peuvent, évidemment, du fait de leur dépendance envers la pratique subjective, être réinterprétés, élargis, détournés, répudiés, etc.

L'individu n'est donc pas uniquement attaché normativement à un objet parce qu'il y aurait chez lui quelque pulsion expressive originelle. Le moment expressif est médiatisé par une référence régulatrice extériorisée et objectivée dans des institutions « verticalement » disposées. Au-delà de la volonté arbitraire, il y a le désir qui n'est pas, comme chez les postmodernes, le lieu du surgissement imprévisible du penchant, mais plutôt, désir-de-quelque-chose (l'inclination n'existe que d'être réprimée-structurée par la normativité sociale), ce quelque chose étant toujours déjà organisé par l'existence d'une synthèse *a priori* objectivée dans les médiations sociales. De sorte que vouloir, c'est toujours déjà vouloir quelque chose à travers la médiation de l'héritage normatif social-historique.

Dans les sociétés prémodernes, c'est la culture qui assure ce rôle médiateur. Dans les sociétés politico-institutionnelles, selon M. Freitag, ce sont des principes de justification explicites¹³⁴⁸ qui assument ce rôle. Chez Kant, par exemple, ce qui était

¹³⁴⁶ *ibid.*, p. 378.

¹³⁴⁷ *ibid.*

¹³⁴⁸ *ibid.*, p. 381.

obligation dans les sociétés prémodernes devient devoir, c'est-à-dire finalité appelant la reconnaissance de la volonté subjective. Le moment hégélien, on l'a vu, déplace le siège de ce devoir-être, en le faisant passer de la subjectivité transcendantale, ou de la constitution décidée intersubjectivement, vers la normativité objectivée dans une communauté éthique vivante, conçue comme sujet collectif, comme grand Sujet.

En termes freitagiens, on peut dire que l'opération de la subjectivité se déroule comme adhésion (toujours interprétative et créative) à des objets de désir, lesquels sont toujours déjà préstructurés par des normes logées dans des médiations significatives culturelles, symboliques et politico-institutionnelles objectivées. Le sujet s'engage donc dans le monde en se glissant dans une identité, en revêtant le masque (*persona*) de la personne sociale. Ce faisant, il n'abolit pas sa biologie sensible animale, mais il la ressaisit du point de vue d'une réflexivité qui ne s'institue que par la division interne du sujet. C'est ainsi que la conscience devient conscience de soi (en termes hégéliens).

Le développement progressif d'un arbitraire opératoire (la liberté) chez les sujets intervient à travers la médiation d'une « synthèse théorique » (le sens objectivé), qui anticipe les pratiques subjectives en plaçant au devant d'elles un modèle de valorisation normative projetée sur les objets. L'expressivité subjective vise alors l'objet à travers la médiation du sens objectivé socialement *a priori*. Ce sens est donc à la fois objectivé mais aussi présent auprès du sujet, comme moment synthétique qui lui apparaît si intime que le sens et la valeur accordés aux choses semblent naturels et immédiats. C'est pourtant par la mise en œuvre de « schèmes praxiques », comme nous l'avons vu, que la liberté s'engage dans le monde. L'idée que le sujet a de lui-même, de son unité, à partir du surplomb de la « spontanéité » de la volonté est en effet l'occasion d'une dialectique entre opération, sens et objet (à la manière du ça-moi-surmoi) : le ça animal est ressaisi depuis le moi de la volonté, lequel, comme arbitraire fonctionnel, se trouve informé par le surmoi, les normes objectivées socialement, le désir étant ce moment de médiation entre le ça-moi et l'objet toujours social.

C'est donc dire que l'idéologie n'est pas uniquement, comme le veut le marxisme vulgaire, une fausse conscience qui doit être attaquée à partir d'une défense de l'émancipation de la singularité¹³⁴⁹. En effet, seule l'intervention d'un moment significatif objectivé comme sens et intériorisé, sous la forme d'une identité par la

¹³⁴⁹ *ibid.*, p. 385.

subjectivité synthétique, permet d'entrer en rapport avec l'objet. Autrement, et c'est ce qui arrive selon M. Freitag dans la société postmoderne où l'opération logique se branche directement sur les instruments de puissance technique pour défigurer l'objet, il n'y a pas d'information de la capacité opératoire par la normativité historique : l'action n'a pas de sens, et devient (auto)destructrice, menaçant la reproduction et du sujet et de la société : « l'idéologie est le moment dans lequel la forme prédéterminée de l'activité lui est assignée comme un devoir-être propre dans le procès de la reproduction »¹³⁵⁰. Lorsqu'on fait fi de l'idéalité de la forme, sous prétexte de trouver l'immédiateté matérielle et positive, on institue l'aveuglement face au devoir-être, non pas au sens abstrait ou kantien, mais au sens dialectique hégélien, qui tient à la place « ontologique » occupée par la subjectivité-synthétique au sein d'un universel concret. M. Freitag appelle donc à réhabiliter l'idéologie¹³⁵¹, non pas au sens de la réification, mais entendue comme moment de la médiation significative insérée entre la capacité opératoire et l'objet, en tant qu'elle est seule porteuse de la normativité qui assigne sens et place aux choses¹³⁵².

Du point de vue du sujet, l'identité synthétique (le « soi » de la conscience de soi) joue chez M. Freitag le même rôle que celui d'esprit chez Hegel : « ce que Hegel nomme alors l'esprit, en lui conférant une valeur substantielle, c'est précisément ce que nous désignons ici comme le moment de l'identité »¹³⁵³. L'esprit, c'est pour M. Freitag, l'identité synthétique qui réunit le Sujet (opération) à l'Objet (la chose empirique) à travers la médiation de la normativité et qui se trouve cristallisée a) du côté du sujet comme identité synthétique, schèmes praxiques, valeurs intériorisées et b) du côté de l'« objet » dans les médiations significatives objectives (l'esprit objectif) qui reconduisent

¹³⁵⁰ *ibid.*, p. 390.

¹³⁵¹ *ibid.*, p. 392.

¹³⁵² Cette façon de parler apparaît immédiatement scandaleuse à la conscience relativiste et pluraliste postmoderne ou aux libéraux « antitotalitaires » qui confondent totalité et totalitarisme. Mais personne, surtout pas Freitag, n'a dit que le *sens* et la place des choses était une chose figée, essentialiste, et déterminée une fois pour toutes. La chose serait assez singulière pour un dialecticien qui sait au contraire que les déterminations passent sans cesse dans leur contraire, selon la dynamique héraclitéenne et hégélienne. L'hégélianisme « de droite » considère que le « savoir absolu » parvient à la réconciliation finale avec l'objectivité. Pour le néo-hégélianisme de gauche que je défends ici, par contre, la nature des liens qui lient le sujet à la nature et au social doit faire l'objet d'une recherche qui se déroule toujours au sein d'un écart irréductible de la société à elle-même : si cela devient une question qui est renvoyée au moment politique, rien n'empêche de développer une *sensibilité* et une *attention* à ces liens. On risque mieux d'en trouver les contours qu'en niant *a priori* leur existence (de manière narcissique). J'y reviendrai en conclusion.

¹³⁵³ *ibid.*, p. 410.

le sens, c'est-à-dire le savoir (réflexif ou non) des liens qui unissent l'ensemble des moments à la totalité et à l'origine d'où essaiment la différenciation qui les a faits se constituer à distance l'un de l'autre. « L'identité se laisse analyser comme la synthèse dynamique des moments dissymétriques de la normativité et de l'expressivité »¹³⁵⁴.

En opposant l'identité synthétique (la forme-sujet et la forme-institution) à l'esprit « substantiel » hégélien, M. Freitag reproduit ici la critique antimétaphysique adressée à l'hégélianisme orthodoxe. Mais nous pouvons, à la lumière de ce que nous avons dit en première partie, tenir l'idée de substance sujet chez Hegel comme la reconnaissance rétrospective a) de l'existence d'une autoréflexivité subjective (la conscience de soi, le savoir) et de b) la dépendance de cette réflexivité opératoire envers un ensemble de conditions de possibilité, une accumulation sociale-historique de formes significatives ou de médiations symboliques et institutionnelles qui c) synthétisent ou rappellent la filiation de l'humanité : i) comme interdépendance sociale horizontale ou intersubjective des hommes entre eux, ii) comme dépendance de cette socialité envers l'éthique concrète d'une communauté, iii) comme enracinement de cette communauté dans l'histoire, iv) comme rapport de cette communauté avec d'autres moments de l'universel « humanité » v) du rapport de cette humanité avec la nature comprise comme sa biologie propre, son animalité et le reste du monde naturel animé et inanimé.

À travers une telle lecture néo-hégélienne, l'opposition apparaît moins tranchée entre l'idée d'identité synthétique individuelle et sociale dans la sociologie dialectique de M. Freitag et l'esprit (subjectif-objectif-absolu) chez Hegel. Ce qui se trouve relativisé, c'est ainsi la lecture théologique et métaphysique de Hegel, qui veut trouver l'origine des choses au commencement, à la fin, voire même derrière le rideau de l'Histoire. Cette lecture est dualiste et n'a pas retenu, à ce qu'il me semble, la leçon de Hegel dans la Phénoménologie et la Philosophie du droit : il n'y a pas de raison « derrière » les choses, il n'y a de rationalité que dans l'existant.

Celui-ci se cherche lui-même et se découvre, chez l'humain, comme capacité d'attachement, de valorisation, et comme « substance », c'est-à-dire comme forme déterminée d'être-au-monde appelant à être reconnue et valorisée. La substance n'est pas nouménale ou logée dans quelque arrière-monde : elle ne peut qu'être recherchée rétrospectivement comme recollection (« l'homme rapaillé » de Gaston Miron) de celui

¹³⁵⁴ *ibid.*, p. 412.

qui cherche à retracer les liens qui le rattachent au reste de la totalité. Cette question reste, dans une perspective ouverte, inlassablement en travail, c'est une interrogation qui n'a pour ainsi dire pas de fin. Mais on peut, à partir d'une telle interprétation, comprendre l'esprit non pas à la manière d'un spectre qui hante l'histoire, mais comme identité à dévoiler, qui appelle reconnaissance, tâche politique, tâche infinie, puisque ce que nous avons reconnu nous appelle encore à le préserver et à le justifier à nouveau à chaque fois.

Les valeurs sont une forme cristallisée du sens¹³⁵⁵ ; à chaque époque elles expriment la reconnaissance qui est accordée à l'identité ou à la forme des étants : « la valeur se présente alors comme le poids que possède en lui-même ou en propre tout existant et qui fonde son inertie ontologique [...] impliquée dans sa présence et la durée de son existence »¹³⁵⁶. Chaque époque se présente ainsi comme une configuration symbolique qui tient lieu de réalité et qui détermine *a priori* les contradictions de la société et le champ limité des possibles vers lesquels peut s'orienter le dépassement de la forme social-historique actuelle. La société peut alors reproduire certaines formes, elle peut les modifier, ou encore les abandonner entièrement.

Par exemple, les relations sexuelles étaient auparavant régulées par l'obligation d'être marié. Cette forme sociale a été abandonnée. Il a fallu pour cela que soient développées avant tout des conceptions de l'individu et de l'amour qui priorisent le sentiment sur l'engagement institutionnel permanent. C'est donc dire que la société a choisi, normativement-expressivement, qu'il n'était pas constitutif ontologiquement de son identité que soit accordée une valeur à la permanence de l'objectivation des relations amoureuses¹³⁵⁷. Il se pourrait bien que l'on découvre plus tard que cette « avancée » pose son propre lot de problèmes (à vrai dire, on le découvre déjà) et qu'elle fait interférence, du fait de son instabilité, avec la reproduction des sujets et des sociétés.

Selon M. Freitag, chaque époque institue une idéologie de légitimation qui représente une certaine compréhension réifiée de la valeur et du sens du rapport au monde (à soi, à autrui, à la société, à la nature). Ces valeurs sont transcendantalisées et

¹³⁵⁵ *ibid.*, p. 425.

¹³⁵⁶ *ibid.*, p. 426.

¹³⁵⁷ Je n'entre pas dans la quantité de problèmes que cause le complet détachement à l'égard de l'objectivation des relations, mais on peut se référer à Alain Badiou, *Éloge de l'amour*, Paris, Flammarion, novembre 2009.

mises à l'abri de leur contestation perpétuelle ou de leur fluidification. C'est ainsi que la « continuité de la vie sociale (sa reproduction) se fonde elle aussi sur la reconnaissance de la dette de sens qui la lie et la rattache à une transcendance »¹³⁵⁸. La dette de sens peut être reconnue dans la mesure où elle ne fait pas à chaque fois l'objet d'un contrat ou d'une création spontanée, mais bien plutôt l'objet d'un héritage, transmis par la culture instituée et la formation des esprits (*Bildung*)¹³⁵⁹. L'autonomie se trouve ainsi réinscrite dans la totalité, dans le sens, dans le mouvement de reproduction de la société, de la totalité comprise comme universel concret. Dans la société libérale moderne, au contraire, c'est précisément ce rapport synthétique et normatif qui se trouve aboli au profit d'une conception abstraite de l'universalité.

11.10 L'universel abstrait libéral et l'universel concret : l'abîme de la liberté

Si Nietzsche a écrit une généalogie de la morale, on peut dire de M. Freitag qu'il a tâché de faire la généalogie de notre appartenance au monde, de même que de la mutation postmoderne qui la met en péril. En effet, dans son dernier ouvrage, que l'on peut considérer comme son testament philosophique, *L'abîme de la liberté*¹³⁶⁰, M. Freitag se livre à critique exhaustive des origines et des conséquences désastreuses engendrées par ce qu'il appelle la « liberté formelle », celle du libéralisme et de l'individualisme, de l'économie devenue folle et du « Système ». Cette liberté prétend déployer sa puissance en s'arrachant à toute forme de dépendance vis-à-vis des contraintes du monde naturel ou de celles imposées par les liens sociaux traditionnels.

En niant les interrelations subtiles qui lient chaque être vivant aux autres et aux choses qui peuplent le monde naturel, la conception solipsiste de la liberté a engendré son contraire, c'est-à-dire une soumission de l'ensemble du réel à des puissances et des logiques de système qui ne répondent plus qu'à la logique de

¹³⁵⁸ Freitag, DSII (2011), *op. cit.*, p. 426.

¹³⁵⁹ Le capitalisme, à l'inverse, abolit la transmission de la synthèse et branche immédiatement les sujets sur le marché, c'est-à-dire sur le lieu où la valeur n'est pas synthétique, mais « neutre » parce que résultant *a posteriori* d'un processus cybernétique d'auto-ajustement entre des quantités qui se croisent dans l'interface transparent et expressivement désincarné de l'offre et de la demande. Il déracine donc les sujets de leur appartenance au monde culturel et naturel. Voir *ibid.*, p. 433 et 437.

¹³⁶⁰ J'ai travaillé le manuscrit reçu de l'auteur. Depuis, le texte a depuis été publié de façon posthume aux Éditions Liber. Toutes les références ont été revues et renvoient à cette édition : Michel Freitag, *L'Abîme de la liberté*, Montréal, Éditions Liber, 2011.

leur auto-accroissement, sans respect pour la fragilité des formes, tant biologiques que culturelles.

Dans un tel contexte, la liberté devient son envers cauchemardesque, l'adaptation stratégique à une logique sur laquelle nous n'avons plus aucune prise. Cela conduit aussi à la destruction de la biosphère, à l'accroissement des inégalités sous l'empire des corporations multinationales qui dominent et contrôlent l'économie.

La « liberté » dont jouissent ces « personnes morales » est elle-même le résultat d'un déracinement des « droits et liberté »; d'abord quand le droit se détache des devoirs, ce qui soustrait les individus à toute responsabilité à l'égard des conséquences de leur mode de vie; puis, quand le droit se détache lui-même de ces individus pour devenir la prérogative d'organisations économiques dépersonnalisées (la forme-entreprise). Cette dénaturation du droit participe de « la destruction de toute capacité d'action politique collectivement réfléchie et assumée, et ceci précisément au moment historique où une telle action collective de nature politique et donc réfléchie est devenue de première urgence »¹³⁶¹.

Le mouvement du soi-disant progrès semble en passe de mettre en péril la valeur ontologique de la personne humaine, de sa liberté et de sa dignité, mais aussi de son appartenance à des formes sociales qui l'englobent dans une totalité qui, seule, peut fournir la valeur et le sens de son action. Mais, insister sur l'irréductible dimension de transcendance impliquée dans la constitution de la liberté humaine fait aujourd'hui passer pour arriéré, voire pour réactionnaire, tant cet « archaïsme » prétendu est contraire à la logique de fluidification de tout propre à notre époque : la liberté est comprise comme la capacité de l'opérativité et du mouvement à se défaire de toute contrainte qui la retiendrait en arrière.

C'est la conception libérale de la liberté qui est à la source de cet esprit des temps, cette « liberté des Modernes » opposée à la « liberté des Anciens ». La liberté des modernes possède deux sources : bourgeoises et chrétienne. Elle s'inspire avant tout de la liberté bourgeoise, laquelle advient elle-même historiquement à travers une réinterprétation individualiste et utilitariste de la liberté chrétienne, puis protestante (la Réforme). La liberté des Anciens, plus substantielle, et pour laquelle la liberté doit s'exercer à l'intérieur de la Cité politique, survivra partiellement dans l'humanisme, puis

¹³⁶¹ Freitag, *L'abîme de la liberté*, op. cit., p. 17.

dans la conception républicaine de la liberté, avant d'être balayée par la conception formelle qui réduira l'individu à son intérêt privé, abandonnant la vie publique à la mécanique de l'économie marchande¹³⁶².

La liberté moderne se trouve ainsi au départ écartelée entre une conception transcendantale-républicaine-réaliste, pour laquelle la liberté participe d'un tout tissé d'interrelations, et une conception empirique-individuelle, laquelle puise son origine dans le nominalisme médiéval¹³⁶³, pour lequel il n'y a que des étants singuliers ou atomisés, qui existent *a priori*. La liberté libérale se fonde sur le reniement des interrelations, des solidarités et des interdépendances entre les êtres, qui ne vont les uns vers les autres que dans l'échange intéressé. Cette conception pouvait difficilement exister dans l'Ancien Régime, où chacun tenait sa place dans une totalité bien ordonnée. La liberté libérale est ainsi l'imaginaire qui va de pair avec un mouvement concret de dissolution des formes sociales qui faisaient de la liberté une expression du commun.

À l'orée de la modernité, il a ainsi fallu briser les relations sociales fétichisées du Moyen-Âge. Cela a souvent été présenté comme une « libération » des individus à l'égard de l'ancien monde. Or, cette soi-disant « émancipation » à l'égard de la « société patrimoniale médiévale »¹³⁶⁴ a plutôt, selon M. Freitag, débouché sur une conception psychologique, positiviste, matérialiste et utilitariste de la liberté, qui a érigé la volonté du sujet en *a priori* transcendantal (Kant¹³⁶⁵). On sait qu'ensuite, la suppression de cette dimension transcendantale, liée à la suppression de Dieu, a laissé tout le champ libre à la première conception naturaliste ou purement utilitaire, dont on trouve l'expression entière chez Hobbes, comme le souligne J.-C. Michéa¹³⁶⁶, comme ensuite chez Locke, Hume, Bentham et Mill.

¹³⁶² *ibid.*, p. 92.

¹³⁶³ Voir la contribution de Guillaume d'Ockham (en 1350), à la querelle des universaux. Cf. Freitag, manuscrit de l'abîme de la liberté, *op. cit.*, p. 107.

¹³⁶⁴ *ibid.*, p. 101.

¹³⁶⁵ Kant ne cherchait pas la normativité dans les formes symboliques et objectives, mais dans l'intuition transcendantale de la conscience. C'est la critique que lui adressera Hegel. C'est aussi ce qui rendra sa philosophie impuissante contre son adversaire « matérialiste », même si sa conception de la liberté était « d'inspiration républicaine » (*ibid.*, p. 152).

¹³⁶⁶ Michéa, l'empire du moindre mal, *op. cit.*

L'humanisme a pu, pendant un temps, faire obstacle à cette conception abstraite de la liberté, lui qui était porteur d'une « conception ontologique » et « globale[,] inscriv[ant] l'homme, comme microcosme, dans un Universum ou macrocosme complet »¹³⁶⁷. L'art, du moins celui qui n'a pas été avalé par la culture de masse, a conservé quelque chose de ce rapport à la totalité mais on peut de moins en moins en dire autant de la politique, absorbée par l'économique, de même que l'éducation humaniste. D'ailleurs, celle-ci devient de plus en plus, au fil des réformes pour la rendre performante et « utile » au développement économique, un lieu de formation de types humains adaptables et polymorphes, capables de se brancher en temps réel sur les fluctuations de l'environnement systémique¹³⁶⁸. Quand l'éducation ne sert plus qu'à produire du « capital humain », c'est véritablement que le contenu humaniste de l'éducation a fait place à quelque chose de radicalement antihumaniste, voire de posthumain : des « humains-ressources » qui ne sont plus que les supports d'accumulation de la valeur.

Ces humains évoluent de plus en plus dans des espaces qui ne les amènent pas à sortir d'eux-mêmes pour s'élever vers le sens ; ce sont plutôt des espaces où faire valoir des intérêts et des demandes de satisfaction. À la perte du « sens commun réaliste »¹³⁶⁹ répond une conception strictement procédurale de l'espace public politique, « mis à nu et à plat[,] ouvert aux jeu des intérêts particuliers »¹³⁷⁰, appuyée sur un « présupposé ontologique individualiste »¹³⁷¹ qui suppose l'abolition de toute référence qui faisant de la société un moment transcendant et antérieur aux étants singuliers. Comment, alors, reconnaître les « obligations ontologiques »¹³⁷² qui lient les sujets entre eux, à la nature, au monde? La liberté, dès lors, ne signifie plus que la garantie du droit de propriété, de la jouissance de cette propriété, et des libertés individuelles sous l'égide d'un État sécuritaire (Hobbes). Cette conception

conduit nécessairement à la dissolution de la solidarité qui fonde la société, et donc à la destruction de la société, à sa transformation en champ de bataille pour

¹³⁶⁷ Freitag, manuscrit de l'abîme de la liberté, *op. cit.*, p. 104.

¹³⁶⁸ Voir Freitag, le naufrage de l'université, *op. cit.*

¹³⁶⁹ Freitag, manuscrit de l'abîme de la liberté, *op. cit.*, p. 118.

¹³⁷⁰ *ibid.*, p. 121.

¹³⁷¹ *ibid.*.

¹³⁷² *ibid.*, p. 159.

la survie des plus aptes dont « l'arrangement d'ensemble » et les lignes de développement seront finalement laissés à des puissances organisées et à des procès systémiques¹³⁷³.

Puisqu'on renonce à un mode d'unité de la société qui accueillerait réflexivement en lui les déterminations qui disent le sens des interrelations tissant le social, ce qui finit par gérer l'interaction des singularités déliées n'est autre qu'un procès « sans sujet ni fin », qui calcule et attribue de manière homéostatique et cybernétique les « biens sociaux » (*social goods*). À ces dernières, l'unité de la société apparaît ainsi comme le résultat d'une transaction organisée par une machine, laquelle doit être requinquée à chaque instant pour ne pas que s'effondre le social (ou plutôt, l'économie).

À l'opposé, la conception républicaine (et hégélienne, disons-le), pour laquelle M. Freitag prend partie¹³⁷⁴, resitue la liberté et les prétentions du droit dans la dépendance à l'égard des « conditions d'existence de la collectivité qui les a accueillies dans son procès continu de reproduction »¹³⁷⁵. La liberté de l'individu s'inscrit sur la toile d'un fond d'un vivre-ensemble symbolique et politique qui lui assigne son identité (par quoi il obtient la « reconnaissance » des autres), l'inscrit dans une langue concrète, le fait participer à une même « interdépendance oikonomique »¹³⁷⁶. Il s'agit, en somme, d'une liberté enracinée :

cette liberté reconnue à l'être humain singulier exige elle-même toujours un complément, bien plus, un cadre normatif substantif touchant aux conditions de possibilité même de son exercice dans la vie collective ainsi que dans le monde que nous habitons [...]¹³⁷⁷.

Dans la liberté libérale, le moment négatif est immédiatement réifié¹³⁷⁸ ; cela signifie l'évacuation de toute synthèse susceptible de donner au libre-arbitre un contenu. C'est, comme l'avait bien vu Marx, c'est le capital, c'est-à-dire la forme-valeur, qui

¹³⁷³ p. 195-196.

¹³⁷⁴ *ibid.*, p. 195.

¹³⁷⁵ *ibid.*

¹³⁷⁶ *ibid.*

¹³⁷⁷ Michel Freitag, « Religion, charte des droits et politique », *Cahiers du GIEP*, 11 novembre 1994.
<http://www.er.uqam.ca/nobel/societe07/archives/giepcahier29.pdf>

¹³⁷⁸ Freitag, manuscrit de l'abîme de la liberté, *op. cit.*, p. 382-383.

représente la synthèse objective de cette liberté vide¹³⁷⁹. À l’opposé, il nous faut, selon M. Freitag, reconnaître les interrelations qui lient les « milles formes » de la différenciation sociale qu’ont inventée les sociétés, lesquelles sont autant d’expression de la « spécification, de la différenciation structurelle »¹³⁸⁰ qui fait partie, au même titre que la multiplicité des formes naturelles ou vivantes différenciées, du « déploiement et de l’enrichissement du monde commun, de sa mise en forme »¹³⁸¹, et qui compose les multiples visages de « l’Universum du réel »¹³⁸².

Si la capacité d’institutionnaliser la loi à l’autonomie fait partie des acquis de la modernité, il faut selon M. Freitag que le dépassement de la postmodernité signifie la reconnaissance de la dépendance de la liberté à l’égard d’un monde physique et culturel qu’elle n’a pas fait, mais qui est le produit d’un enrichissement historique et ontogénétique¹³⁸³.

En effet, c’est uniquement en intériorisant « dans leur propre constitution physique et morale les liens qui les rattachent au monde et les rendent solidaires entre eux dans la société » que les humains peuvent mettre en œuvre une liberté qui n’est pas maîtrise du monde, mais respect de l’universel concret où elle prend place : « une telle vision libératrice reste enracinée dans l’histoire qui en a permis l’essor, et par la médiation de cette histoire, elle continue à s’inscrire dans le monde où elle est advenue »¹³⁸⁴, c’est-à-dire dans le sens.

Cela implique la reconnaissance, non seulement de celui ou de celle qui est mon *alter ego*, mais également des « médiations constitutives de l’ordre social positif »¹³⁸⁵, et de l’esthétique des formes, afin de corriger ce qu’avait détruit le développement effectif de la modernité. Il faudrait pour cela que s’effectue un

¹³⁷⁹ *ibid.*

¹³⁸⁰ *ibid.*, p. 384.

¹³⁸¹ *ibid.*

¹³⁸² *ibid.*, p. 387.

¹³⁸³ *ibid.*, p. 388.

¹³⁸⁴ *ibid.*, p. 394.

¹³⁸⁵ *ibid.*, p. 395. On croirait entendre Hegel, ou plutôt : on retrouve Hegel.

passage de la foi en Dieu à une reconnaissance effective de la vérité anthropologique de l'inscription de la vie humaine et sociale dans un rapport constitutif à la transcendance du réel, dont l'image de Dieu ne fut qu'une figure historique parmi d'autres »¹³⁸⁶.

Ce moment transcendant préside à la constitution d'une « totalité substantielle et différenciée », peuplée d'une grande diversité ontologique d'êtres appartenant à des genres spécifiques. M. Freitag rejette en ce sens le nominalisme au profit d'une conception réaliste des rapports sociaux, dans laquelle le dualisme sujet-objet doit être dépassé par une conception qui prend en compte leur unité dialectique¹³⁸⁷ et où chaque particulier est lié aux autres dans une totalité universelle.

Ce n'est qu'à partir d'une telle position réaliste que l'on peut ensuite comprendre l'histoire comme processus d'ontogenèse, certes contingent, mais dans lequel est advenu le monde, ce qui lui confère, sinon un caractère effectif ou rationnel (Hegel), au moins une part de valeur intrinsèque. En effet, à moins de céder au nihilisme, nous sommes forcés d'admettre qu'une part du monde, malgré la défiguration, nous « parle » et nous paraît sensée, dans la mesure où l'on y retrouve la résonance de notre propre existence¹³⁸⁸.

On retrouve certes là, encore une fois, les traces d'Hegel, mais l'hégélianisme de M. Freitag est « marqué d'une irréductible précarité »¹³⁸⁹ : aucune nécessité interne n'amènera la réconciliation; pire, nous « risquons de détruire le monde pour sauver la croissance du Capital »¹³⁹⁰. Le capital ne reconnaît pas que les êtres entrent dans le monde par engendrement¹³⁹¹ : il les traite comme des marchandises sans attaches, comme des machines sans filiation, capables de se brancher et de se débrancher à l'infini pour répondre aux flux de circulation de la valeur ; c'est là la source de la fascination pour le posthumain ou le cyborg, qui est un être « libéré » de son obsolescence, c'est-à-dire

¹³⁸⁶ *ibid.*, p. 398.

¹³⁸⁷ *ibid.*, p. 403.

¹³⁸⁸ *ibid.*, p. 408.

¹³⁸⁹ *ibid.*, p. 410.

¹³⁹⁰ *ibid.*, p. 410.

¹³⁹¹ *ibid.*, p. 417.

devenu lui-même machine. Une synthèse véritable, elle, reconnaît le caractère transitoire de la vie de chaque particulier, et, donc, la nécessité de la transmission de la culture; c'est elle, en effet, qui permet de triompher de la mort particulière, en érigeant un universel objectif qui survit, comme culture du genre humain, à la dégénérescence et aux accidents qui replongent les singularités dans la nuit de l'indifférencié.

La culture fait en quelque sorte ce que la génétique fait au niveau biologique¹³⁹² : elle transmet la somme de l'humanité accumulée historiquement¹³⁹³. Chaque sujet s'inscrit donc dans le monde à travers une triple-appartenance : socio-symbolique (son ancrage culturel), biologique (son appartenance au genre humain) et physique (sa corporéité matérielle) :

nous n'atteignons l'univers physique que par la médiation d'une sensibilité advenue à travers toute l'évolution de la vie sur terre [...] et nous le pensons qu'à travers des constructions conceptuelles auxquelles le développement socio-historique du symbolique nous a donné accès de manière également concrète [...] ¹³⁹⁴.

Ainsi, si la liberté humaine peut exercer sa négativité à l'égard de la société et de la nature, elle est toujours « accrochée au moment positif d'une présence sensible [...] le fondement ou le commencement reste actuellement inscrit dans le résultat comme la condition transcendantale immanente de sa possibilité, et donc, de son être effectif »¹³⁹⁵. De même, chaque société incarne une manifestation différenciée de « l'oekoumène social-historique ».

Après examen, il apparaît qu'il n'y a pas, pour M. Freitag, un seul abîme de la liberté, mais bien deux. Le premier plonge jusqu'aux racines insondables de notre

¹³⁹² Cette image est dangereuse. La culture n'est pas réductible à quelque phénomène sociobiologique ou neurologique : elle se tient dans une objectivité symbolique et sociale transindividuelle, même si elle doit pour cela exister à travers les consciences particulières. J'utilise uniquement l'image pour montrer comment, si nous sommes prêts à accepter que l'hérédité génétique soit à la base de la constitution physiologique d'un être, nous semblons avoir toute les difficultés du monde à penser que l'héritage symbolique soit ce qui fonde sa liberté, préférant n'y voir qu'une capacité opératoire donnée, ou vite développée.

¹³⁹³ *ibid.*, p. 421.

¹³⁹⁴ *ibid.*, p. 429.

¹³⁹⁵ *ibid.*, p. 430.

appartenance à cet oekoumène; le deuxième est celui du vide, du nihilisme¹³⁹⁶, de la liberté abstraite, qui n'appartient à rien et s'en va nulle part, sauf peut-être vers l'annihilation de soi, c'est-à-dire vers la destruction de la beauté du monde. En refusant de plonger ses racines dans l'objectivité, la liberté plonge vers le néant, s'étant arrachée à toute dépendance, elle se désintègre dans la nuit de l'indifférencié.

11.11 Conclusion : dialectique de la reconnaissance

Tout comme Hegel, M. Freitag refuse de considérer la conscience comme un donné transcendantal : il faut sociologiser Kant, c'est-à-dire chercher à cerner le développement ontogénétique de la liberté humaine et celle des catégories qui informent sa pratique, leur « double appartenance au monde biologique et au monde sociohistorique »¹³⁹⁷. Si la subjectivité est toujours déjà identité synthétique, cela veut dire qu'elle n'est pas « comme chez Kant, vide de contenu normatif *a priori* »¹³⁹⁸. Elle est toujours déjà liée par des obligations qui l'attachent ou la solidarisent à la société et à la nature, ainsi qu'aux étants qui la peuplent. La reconnaissance de la personne a sa contrepartie dans la reconnaissance, par la personne, de la « dette de sens » qui la lie à la reproduction et à la continuité de la société, du sens, c'est-à-dire à un certain mode de valorisation normative-expressive des choses, lequel représente une ressaisie symbolique et politique des rapports concrets qui lient effectivement les moments de la totalité entre eux. La reconnaissance n'est pas uniquement intersubjective ; il y a plutôt chez M. Freitag une dialectique de la reconnaissance (ou plutôt : la reconnaissance est comprise de manière dialectique et réinscrite dans la totalité), qui la rattache à un moment ternaire ou triadique, à une transcendance, objectivée dans des formes sociales significatives, lesquelles sont elles-mêmes des expressions du développement des rapports entre les étants dans leur diversité. Au moment horizontal s'ajoutent ainsi un moment vertical et un moment diachronique, le tout sous-tendu par une ontologie dialectique du développement des modes d'être, de leur forme, de la normativité que cette forme porte avec elle et du respect qu'elle appelle, aussi bien du point de vue de l'être vivant qui veut

¹³⁹⁶ *ibid.*, p. 440.

¹³⁹⁷ Freitag, DSII (2011), *ibid.*, p. 441.

¹³⁹⁸ *ibid.*

persister dans son existence que du point de vue des autres êtres qui entrent en rapport avec lui.

Les institutions ne sont pas des objectivations appelées à refléter des attentes subjectives et des désirs d'autoréalisation, puisque celles-ci mobilisent une identité qui est toujours déjà liée synthétiquement à l'idéalité transcendante constituant les valeurs d'une forme sociale de manière normative et nécessaire, en tant qu'elle disent quelque chose de vrai ou de rationnel sur le rapport qui nous lie au monde. Chez l'humain, la raison pratique et la raison théorique apparaissent dès lors médiatisées par la raison esthétique¹³⁹⁹, « c'est-à-dire par l'appréhension des formes synthétiques particulières par l'intermédiaire desquelles il reste lui-même enraciné dans le monde à travers sa sensibilité »¹⁴⁰⁰. La relation de la subjectivité avec l'institution n'est donc pas uniquement de l'ordre de la négativité, comme chez A. Honneth, selon qui l'institution doit refléter les attentes des sujets : « Le moment de l'appartenance ontologique au monde et à la société est intérieur au déploiement du négatif [...] et il y maintient la présence de l'être et de l'unité du sujet et de l'objet qui a été conservée dans les médiations depuis l'origine de son déploiement »¹⁴⁰¹. À l'encontre d'un certain hégélianisme, cependant, M. Freitag affirme que la ressaisie de ce développement reste soumise à la contingence, et qu'il menace donc sans cesse de verser dans la négativité autoréférentielle, c'est-à-dire la non-reconnaissance de la transcendance de la synthèse sociale sur la pratique subjective.

Lorsqu'une telle mutation survient c'est la normativité qui assure l'identité et la reproduction de la subjectivité et de la société, dans son rapport à la (et à sa) nature, qui disparaît. Or, sans ce contenu normatif, l'autonomie devient entièrement formelle. Qu'elle soit redoublée d'une reconnaissance intersubjective et d'une « éthique formelle » (A. Honneth) ne suffit pas à compenser la perte du moment vertical (les médiations significatives objectives culturelles-symboliques et institutionnelles, l'esprit objectif, le sens) qui rend possible la reconnaissance intersubjective. La liberté qui ne reconduit pas ses propres conditions de possibilité, qui nie le moment de dépendance et d'interdépendance qui la lie à la reproduction de la société, s'assimile ainsi à une sorte d'*hubris* qui menace à la fois le sujet, le social et la nature.

¹³⁹⁹ *ibid.*, p. 442.

¹⁴⁰⁰ *ibid.*

¹⁴⁰¹ *ibid.*, p. 445.

La seule référence à la Vie¹⁴⁰², qu'on trouve par exemple dans le vitalisme de M. Henry, ne peut pas remplacer la dialectique entre autonomie et la « représentation idéologique de la société par ses membres en tant que condition de leur appartenance à la société ». Seule la « dialectique de la reconnaissance [...] fonde l'objectivité de la société »¹⁴⁰³, à travers la mise en partage de normes objectivées qui sous-tendent une vision commune de la vie bonne¹⁴⁰⁴.

C'est pourquoi M. Freitag parle d'un « dépassement du holisme et de l'individualisme »¹⁴⁰⁵ pour désigner la dialectique entre la liberté et le sens objectivé, c'est-à-dire le « système de la reconnaissance »¹⁴⁰⁶ intersubjective-horizontale et verticale/historique (dialectique) préstructurant qualitativement l'expérience du monde. L'intériorisation de ce rapport suppose une répression et une lutte contre les inclinations premières. L'*a priori* kantien du moment subjectif devient dès lors réflexivité sur les inclinations et le désir qui s'abreuvent à la normativité objectivée socialement et projetée sur le sujet comme son identité synthétique. La dialectique communicationnelle de reconnaissance intersubjective se trouve ainsi médiatisée par le moment ternaire du genre (la culture), puis, ultimement par une dialectique entre les cultures¹⁴⁰⁷. L'autonomie kantienne et la reconnaissance intersubjective sont sociologisées et sont par-là réinscrites par M. Freitag dans la double dimension verticale et diachronique qui les rattache au déploiement dialectique de l'Être (ontologie dialectique).

La critique du réductionnisme de la valeur, chez M. Postone, ouvrirait, j'y ai insisté, à la nécessité de développer une théorie du symbolique ou des médiations non-fétichisées. Cette approche évitait l'écueil de l'individualisme marxiste-spinoziste, naturaliste ou vitaliste. La reconnaissance intersubjective, chez A. Honneth, part encore

¹⁴⁰² *ibid.*, p. 453.

¹⁴⁰³ *ibid.*

¹⁴⁰⁴ *ibid.* Cela soulève bien sûr la question de savoir ce qu'une société valorise et, par extension, cela pose le problème du pluralisme des perspectives. Mais la condition même d'existence de ces appréhensions est la continuité d'un socle référentiel commun, des « institutions du sens » (V. Descombes) qui rendent possible l'intelligibilité.

¹⁴⁰⁵ Michel Freitag, « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, T. 32, No. 99, La théorie sociale aujourd'hui: bilan et perspectives: XIe Colloque annuel du Groupe d'Etude "Pratiques Sociales et Théories" (1994), pp. 169-219.

¹⁴⁰⁶ Freitag, DSII (2011), *op. cit.*, p. 455.

¹⁴⁰⁷ *ibid.*, p. 462.

d'*a priori* individualistes et aboutit à la constitution d'une éthique formelle. C'est précisément ce que vise M. Freitag. Pour lui, il y a dans la médiation du sens un contenu normatif synthétique et esthétique intériorisé chez les sujets comme identité et projeté sur les objets comme valeur (au sens non-économique du terme), c'est-à-dire comme attachement à des formes d'être et à la normativité qui participe de leur reproduction. On aboutit par-là à une dialectique de la reconnaissance, non seulement au niveau horizontal, mais également au niveau vertical et diachronique, en ce que, contrairement aux approches formalistes, les structures significatives n'apparaissent pas purement différentielles ou relatives (beau/laid, grand/petit, etc.) et ni seulement plastiques, mais au contraire chargées d'un contenu normatif qui affirme *a priori* le caractère valable de certains êtres, modes d'être, cultures ou choses. Cela n'empêche pas les formes sociales objectivées d'être dynamiques et d'appeler à la critique ; mais cela oblige à considérer que « l'identité » n'est pas une donnée naturelle, et la liberté, pas un privilège transcendantal. Au contraire, l'identité et la liberté sont inscrites dans une dépendance ou une interdépendance envers la société, la culture, les institutions et la nature, qui interpellent notre sensibilité et notre réflexivité.

Le sens qui n'est pas seulement saisi comme « ce qui fait actuellement sens du point de vue du Tout », et serait donc relatif ou paradigmatique, mais encore comme ce qui fait sens diachroniquement-historiquement. M. Freitag insiste en effet sur le fait que ce qui fait sens historiquement est ce qui reproduit, comme finalité pour l'intentionnalité, les interrelations qui unissent les choses au sein d'un universel concret qui est le produit d'une différenciation ontologique et dialectique. Ce processus est pour lui contingent. Cela signifie qu'il peut être ressaisi comme ce qui est advenu dans la fragilité. Le critère « pratique » qui fonde la critique normative n'est donc pas uniquement, comme chez A. Honneth, le sentiment d'injustice que ressentent les sujets lorsque leurs attentes ne sont pas comblées, mais bien plutôt le respect, ou l'irrespect, des formes ontologiques de la socialité et du rapport à la nature. M. Freitag est bien sûr sensible à l'injustice, à la souffrance et à la demande de reconnaissance des dominés. Mais il rappelle qu'une telle approche s'avère incomplète si elle ne prend pas en compte les pathologies sociales induites par le mépris des formes naturelles, culturelles et institutionnelles qui relient la liberté à la dimension verticale et diachronique (social-historique) qui la fait participer de la transmission de l'expérience humaine accumulée comme sens.

L'autonomie, l'échange symbolique « communicationnel » formel et la reconnaissance intersubjective, en tant qu'ils sont rattachés à une conception néokantienne, n'échappent pas à la critique hégélienne qui oppose à ce subjectivisme l'enracinement de la subjectivité dans l'esprit objectif, ni à la critique marxienne qui a) critique la valeur abstraite comme mauvaise forme de l'idéologie au sens où l'entend M. Freitag et b) lui oppose une conception de l'humanité comme toujours déjà sociale (l'être social de l'homme). À suivre M. Freitag, on saisit combien cette conception marxienne reste vague et risque ainsi de sombrer dans le naturalisme à moins de retrouver l'intuition de Hegel dans la *Phénoménologie de l'Esprit* lorsqu'il parle de la mort : l'humanité n'existe qu'en luttant perpétuellement pour maintenir l'espace de la culture, de la loi, du sens, à distance de la nature immédiate et muette. La « nature sociale » de l'homme n'est donc que d'être instituée à distance de la nature, dans des formes objectivées, et reproduite normativement dans la durée. Ce n'est qu'alors qu'on peut parler d'un « monde commun », et ce n'est qu'avec la reconnaissance de cette transcendance du monde commun, comme universel concret, sur le particulier, que l'on peut parler d'humanité, quoi qu'en dise le libéralisme (dont l'universel abstrait dit en substance l'exact inverse). La critique marxiste de l'aliénation et du fétichisme doit donc être adjointe à une conception dialectique du rapport entre liberté et formes sociales normatives qui accorde une valeur au produit de l'objectivation social-historique.

∴

Je suis d'avis que la théorie critique contemporaine, plutôt que de viser le « progrès » de la reconnaissance des attentes des subjectivités « fluidifiées » par les institutions, devraient s'interroger a) sur la façon dont ces subjectivités sont de plus en plus organisées dans un marché des existences sous l'empire du fétiche de la valeur abstraite qui dissout leur identité synthétique et leur inscription dans la solidarité sociale et naturelle ; et b) développer, à partir de l'idée de « nature sociale de l'homme » chez Marx et de l'idée d'esprit objectif chez Hegel, une théorie du monde commun institué comme espace propre où peut se reproduire l'humanité. Il y a chez V. Descombes, M. Freitag, mais aussi chez C. Castoriadis, Hannah Arendt, T. Adorno, Günther Anders, Marcel Gauchet, et chez d'autres penseurs de l'institution quantité de matériaux déjà existants pour tracer les contours d'une telle théorie. J'ai exposé ici l'approche de M. Freitag parce qu'elle m'apparaît de montrer au mieux que l'on peut lier le concept d'esprit objectif hégélien à une ontologie dialectique de la reproduction des sociétés. Il

faut se souvenir que chez Hegel, l'État, le moment suprême de l'esprit objectif, se fige et s'ossifie s'il n'est pas animé par le souffle de l'histoire qui le porte au-delà de lui-même vers une réalisation plus profonde du « sentiment de l'Absolu » dont la religion ou l'art donnent l'intuition, mais qu'il appartient à la philosophie de chercher à délimiter par tâtonnement.

Dans la position dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui, on peut dire que ce qu'il s'agit pour la philosophie de chercher, c'est, outre ce qui motive la rupture du lien des particuliers à la totalité (en premier lieu la cybernétique technocapitaliste), ce qui apparaît comme des formes de vie valables, sensées et dignes d'être préservées. Cela pose une question condamnée à demeurer à jamais ouverte : qu'est-ce qui doit être préservé ? Tout ce qu'on peut dire est que la réponse est d'indissociable d'une sensibilité et d'une disposition à accorder une valeur à l'expérience passée que l'humanité a collectivement fait du monde et de ce que nous en révèlent les formes sociales par lesquelles elle est arrivée jusqu'à nous. Le pari hégélien est qu'il y a là la seule source d'authenticité dans notre rapport au monde, bien plus que dans le tréfonds insondable de « l'autoréalisation de soi ». Derrière tout cela, il y a une affirmation qui m'apparaît cruciale pour la théorie critique : la totalité n'est pas entièrement réifiée, elle est plutôt contradictoire, et par-delà le formalisme, il est encore possible de viser une universalité qui puisse être mise en partage.

Pour cela, la théorie critique ne peut s'appuyer sur une procédure formelle (« la communication ») ou sur une éthique formelle (A. Honneth), mais doit se fonder sur un attachement concret à l'existant en tant qu'il est porteur de sens et vaut d'être préservé jusqu'à preuve du contraire. Cela n'est nullement incompatible avec une critique de l'injustice : c'est même probablement la seule façon pour la théorie critique d'éviter de tomber dans le formalisme à propos de questions liées à la destruction des cultures ou à la « justice climatique », questions qui risquent, hélas, d'être au cœur des préoccupations sociales dans les années qui viennent à mesure qu'augmente ce que M. Henry appelle la barbarie. À cela, la théorie critique ne peut opposer une utopie abstraite : contre le « meilleur des mondes » qui s'installe, il faut se souvenir de ce que disait Hegel : celui qui croit être meilleur que le monde n'exprime, s'il a raison, que ce qu'il y a de meilleur en ce monde. Ce n'est pas au nom de la pragmatique communicationnelle, ni d'une humanité idéale, ni d'un idéal « sans contrainte » de l'intersubjectivité ou de l'autoréalisation de soi que la théorie critique doit prendre position, mais au nom d'un

attachement à ce qui, dans le monde, est présence et forme, et appelle ainsi à être valorisé et préservé.

C'est précisément ce à quoi fait obstacle la mise en équivalence généralisée qui caractérise le mode de valorisation quantitatif-abstrait du capitalisme. La théorie dialectique de M. Freitag (ou de la dite « École de Montréal ») permet de faire la critique de ce fétichisme à partir d'une position normative qui m'apparaît plus féconde pour critiquer les pathologies sociales contemporaines que les formalismes communicationnels et intersubjectivistes de l'École de Francfort. Bien sûr, le souci de ce que M. Freitag appelle « le respect des formes » naturelles, culturelles-symboliques et politico-institutionnelles ne supprime pas le conflit entre les perspectives et l'écart de la société à elle-même. Mais cette sensibilité, cet attachement aux formes idéelles objectivées fait toute la différence entre, par exemple, un professeur d'université dédié à la transmission de la culture ou un chercheur-entrepreneur carriériste que valorise nettement l'université technocratique capitaliste. De même pour d'autres rôles ou pratiques sociales.

L'attachement normatif envers l'existant n'est pas l'ennemi du progrès, au sens de l'avancement de l'autonomie ou de l'amélioration de la situation sociale, mais il est certainement, normativement, l'ennemi du progressisme, dont l'essence est de valoriser systématiquement le nouveau au détriment de l'ancien, le mouvant et l'instable contre ce qui demeure en soi en tant que soi, etc. Aux appels à adapter l'institution à la fluidification du moi, la théorie critique dialectique réplique que c'est précisément ce que fait le capitalisme et qu'il faut au contraire tenter de voir ce qui, dans le monde institué, peut être considéré comme juste ou « rationnel » (ou à tout le moins porteur de « valeur intrinsèque » (G. Cohen)¹⁴⁰⁸ du fait d'avoir une « profondeur » social-historique) et doit être préservé comme condition de l'autonomie.

¹⁴⁰⁸ Voir G. A. Cohen, « A Truth in conservatism: Rescuing conservatism from the Conservatives » http://politicalscience.stanford.edu/sites/default/files/workshop-materials/pt_cohen.pdf. Consulté le 27 août 2012.

CONCLUSION

LA THÉORIE CRITIQUE ET LE PROBLÈME DE L'INSTITUTION

Suivant Hannah Arendt, la conception de l'autonomie à laquelle donne naissance la modernité se construit à partir d'une table rase marquée par « l'hostilité antitraditionnelle »¹⁴⁰⁹. Le scepticisme généralisé vis-à-vis de l'autorité de la tradition et des institutions était sur une conception solipsiste de l'individu, dont le cogito cartésien est sans doute l'exemple paradigmatique. Une telle conception de l'individu entraîne fatalement le développement, comme chez Hobbes, d'une conception dualiste et artificialiste du social et des institutions, déjà présente dans le constructivisme de Giambattista Vico et son *verum factum* : nous ne pouvons connaître que ce que nous avons fait. Quant au reste, il nous est à jamais inaccessible, avalé, avec tout le sens du passé, dans l'abîme de la « chose en soi ».

L'entreprise d'émancipation de la raison individuelle, incarnée au mieux dans le mouvement de l'*Aufklärung*, se trouve alors aux prises avec un problème fondamental : la nécessité de trouver des limites qui puissent encadrer l'agir et de les fonder rationnellement. Mais n'est-ce pas plutôt l'inverse qui se produit ? La raison met certes en doute toutes les formes héritées, qui ne survivent pas à sa dissection, mais ne s'avère-t-elle pas ultimement impuissante à fonder de nouvelles formes d'éthicité objective ? Comme l'a montré Jean-Claude Michéa¹⁴¹⁰, c'est le marché et le droit abstrait qui ressaisiront la production du lien social après que ses formes traditionnelles aient été mises en pièces par la « logique libérale ». La faillite éthico-morale de la modernité signifie alors la perte de l'héritage normatif social-historique (le sens) et son remplacement par un mécanisme de régulation formel ou cybernétique, l'universel abstrait libéral-marchand, où l'individu, conçu *a priori* comme atomisé, n'entre pas en rapport avec les autres à travers une forme d'interdépendance qualitative ou normative, culturelle-symbolique ou politico-institutionnelle, mais à travers une forme d'interdépendance abstraite et quantitative : c'est le fétichisme de la marchandise dont nous avons parlé avec M. Postone. Le *logos* du monde s'est tu, et c'est maintenant le

¹⁴⁰⁹ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 35.

¹⁴¹⁰ Voir Michéa, *l'Empire du moindre mal*, *op. cit.*

discours positiviste de la science (et bientôt : de l'économie politique, puis de la communication) qui parle à la place de l'histoire et du sens social-historique¹⁴¹¹.

Kant a bien tenté de raccommoder la brèche qui se creusait entre la personnalité libre et infinie et le monde, et entre ce rapport à autrui et la mémoire du sens, c'est-à-dire de la signification héritée. Mais il n'a pu le faire qu'en développant une morale, une universalité, un devoir-être abstraits. Il faut tout de même reconnaître l'avancée fondamentale de la pensée kantienne, laquelle, contrairement à Hobbes, qui fonde l'adhésion à la société sur le désir ou la crainte de la mort, affirme l'aprioricité de la volonté. C'est en entrant en sa « spontanéité » que le sujet autonome peut se mettre à distance des inclinations et choisir les fins qui lui semblent correspondre à son devoir, au Bien¹⁴¹². Cela signifie, et il y a sur cette question continuité de Kant à Hegel, que la norme doit toujours être embrassée subjectivement par l'individu, que la normativité n'existe que d'être reconduite par intériorisation par les individus des fins sociales qui orientent leur pratique. Toute la Phénoménologie de l'Esprit décrit d'ailleurs l'histoire du développement progressif de cette autoréflexivité dans son rapport à la normativité social-historique (le sens).

La critique adressée par Hegel à Kant¹⁴¹³ ne tient pas à cette aprioricité de la volonté, dont Hegel est solidaire. Hegel reproche surtout à Kant son formalisme: la procédure de développement de contenus moraux s'abstrait des normes et pratiques concrètes, et devient ainsi potentiellement autoréférentielle. L'autonomie et la recherche d'authenticité sont des idées clefs de la modernité, mais elles tournent vite à vide si elles ne prennent pas racine dans la vie concrète d'une communauté. La réunion des personnes

¹⁴¹¹ Voir Michel Freitag, "Ontologie et sciences humaines. (Réflexions sur la violence de la méthode et le respect de la société)." *Cahiers de recherche sociologique*, Montréal vol. 1, septembre 1983, pp. 103-127.

¹⁴¹² Nous l'avons déjà dit : cette « spontanéité » doit être sociologisée plutôt que d'être présentée comme un donné transcendantal : elle est le produit d'un développement génétique, d'une accréation de l'être jusqu'au développement de l'organisme vivant, de son autonomie, de sa sensibilité, comme le dirait Michel Freitag. Quand la vie rentre en elle-même, elle emploie une capacité opératoire qui s'est développée au cours de l'évolution et de la différenciation interne de l'être, de la totalité, dans la durée. Chez les animaux, cette capacité opératoire est médiée par des schèmes comportementaux qui ont déjà une portée synthétique et qui renvoient déjà à une forme de (proto)socialité animale. Chez l'humain, c'est à travers le symbolique, la culture, les valeurs instituées, ressaisies par le sujet synthétiques comme « schèmes praxiques » intériorisés sous la forme d'une identité, d'une mise en forme de la volonté, transformée en désir toujours déjà socialisé, et reprenant les motifs normatifs qui sont objectivés dans les médiations sociales.

¹⁴¹³ Je reprends ici la structure de la critique hégélienne de Kant telle que la résume Habermas : Jürgen Habermas, « Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics? », 83 *Northwestern University Law Review*, no 38, 1988-1989.

sous l'empire d'un universel abstrait juridique, par exemple, s'avère totalement indifférente au contenu, et constitue donc un mode purement négatif d'unité sociale (c'est le cas dans le marché, sous l'empire du fétichisme marchand). Les sujets sont alors liés dans une forme d'interdépendance formelle doublée d'une éthique minimale et procédurale (liberté-égalité-fraternité, par exemple) qui peut s'accommoder de bien des formes de domination.

Comme le souligne Habermas, le devoir-être abstrait kantien est « impotent »¹⁴¹⁴, dans la mesure où de son point de vue, ce qui doit être est purement idéal ou mental, et n'est donc pas enraciné dans l'existant. Non seulement cela pose-t-il des questions d'ordre pratique quant à la possibilité de réaliser l'idéal en question, mais cela procède également plus gravement d'une disjonction entre la moralité et la normativité concrète objective, culturelle-symbolique et politico-institutionnelle, bref, l'esprit objectif en tant qu'il est institution du sens. On sait que Hegel craignait que cette connexion immédiate entre l'intelligence et la vertu morale, l'un des traits remarquables de la « belle âme », ne mène au « terrorisme de la conviction pure », comme l'a tristement montré la Terreur de pendant la Révolution française.

Disjonction, donc, de la moralité et de l'objectivité sociale, et potentiel retournement de la moralité en moralisme abstrait s'en prenant avec violence à l'institué et aux autres au nom d'une conviction « supérieure ». La critique hégélienne s'apparente en réaction à une forme de « détranscendantalisation »¹⁴¹⁵ de la morale et des catégories ; mais cela ne signifie pas qu'elle élimine toute forme de transcendance de la norme sur la pratique. Au contraire, elle déplace le siège de la fondation rationnelle de la norme : elle ne le cherche plus dans la ratiocination de la conscience individuelle, dans l'impératif catégorique, mais plutôt au sein de l'universalité concrète, c'est-à-dire au sein des communautés vivantes qui se présentent comme normativité social-historique objectivée culturellement et institutionnellement, et reproduite dans la durée. C'est cette normativité qui institue non seulement l'écart de la subjectivité, de la société avec elle-même, avec sa propre opération, en la médiatisant à travers des représentations qui l'informent et l'élèvent au-delà de l'immédiateté. Nous l'avons vu, tant avec Hegel qu'avec M. Freitag, c'est l'institution de ce détour par le tiers symbolique et institutionnel qui institue le

¹⁴¹⁴ *ibid.*

¹⁴¹⁵ Jürgen Habermas, « From Kant to Hegel and Back Again. The move towards detranscendentalization. » *European Journal of Philosophy*, 7, p. 129-157, 1999.

monde humain à distance de la socialité animale présymbolique : il y a des humains parce qu'il y a un monde de significations objectivées (le monde de la culture) qui est reconduit en réprimant l'animalité immédiate des sujets humains pour la ressaisir depuis le détour du langage, ce qui veut toujours déjà dire depuis le commun. C'est ce moment qui est escamoté quand la recherche de l'autonomie ou de l'authenticité devient un motif formel, déraciné de l'objectivité social-historique. Il se produit la même chose quand on parle d'information ou de communication plutôt que de symbolique. C'est la dimension normative, le contenu, qui disparaît. Alors la pensée s'enferme tautologiquement sur elle-même et oublie jusqu'à son origine même, pour prétendre être son propre commencement, en escamotant le monde institué qui est pourtant celui qui lui a permis de se constituer sous la forme d'une subjectivité se regardant elle-même agir à travers la structure pronominale du langage qui suppose toujours que l'autre puisse me regarder de la même façon que je me regarde (autrement, dire « Je » serait inintelligible, de même que tout ce qui suivrait).

À l'opposé de la conception kantienne, Hegel développe une théorie de la médiation : le sujet n'est pas une unité mentale particulière, mais il est le pôle identité, le pôle action d'une dialectique qui le lie au monde objectif à travers le prisme d'une signification normative héritée et objectivée dans la culture et les institutions. Cette normativité objective (l'esprit objectif est forme institutionnelle et contenu normatif) rattache les pratiques des sujets à la totalité en leur rappelant, en tant qu'elle est mémoire résultant d'une recollection rétrospective, les connexions qui les lient entre eux, avec la société, le sens transmis historiquement et les formes d'être qui les entourent (les différentes cultures et les formes naturelles). Hegel développe ainsi une conception institutionnaliste où la volonté subjective, pour devenir conscience de soi, doit découvrir que son identité lui vient du rapport avec le social et la nature; elle doit reconnaître le microcosme qui est en elle, elle doit se reconnaître dans les raisons communes instituées. L'hégélianisme strictement conservateur considère que l'avènement de l'État prussien réalise cette conjonction de la liberté politique et de la reconnaissance de la normativité rationnelle instituée ; pour l'hégélianisme « de gauche », cependant, l'histoire est, comme le démontre la *Phénoménologie*, le théâtre d'une lutte incessante de la pensée avec elle-même pour surmonter l'aliénation et se découvrir comme puissance objectivante. La réconciliation n'est pas réalisée, elle est à faire.

Chez Marx, par exemple, le sujet découvre qu'il devient lui-même objet des forces humaines instituées, qui se sont détachées de leurs créateurs et retournées contre eux.

Ainsi, prenant la critique de la religion comme modèle, Marx critiquera la monarchie, puis le fétichisme de la marchandise qui est au coeur de la représentation du monde que véhicule l'économie politique. Toutes ces représentations ont comme trait commun de séparer l'homme d'avec lui-même, de le rendre esclave d'idées réifiées qui lui interdisent l'accès à l'autoréflexivité, qui l'empêchent de s'approprier les productions culturelles, sociales, économiques, etc. Cet humain esclave doit abattre ces mirages et abstractions pour retrouver sa liberté, sa puissance créatrice et son rapport concret aux autres et à la nature.

On voit aisément comment cette critique des abstractions sociales peut dériver vers le subjectivisme fichtéen (c'est le cas chez Lukács où le prolétariat est « auteur » de la totalité) ou vers le mysticisme spinoziste (chaque particulier est immédiatement une expression de la puissance créatrice). En effet, en prétendant déboulonner les médiations, conçues comme des abstractions, pour retrouver la force dynamique qui est réputée être à l'origine de ces projections chosifiées, la pensée tend à oublier qu'elle tire son origine de l'existence de ces mêmes médiations qu'elle a intériorisées. Elle procède alors à une abstraction, qui consiste à se poser comme étant extérieure à la normativité instituée et aux formes sociales objectives qui la portent, lesquelles ne lui apparaissent plus que comme des contraintes répressives à abattre. Alors, c'est l'individu atomisé, la monade, qui est dévoilé par-delà le voile déchiré de l'institution, comme puissance instituante autofondée. Mais la pensée d'entendement, qui a cette manie de tout disséquer et de tout séparer, ne se satisfait pas longtemps de cette trouvaille et éprouve le besoin de pousser encore plus loin la régression. Quel est le secret de l'individu? Il est en fait, dira-t-on, une expression de la vie, une expression de la nature, de la puissance, de la substance. C'est ce qui explique la popularité des pensées vitalistes ou du néo-spinozisme qui a cours aujourd'hui parmi les pensées marxiennes et postmarxiennes, notamment chez Deleuze, Negri, etc. Certains, sans doute plus rigoureux ou plus honnêtes, poussent encore plus loin la question : qu'est-ce qui est à l'origine de la vie, de la nature, de la puissance ? Chez M. Henry, la réponse est assumée : c'est Dieu. La transcendance de la loi naturelle ou divine, expulsée par la porte avant avec la dissolution des médiations symboliques et politiques, revient à nouveau par la porte arrière. La critique marxiste des formes sociales produit une conception individualiste doublée d'une mystique de la communauté : chaque individu est immédiatement mis en communication avec le tout. Voilà qui explique peut-être pourquoi tant de gens de « gauche » sont fascinés par les réseaux cybernétiques virtuels. Ce qui est perdu, dans un tel mouvement, c'est l'innovation sociologique

fondamentale que représentait la conception hégélienne de la communauté et de l'éthicité concrète objective.

Chez Hegel, ni l'individu autonome, ni le commun ne pouvaient être générés abstraitement ou immédiatement. Ils étaient tous les deux les fruits d'un rapport qui devait mûrir lentement, traverser les méandres tortueux de l'Histoire, surmonter les douleurs inévitables de son propre auto-enfantement. La théorie hégélienne de l'esprit objectif est une théorie du commun institutionnaliste qui cherche à saisir la nature ontologique du rapport humain au monde. Contre les conceptions libérales abstraites de la liberté (autofondation de l'individu) et du commun (rapport contractuel ou marchand), elle cherche à montrer les conditions objectives et les médiations socio-historiques qui rendent possible la constitution d'un monde humain porteur de sens et celle d'un individu autonome qui est appelée à y vivre dans la triple reconnaissance des autres, de la nature, et de la normativité instituée, bref, du sens. Bien sûr, le sens hérité social-historiquement peut être porteur de faussetés, d'injustices ou de dominations inacceptables pour la pensée rationnelle, et il doit à ce moment être sujet à questionnement à partir de luttes à visée « émancipatoire ». Mais il ne faut pas oublier, sous peine de sombrer dans l'abstraction subjectiviste, que le sens et les institutions du sens transmettent une signification cruciale aux individus et aux communautés, puisque cette dimension de sens nous renseigne sur ce que l'humanité a appris à valoriser normativement, expressivement et esthétiquement depuis le début du processus d'enrichissement de son rapport au monde.

Faute de tendre l'oreille à ce témoignage d'attachement normatif transmis historiquement, les sociétés en viennent à sombrer dans le relativisme ou le formalisme : tous les systèmes d'idées se valent bien les uns les autres, il suffit d'avoir une procédure communicationnelle pour s'assurer qu'ils soient bien passés au crible puis plébiscités. Mais on sait que, dans le concret, ce n'est pas une procédure délibérative habermassienne qui assigne la valeur des choses, mais plutôt la logique abstraite de la forme-valeur capitaliste, que nous avons décortiquée avec M. Postone. La cyber-démocratie des marchés, avec ses courbes impersonnelles d'offre et de demande, se chargera de nous révéler statistiquement et *a posteriori* ce que veulent les consommateurs.

La détermination des valeurs et des finalités est alors laissée aux aléas des tendances spéculatives et des modes irrationnelles. Mais il y a pire : du fait qu'il ne tient pas compte de la socialité concrète et de la nature, mais qu'il travaille au contraire dans un temps abstrait, avec des valeurs abstraites, le méta-Sujet Capital reproduit partout, en

tant qu'il agit comme médiateur général du rapport social, un mode de vie, des pratiques antisociales, des conceptions pathologiques du sujet et de la nature et des violences contre ces mêmes sujets et contre l'environnement.

Il ne s'agit pas d'un problème administratif : il s'agit d'un problème fondamental qui tient aux catégories du capitalisme, qui interdisent de fonder le rapport social sur une conception substantielle de la « vie bonne ». Le marché est ce qu'il reste du rapport social une fois qu'on a soustrait toute réflexion sur le sens : une forme vide, une mégamachine qui tourne sur elle-même en ne recherchant plus que sa propre efficience. On peut dire que l'imaginaire du fétichisme de la forme-valeur, en plus d'aliéner l'humanité instituant à elle-même, est fondé ontologiquement sur un aveuglement, un réductionnisme ou un déni de toute la dimension significative-normative-expressive du rapport au monde. Tout comme l'oeil du daltonien ne voit pas la couleur, l'oeil qui regarde à travers le prisme du capital ne voit pas les qualités et les formes des êtres et des choses, et il s'interdit de les hiérarchiser normativement. Alors, l'héritage normatif ne peut-plus être transmis, et les institutions d'enseignement forment des « hommes sans qualité » qui opéreront une société formalisée, opérationnelle-décisionnelle. Et alors la société devient, comme l'avait bien vu la première l'École de Francfort d'Adorno et Horkheimer, incapable de fonder sa rationalité en valeurs, reposant sur une rationalité purement instrumentale, une rationalité soumise à un seul paramètre : l'accumulation la plus efficace et dans le plus court laps de temps possible d'une quantité maximale de valeur abstraite sans égard à toute autre considération, même si cela veut concrètement dire marchander le commun, détruire le vivant, la culture, la nature pour maintenir ce mode de valorisation tautologique et unidimensionnel.

La critique d'une telle société, chez les marxistes, est souvent faite à partir d'un appel à « libérer » la puissance du travail, la puissance créative ou instituant des individus. Nous avons vu deux lectures (Henry, F. Fischbach) qui tombaient dans ce panneau. Avec L. Dumont, nous avons vu que cette conception individualiste et économiciste de la vie faisait abstraction du « moment holiste », c'est-à-dire de l'appartenance des individus à une totalité synthétique et significative *a priori* qui transcende leurs pratiques particulières en la médiatisant à travers un sens hérité social-historiquement. Avec M. Postone, nous avons vu combien cet individualisme ne rendait pas aux intuitions sociologiques de Marx. Selon M. Postone, l'auteur du Capital, en effet, n'appelait pas uniquement à libérer le travail ou l'économie de la domination de la propriété bourgeoise, mais à émanciper le rapport social du fétichisme marchand, de la

valeur abstraite, du travail abstrait et de la production industrielle irrationnelle et polluante. Il ne s'agissait pas de libérer le travail, mais de se libérer du travail abstrait comme forme d'interdépendance sociale réductrice.

Comme nous l'avons vu, il n'y a pas, chez Marx, de théorie achevée du commun, des institutions sociales, des médiations ou de l'État. La critique adressée par Marx au caractère antidémocratique des institutions et au fétichisme marchand est restée une critique essentiellement négative. Marx n'a jamais développé une théorie de la société, au-delà des références vagues au communisme décrit comme une société où l'on pourrait choisir « de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas »¹⁴¹⁶. Cela dit, on doit considérer que le Marx de la *Question juive* et des *Manuscrits de 1844* ne fondait plus sa critique à partir d'une défense du libéralisme (qui avait inspiré la critique sur les « vols de bois » des années antérieures, par exemple), mais la faisait plutôt reposer sur une critique de l'individu atomisé, notamment rousseauiste, considéré comme le produit d'une abstraction. Ce n'est pas l'émancipation de l'individu monadique qui sert de base normative à la critique antifétichiste de Marx; la forme d'interdépendance abstraite et marchande, l'universel abstrait libéral, avec ses sujets arrachés au lien social, puis re-liés *a posteriori* par l'échange, le contrat, le travail, la marchandise, sont dénoncés à partir d'une ontologie : la nature culturelle de l'homme, l'homme comme « être social » et comme être dans-la-nature. Comme le montre M. Postone, il y a contradiction entre les forces sociales accumulées historiquement par l'humanité et l'utilisation irrationnelle qui en est faite sous la médiation fallacieuse du fétiche marchand. Contre cette abstraction, M. Postone ne propose pas de libérer l'individu ou « la vie » phénoménologique (Henry), ni de considérer l'homme comme un être naturel (F. Fischbach), mais plutôt de favoriser la réappropriation du commun, du rapport social et des médiations qui le rendent possible, par les sujets qui y appartiennent et y sont liés. C'est au nom du lien social, en vue d'une restitution des médiations sociales qui structurent le commun, transmettent l'héritage culturel et assurent un rapport respectueux à la nature que l'on peut penser que Marx a articulé sa lutte contre l'individualisme abstrait et le fétichisme.

L'oeuvre de Marx est ambiguë et traversée de tensions. À preuve, on a pu la lire, en forçant un peu la note, comme l'a fait M. Henry, c'est-à-dire comme une défense de l'individu. La lecture que je propose ici est plus hégélienne. Je ne crois pas qu'elle soit

¹⁴¹⁶ Karl Marx, « L'idéologie allemande », *Œuvres III. Philosophie.*, Paris, La Pléiade, 1982, p. 1065.

tendancieuse, en fait elle l'est certainement moins que celle de M. Henry. Fondamentalement, elle cherche à montrer la pertinence de Marx pour penser notre époque. En des temps d'individualisme débridé, la seule promotion de l'épanouissement de l'individu a une portée critique limitée ; la perspective dialectique m'apparaît plus intéressante : le véritable épanouissement de l'individu suppose que soient revalorisées les interdépendances qui le lient aux autres, à la culture, à la nature. Ces interdépendances ne sont pas uniquement formelles, elles sont chargées de normativité historique : quand l'oreille grossière s'élève à l'appréciation musicale, elle s'éduque au contact d'un héritage esthétique-artistique produit dans le développement historique humain. Ce n'est pas seulement « l'appréciation musicale » comme faculté analytique qui se développe, c'est la profondeur de la musique héritée qui façonne la sensibilité intérieure de l'auditeur. Il y a cependant un problème important, et M. Postone en est conscient : il manque une théorie de l'institution et du commun explicite chez Marx. Postone lui-même identifie cette béance comme un écueil à dépasser dans des travaux futurs. Malgré cette incomplétude, cette interprétation de Marx permet de montrer que la lecture individualiste de Marx n'est pas la seule possible, et qu'il y a place pour une articulation de la critique marxiste de la domination avec une théorie du commun comme signification instituée et transmise. La critique marxiste de l'aliénation ne nous dispenserait donc pas de développer une théorie de l'objectivation (symbolique et institutionnelle); au contraire, c'est au nom de l'objectivation (réappropriation de la créativité instituante et de l'héritage social-historique objectivé), et non pas au nom de l'individualisme abstrait, que devrait s'articuler la critique du fétiche. Mais alors nous sommes ramenés à Hegel et à sa théorie de l'esprit objectif en tant que cette théorie a précisément été développée pour dépasser dialectiquement le dualisme et l'individualisme kantien. La critique marxiste est ainsi appelée à ressaisir l'institutionnalisme hégélien pour en faire le pendant dialectique de sa critique des formes réifiées d'objectivité sociale. Comme l'indique la réinterprétation de Marx par M. Postone, il y a donc place, dans la théorie critique, pour une réintroduction du niveau d'analyse depuis la totalité, pour la question du symbolique, des institutions, des médiations, et bref, pour tout le bagage « holiste », et donc pour une reconstruction du rapport dialectique entre liberté et objectivité sociale qui dépasserait l'individualisme que l'on trouve chez les néo-spinozistes.

Or, la théorie critique contemporaine, telle qu'elle s'incarne chez Axel Honneth, emprunte une toute autre voie. Insatisfaite par la pragmatique communicationnelle

d'Habermas, elle cherche à fonder normativement la théorie critique dans quelque chose qui dépasse la simple procédure délibérative. C'est le jeune Hegel qui sert de modèle à une théorie de la reconnaissance intersubjective. Mais cette lecture de Hegel n'est pas, comme celle de Charles Taylor, institutionnaliste ou communautarienne. Elle est plutôt inspirée du libéralisme rawlsien. Ceci est manifeste dans la relecture qu'a faite Axel A. Honneth de la Philosophie du droit de Hegel. Voulant ajouter une dimension institutionnelle à la théorie de la reconnaissance, il a finalement transformé la *Philosophie du droit* en éthique formelle visant la réciprocité affective et l'autoréalisation des individus, selon le modèle de l'amitié ou de la famille, et au sein de la société civile, reprochant péremptoirement à Hegel d'avoir sur-institutionnalisé la vie éthique. La « théorie de la reconnaissance » se présente comme un programme de généralisation des principes d'autonomie et de justice, d'égalité et de différence à l'ensemble de la société, de sorte que chaque personne puisse s'épanouir dans sa différence plutôt que de vivre le « sentiment d'injustice ».

Or, ce qu'a montré la réhabilitation de la théorie hégélienne de l'esprit objectif par V. Descombes, c'est que la reconnaissance intersubjective ne suffit pas à théoriser la socialité humaine. Il faut selon lui faire intervenir ce qu'il appelle les « institutions du sens » pour comprendre la dimension holiste du mental qui fait que nos intentions ne sont compréhensibles qu'à travers la médiation d'un sens mis en partage *a priori* : d'une relation dyadique entre sujets, on passe alors à une relation triadique. La reconnaissance n'est pas supprimée, elle est maintenue, mais sa condition de possibilité est identifiée : la transcendance d'institutions du sens transmettant des significations ayant une relative identité diachronique, c'est-à-dire inscrites dans la durée. Il a déjà été établi que l'institutionnalisme hégélien ne s'opposait pas à la liberté individuelle; il la réinscrit plutôt dans des structures de sens objectivées social-historiquement qui la rattachent à la culture, à l'histoire et à la nature en l'appelant à reconnaître une éthique héritée.

Avec M. Freitag, nous avons vu de même façon comment la dimension horizontale de la reconnaissance devait être liée à une dimension verticale de la reconnaissance de l'objectivité des médiations significatives culturelles-symboliques et politico-institutionnelles, et du sens dont elles sont chargées. Tout comme chez V. Descombes, la reconnaissance horizontale-verticale est traversée par une dimension diachronique qui inscrit le sens dans la trame de l'histoire. La différence principale entre les deux auteurs est que la dimension historico- ou ontogénétique, n'est pas seulement le produit d'une cristallisation formelle de la normativité, mais est liée à une ontologie dialectique de la

société et de ses modes de reproduction, sur le mode du réalisme sociologique. Pour M. Freitag, donc, le sens institué dans les médiations sociales assigne à la pratique une forme, un contenu, une finalité, qui la relie à l'ensemble des pratiques sociales et des formes de vie comme à autant de moment d'une même totalité synthétique. Chez lui, le développement ontogénétique de la totalité est ce qui médiatise à la fois les pôles individualistes et holistes. Les sujets assument *a priori* cette identité intériorisée comme la naturalité de leur rapport au monde. L'individualisme méthodologique part de sujets déjà constitués, déliés, autofondés ; il fait abstraction de leur enracinement dans cette totalité naturelle et culturelle, et du caractère constitutif de la transcendance des médiations sociales pour la pratique subjective. Le constructivisme rawlsien, dont se rapprochent Habermas et A. Honneth, s'interdit aussi l'appropriation du savoir que la société a d'elle-même, sous forme de sens hérité, puisqu'il part d'une position originelle où les sujets entrent par la suite dans une logique de concession mutuelle (ou de lutte pour la reconnaissance). Toute la dimension ontogénétique est ainsi niée. La démarche procédurale est donc privée de la normativité héritée qui aurait pu lui servir, sur une base critique il va sans dire, de critère normatif d'évaluation de la pathologie sociale, et elle est ainsi condamnée au formalisme.

Partant de M. Freitag, je pense que nous pouvons critiquer ce formalisme de la théorie critique, et plutôt proposer une construction qui partirait reconnaissance de l'histoire. Je veux dire par là que nous pouvons a) revaloriser la transcendance des médiations significatives culturelles et institutionnelles (l'esprit objectif) et b) raccorder ces médiations à une dialectique synthétique historico-génétique ouverte, où la mesure de l'injustice ou de la pathologie sociale n'est pas uniquement le « sentiment d'injustice » ou la souffrance vécue subjectivement, mais aussi l'injustice faite aux formes symboliques ou naturelles que nous méprisons et traitons autrement que ce que nous dicte le respect des formes et de la « vie bonne », ou du moins de la représentation, toujours inquiète, que nous en avons en vertu des critères d'éthicité construits par l'humanité antérieure et dont nous avons hérité. Nous retrouvons alors l'idée hégélienne de la substance-sujet, la métaphysique théologique en moins : c'est à partir de la compréhension de l'histoire à laquelle nous en sommes arrivés collectivement que nous pouvons juger la conformité de nos actes. Par exemple, notre compréhension de la nature a largement changé depuis la montée de la sensibilité écologiste, et nous savons maintenant que nous avons pendant longtemps méprisé la nature en la considérant comme une « externalité » économique, même si Marx disait déjà qu'il fallait y voir le corps non-organique de l'homme. Notre

compréhension de l'histoire et du rapport que nous entretenons avec les formes naturelles peut ainsi changer, sous l'impulsion des désastres répétés que cause la contradiction capital-nature. La nature ne vit pas de « sentiment d'injustice »; elle dépend de notre sensibilité pour être reconnue. La théorie critique, si elle veut avoir quelque portée contre la postmodernité libérale, doit être capable d'enraciner normativement sa critique dans la reconnaissance, portée par le savoir que nous avons accumulé comme humanité historique, des formes culturelles et naturelles qui méritent d'être valorisées et conservées.

Or, nous avons vu, avec M. Postone, que le fétichisme de la forme-valeur, s'il permet d'accumuler un savoir, notamment technique, formidable, empêche en même temps qu'il soit mis au service du respect des formes d'être différenciées ontogénétiquement. Le capital ramène à l'unidimensionnalité de la forme-valeur abstraite toutes les autres formes ou modes de valorisation normative expressifs ou esthétiques ; c'est donc dire que le capital exclut *a priori* toute considération pour la normativité héritée et incarnée dans l'esprit objectif des institutions. Hegel pensait pouvoir conserver le moment libéral en l'englobant dans son contraire : l'État éthique. Nous savons, maintenant, que cette tentative a été un échec, et que c'est bien plutôt la logique économiciste propre à la société civile concurrentielle qui a subordonné l'éthique à sa propre forme d'interdépendance par le travail, et de valorisation abstraite des choses, transformées en marchandises par la négation de leurs qualités d'usage. La forme-valeur est donc quelque chose comme l'institution du mépris des formes symboliques et institutionnelles à grande échelle; elle est la forme de rapport social qui incarne la raison instrumentale, une fois détruites toutes les autres formes de normativité ou de lien social.

C'est pourquoi nous ne pouvons nous limiter ici, comme le propose A. Honneth, à appeler à élargir le concept de reconnaissance ou de pathologie sociale de la théorie critique pour y inclure le souci du respect des formes d'objectivité significative (l'esprit objectif). Il faut encore, à la manière de Marx dans la Question juive, questionner le moment libéral, l'intégration par le marché et la valeur abstraite qui refusent d'être subsumés sous la « vie bonne ». Critiquer la valeur abstraite suppose alors de proposer d'autres façons d'attribuer de la valeur aux choses qui ne tiennent pas de la logique de la marchandise. Mais faire cela signifie modifier concrètement la structure des rapports sociaux. D'une part, cela signifie critiquer le travail et l'échange, qui ne peuvent pas être considérées comme les seules modalités d'interaction avec les autres. Mais cela signifie aussi critiquer la représentation de l'individu comme atome délié et autofondé, une

représentation qui relève de ce que Marx appelait les « robinsonnades ». Pour lui, l'homme était « un être social par nature [qui] ne s'épanouit lui-même, n'étend sa liberté personnelle, que dans l'approfondissement et l'élargissement de ses relations à autrui. »¹⁴¹⁷. C'est dans le prolongement d'une telle réflexion que Jacques Généreux définit ce qu'il appelle le « socialisme méthodologique » :

Le socialisme méthodologique est d'abord une méthode d'analyse des faits sociaux fondé sur une conception scientifiquement fondée de l'être humain comme être social constitué biologiquement et psychiquement par ses liens et ses relations aux autres. Non seulement chacun cherche autant à être soi (être lui-même par lui-même et pour lui-même) qu'à « être avec autrui (être avec, par et pour les autres), mais il ne peut contenter l'une de ces deux aspirations sans l'autre. La quête réussie d'épanouissement de soi n'est donc pas le fait d'un individu indépendant des autres, elle est le fait d'un être indissociable des autres en interdépendance radicale avec les autres¹⁴¹⁸.

Généreux s'inspire ici de, et cite Pierre Leroux, qui appelait au dépassement de l'individualisme et du holisme, qu'il assimilait au collectivisme. Pour lui, il y a deux écueils : l'individualisme extrême et le socialisme extrême.

Le socialisme absolu [...] n'est pas moins abominable ni moins absurde que l'individualisme dont nous venons de voir les déplorables effets; et l'on oublie que c'est parce que l'humanité était lasse de ce socialisme qu'elle s'est précipitée dans la liberté absolue, tombant de Charybde en Scylla. [...] Le socialisme, à force de tuer et de persécuter, s'est tué lui-même. Il fit boire la ciguë à Socrate, et mit Jésus-Christ sur la croix; il a brûlé Jean Huss et Jérôme de Prague. [...] Qu'il soit maudit et rejeté pour toujours»¹⁴¹⁹.

Pierre Leroux cherchait une troisième voie entre individualisme et collectivisme, où l'épanouissement de l'individu irait de pair avec la fraternité et l'égalité. Parti de la dialectique hégélienne, j'ai tenté de dépasser la critique individualiste qui a suivi chez certains marxistes, et de retrouver l'articulation entre l'Individu et le Tout à travers la médiation de l'esprit objectif institutionnel. L'ontologie dialectique de M. Freitag permet de lier pratique et épanouissement subjectifs et respect des formes objectives du rapport au monde, par la médiation du sens. Mais une telle ouverture aux formes s'avère impossible tant qu'est maintenue la fiction libérale de l'individu autofondé, pendant

¹⁴¹⁷ Jacques Généreux, « Individu, société et socialisme ». Note de Jacques Généreux, Octobre 2007. Pour une présentation détaillée du socialisme méthodologique, voir Jacques Généreux, *La Dissociété*, chap. 4, Seuil, Paris, 2006.

¹⁴¹⁸ *ibid.*

¹⁴¹⁹ Citation de Pierre Leroux tirée de Bruno Viard, « De l'individualisme et du socialisme selon Pierre Leroux et selon Tocqueville », *Le Banquet*, n°3, 1993/2.

subjectif de la forme objective qu'est la valeur abstraite.

Cela suppose de retrouver, en pratique, d'autres formes de valorisation et d'interdépendance. Pour la théorie critique, cela indique déjà la nécessité d'un point de vue alternatif qui sorte de l'individualisme libéral et du formalisme néo-kantien. La seule défense du holisme m'apparaît importante, mais insuffisante; suivant M. Freitag, il me semble qu'il faut formuler une perspective dialectique entre autonomie, interdépendance et respect des formes.

Une telle approche intégrerait les luttes pour la reconnaissance et contre l'injustice et les revendications d'autonomie délibérative du courant Habermas-Honneth, mais en les réinscrivant dans une analyse effectuée du point de vue de la totalité et de la recherche d'universalité. On aboutit alors à une ontologie hégéliano-marxiste de l'homme comme être-de-liens et d'interdépendances. Cependant, devant la conception insuffisamment explicite de Marx sur ce que ce que veut dire « la nature sociale de l'homme », il faut compenser en retrouvant la richesse de la théorie hégélienne de l'esprit objectif, que nous pourrions renommer « théorie du commun institué ». Il faudrait alors parler d'une lutte de la société en vue de se réapproprier son propre être, en tant qu'elle est « monde commun », par-delà la « dissociété » libérale.

L'individualisme *a priori* et le constructivisme de la théorie critique d'inspiration communicationnelles sont alors dépassés, dans la théorie critique dialectique, par une conception institutionnaliste du rapport humain au monde. Cela signifie que l'individu est constitué par son enracinement dans un univers culturel-symbolique et politico-institutionnel objectivé dans des formes qui le transcendent. Cette verticalité institutionnelle est elle-même liée à un développement diachronique et ontogénétique où s'est produite, comme le dit M. Freitag, une différenciation interne de la totalité et des formes d'être qui la peuplent. Cela signifie que l'ensemble de ces formes d'être sont appelées à reconnaître la forme d'un être, la normativité interne qui permet sa reproduction. Le respect de la nature, des animaux et de leur socialité, de même que de la diversité culturelle ne prend pas alors la forme d'un relativisme mais plutôt d'une obligation envers la forme particulière, le genre qu'elle incarne, et d'une appréciation de cette manifestation de la vie et de l'être. Mais sommes-nous jamais sûrs d'avoir une bonne appréciation de la forme que nous avons en face de nous? M. Freitag, conscient de ce problème, présente le savoir des formes et des liens qui nous y rattachent, retrouvant l'idée présente chez Hegel et Montesquieu de ces « connexions » qui nous lient au sein de la totalité, comme étant associé à la fragilité. Fragile, le savoir l'est puisqu'il n'est que

d'être transmis, réinterprété, enrichi au contact de l'objectivité du monde. Les rapports aux formes eux-mêmes sont fragiles, puisque nous sommes toujours menacés de verser dans le mépris des formes. Pire encore, lorsque ce mépris devient la forme généralisée du rapport au monde, dans le capitalisme technoscientifique et la systémique cybernétique postmoderne, nous sommes empêchés *a priori* d'accorder quelque valeur aux choses telles qu'elles se manifestent dans la gratuité de leur présence; elles ne valent pour nous qu'une fois qu'elles ont été marchandisées ou défigurées (c'est le « développement », en novlangue).

La domination de la société par une telle abstraction empêche de valoriser le moment institutionnel autrement que comme instrument, et, surtout, empêche d'accorder quelque valeur à la normativité héritée qui y est objectivée. C'est ainsi que la dialectique de l'objectivation est réinterprétée en pur expressivisme : le sujet s'objective. Le pendant dialectique de l'objectivation, à savoir que le sujet ne se constitue que parce qu'il y a de l'humanité objectivée qui le précède et le renseigne sur la façon de se comporter dans le monde, est simplement escamoté. Ou l'objectivation est un produit individuel, ou elle est aliénation et domination. Cet unilatéralisme passe à côté de ce qu'il y a de significatif dans l'objectivation selon Hegel et Marx : la constitution d'un monde humain de déterminations enrichies par le travail de l'Histoire. Hors de cette mémoire de l'objectivité, l'humanité ne peut paraître que comme un éternel recommencement, c'est-à-dire un néant. C'est peut-être ainsi qu'il faut comprendre, de manière non-métaphysique, ce que Hegel voulait dire quand il disait que l'esprit s'enfante lui-même dans la douleur, et ne peut s'éviter le détour de l'extériorisation. Le court-circuit qui s'installe entre l'individu atomistique et l'objectivité conçue comme étant à son service, cette évacuation de la mémoire de la recollection, n'est-ce pas là le mouvement qui tue l'esprit? En prétendant libérer l'actualité du présent, il arrache la racine du sens passé, et voici que la société se figure comme une création *ex nihilo*, ne voyant pas assez que cette liberté apparente masque le pire des nihilismes. Car c'est tout le long travail qu'il a fallu pour en arriver à la poésie, aux mathématiques, pour reconnaître la fragilité des écosystèmes, etc. qui disparaît quand on dit : la liberté n'est rien de plus que la libre disposition de soi-même, sans s'interroger plus avant sur ce que peut bien vouloir dire « soi-même », sans chercher cet esprit du commun qui est pourtant à la source des moindres innovations que nous croyons voir germer en nous.

L'oubli de la société est-il si puissant que l'on doive conclure qu'il est trop tard? Comme le disait Charles Péguy : « Pour hier il est trop tard, mais pour demain, il n'est

pas trop tard »¹⁴²⁰. Il est « plus facile de ruiner que de fonder; Et de faire mourir que de faire naître; Et de donner la mort que donner la vie »¹⁴²¹. D'un point de vue dialectique, toute forme sociale a sa contradiction. La société postmoderne, à mesure qu'elle se déploie, organise une expérience du monde qualitativement dégradée pour les sujets, en plus de substituer l'insignifiance et le savoir opérationnel à la culture et de détruire la nature : comme le disait M. Henry, c'est la montée de la barbarie. Mais, de manière contradictoire, elle fait réaliser combien le temps pourrait être organisé autrement, combien nous nous sommes éloignés des autres, de la nature, de la concrétude. Elle nous montre que l'économie peut fonctionner avec beaucoup moins de travail. Qu'il y a d'autres valeurs que la valeur monétaire. La violence du mouvement fait surgir des attachements insoupçonnés et réveille les esprits endormis ; il semble que nous soyons en train de perdre quelque chose qui donnait sens à notre être dans le monde. N'avons nous pas de plus en plus le sentiment d'être une humanité superflue, déclassés par nos systèmes et nos machines?

À cartographier la progression de la barbarie et de la réification de trop près, nous en arriverions à oublier qu'il y a encore, dans le lien social concret, le sens commun, les cultures qui n'ont pas encore disparu et ce qu'il reste de vie résistante dans la nature appellent encore notre reconnaissance. Pour la théorie critique, la philosophie politique, les sciences sociales, mais aussi pour les sciences dites « dures » il y a là un appel à dépasser les modes abstraits ou dualistes d'objectivation, et les catégories antisociologiques et antiécologiques libérales-capitalistes, afin de repenser à nouveau l'antériorité de l'ensemble des rapports sociaux, et des médiations symboliques et institutionnelles qui les sous-tendent. On pourrait penser que cette conception institutionnaliste hégélienne ne fait pas de place à la subjectivité, mais en vérité c'est tout le contraire : contre l'objectivité scientifique dualiste, qui prétend découvrir immédiatement l'être dans son empirie, la posture dialectique reconnaît que tout rapport d'objectivation est traversé par une dimension normative qui lie l'action du sujet à l'objet, et le rapport lui-même à une conception normative objectivée qui spécifie la forme de ce rapport.

On peut donc dire que la conception dialectique réhabilite la place de la subjectivité dans le rapport en la soustrayant à l'illusion de l'autofondation et en reconnaissant la

¹⁴²⁰ Charles Péguy, *Le mystère des saints innocents*, Paris, Gallimard, 1929, p. 31

¹⁴²¹ *ibid.*, p. 16.

place de la normativité subjectivement assumée dans l'appréhension de l'objet. Seulement cette normativité n'est pas le produit d'un individu atomistique, mais plutôt du méta-Sujet historique qu'est le commun. À l'inverse, les conceptions solipsistes de la liberté finissent le plus souvent, sous couvert d'émanciper le sujet, par le placer sous la dépendance de quelque instance dogmatique ou irrationnelle (le désir, l'intérêt, les rapports de force, le marché, etc.) qui produisent l'exact envers de la liberté promise.

Paradoxalement, du moins en apparence, la visée la plus émancipatoire consiste à reconnaître la transcendance de la normativité instituée sur la liberté et sur l'action. Cela ne veut pas dire que la normativité soit soustraite à toute critique ; mais cela veut certainement dire que la critique doit éviter l'écueil de l'abstraction qui lui fait reproduire le pire de l'individualisme marchand : l'aveuglement envers l'interdépendance social-historique. La question centrale est celle des catégories structurantes de la pratique sociale : quelles sont-elles ? La réponse libérale-fétichiste : l'individualisme, le marché, la valeur, etc. La réponse communautarienne-traditionnaliste : les valeurs du passé. L'éthique du discours : les valeurs qui seront décidées en commun en vertu d'un principe de justice et de respect de la différence. Aucune de ces réponses n'apparaît satisfaisante pour une théorie critique qui se veut dialectique.

La leçon hégélienne, telle qu'elle est réactualisée par M. Freitag, est la suivante : les catégories de la pratique sociales doivent être sociologisées, et les médiations qui les véhiculent doivent être reconnues en tant qu'elles sont porteuses d'une normativité qui assigne des finalités aux pratiques afin qu'elles soient conformes à la reproduction des sociétés et au respect des formes. Cela n'empêche pas que ces catégories soient mises en discussion dans l'espace du politique, ni interrogées depuis des principes de justice ou de respect de la différence. Mais l'interrogation, le mot le dit, n'est pas une création ex nihilo : elle est réflexion qui ne porte pas seulement sur un problème, mais sur un donné.

L'autonomie ne concerne pas seulement la production de normes conformes à des principes ou intérêts abstraits : elle est toujours capacité, pour un être, d'embrasser la normativité de sa propre forme, et pour les humains, de réfléchir à cette forme et à cette normativité en posant le regard sur soi, ce qui est la conscience de soi. L'autonomie humaine ne doit pas donc uniquement être entendue comme une faculté de générer de la normativité, mais aussi comme une capacité d'adhérer volontairement à la préservation de formes et de rapports normatifs institués.

La théorie critique dialectique conçoit l'émancipation comme la dérèification, la dés-abstraction ou la défétichisation des rapports humains sociaux et socio-naturels. Ce

qui définit l'autonomie n'est ainsi pas une pure puissance de se projeter ou de s'objectiver, mais plutôt une prise sur un héritage culturel-institutionnel normatif qui doit se voir reconnaître une valeur normative *a priori*. Cette reconnaissance, dans le prolongement de la logique du don qu'elle élargit à toute la société, représente une voie alternative à l'intégration sociale par le travail et la valeur abstraits. Il s'agit donc certes de « repolitiser » ou de ré-encastrier l'« économie », et plus encore de revaloriser *a priori* le lien social et normatif en tant qu'il transcende, comme finalité, l'ensemble des pratiques sociales; dès lors que l'activité productive se trouve réintégrée dans la nouvelle forme d'interdépendance sociale régie par une « rationalité en valeurs », la médiation significative est restituée à sa juste place entre le sujet et le monde objectif, en lieu et place de la valeur abstraite.

En bouclant la boucle qui, de Hegel à M. Freitag, représente, dans la théorie critique, un courant institutionnaliste dialectique (l'hégéliano-marxisme), j'ai identifié une voie alternative à la « réactualisation » dénaturante que fait subir A. Honneth à Hegel. Cette nouvelle approche nous permet d'élargir le concept de reconnaissance en un sens vertical et diachronique, et de la raccorder à une ontologie dialectique du développement socio-historique du sens comme synthèse des rapports sociaux et naturels concrets situés dans une totalité. Mais alors ce n'est plus uniquement de « reconnaissance » dont nous parlons : celle-ci se trouve réinscrite comme moment au sein d'une théorie plus général du commun institué ou de l'esprit objectif institutionnel et du rapport au sens (version laïcisée et contingente de l'Absolu). Au-delà de la négation de l'autonomie ou de la souffrance vécue subjectivement, ce nouveau critère de fondation normative pour la théorie critique qu'est le respect des formes naturelles, symboliques et institutionnelles, permet aussi d'élargir le concept de « pathologie sociale » pour y inclure le mépris ou la violence à l'égard des structures de sens qui tissent le commun.

En ce sens, je suis d'accord avec l'auteur contemporain d'un ouvrage de théorie critique sur la sociologie du temps, Hartmut Rosa¹⁴²², lorsqu'il dit, comme l'explique Anselm Jappe, que le rôle de la théorie critique est de « contribuer à une « sociologie de la vie bonne » qui « opposera de manière critique les représentations sociales dominantes – explicites ou non – d'une existence réussie aux conditions structurelles dans lesquelles

¹⁴²² Hartmut Rosa, *Accélération : Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010.

on s'efforce de réaliser ces conceptions »¹⁴²³.

La recherche de H. Rosa, dans sa volonté totalisante, représente sans doute parmi ce qui se fait de plus intéressant en théorie critique francfortoise à l'heure actuelle. Une appréhension des formes catégorielles du rapport temporel m'apparaît en effet un point d'entrée pertinent pour appréhender le mouvement de fluidification des formes. Mon approche en faveur d'une théorie critique dialectique à portée générale diffère cependant de la sienne. Alors que A. Honneth met l'accent sur l'exclusion, H. Rosa met quant à lui l'accent sur la peur d'être exclu au futur ou de devenir désynchronisé d'avec la logique des flux systémiques¹⁴²⁴. C'est dès lors encore une fois le pôle subjectif qui est invoqué comme base normative de la critique. Chez H. Rosa, c'est parce que la dynamisation rend indifférent au contenu que s'installe une aliénation qui fait faire aux sujets des choses qui font violence à leur volonté : « Ce sont donc les sujets eux-mêmes qui fournissent les critères normatifs de cette critique du temps »¹⁴²⁵. Cette pathologie entre en contradiction avec « l'exigence d'autonomie individuelle et collective »¹⁴²⁶, fondement normatif de toute théorie critique selon H. Rosa. Après Walter Benjamin, H. Rosa appelle dès lors à une « révolution contre le progrès »¹⁴²⁷, une sortie de l'accélération qui représenterait un moment d'autonomie¹⁴²⁸ (même si son issue est loin d'être certaine¹⁴²⁹).

L'exemple de H. Rosa me permet de préciser le renversement qui m'apparaît essentiel pour une refondation normative et dialectique de la théorie critique. Je partage le double objectif de l'approfondissement de l'autonomie individuelle collective et celui d'une « lutte » contre le progressisme idéologique, entendu comme la valorisation de la permutation des formes existantes, dont le *telos* asymptotique est leur dissolution pure et

¹⁴²³ Anselm Jappe, « À propos de : Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps* », <http://palim-psao.over-blog.fr/article-ou-sont-les-freins-sur-l-acceleration-de-l-acceleration-du-temp-social-a-propos-du-livre-de-hartmut-rosa-par-anselm-jappe-53715593.html>

¹⁴²⁴ Rosa, *op. cit.*, p. 366.

¹⁴²⁵ *ibid.*, p. 368

¹⁴²⁶ *ibid.*, p. 369

¹⁴²⁷ *ibid.*, p. 373

¹⁴²⁸ *ibid.*

¹⁴²⁹ H. Rosa estime que « L'attrait qu'exercent aujourd'hui les idées postmodernes pourrait très bien signaler que l'on a atteint un seuil critique au-delà duquel les formes narratives, cumulatives et linéaires de déchiffrement du monde ne peuvent plus être conservées ». Voir Jappe, à propos de hartmut rosa, *ibid.*

simple. En revanche, il m'apparaît par contre que d'un point de vue dialectique la critique de cette situation ne peut être articulée uniquement à partir de la répression du principe, ni à partir d'une analyse, même diachronique, des formes d'exclusion. La théorie critique doit développer une sociologie du rapport à l'objectivité et aux médiations catégorielles qui le sous-tendent, et s'intéresser aux pathologies qui les minent. La « révolution contre le progrès » ne peut donc pas uniquement être une « sortie » vers un moment d'autonomie; elle doit être aussi recherche concomitante d'un rapport dé-fétichisé à l'objectivité des médiations sociales et du rapport qu'elles permettent avec le monde objectif.

Nous avons déjà vu, avec M. Postone, comment la conception abstraite de la valeur était au principe même de la compulsion progressiste du capitalisme, puisque le caractère relatif de la valeur induit une temporalité qui se traduit en nécessité de générer sans cesse de nouveaux gains de productivité permettant d'obtenir un avantage relatif dans la course de positions qu'est le processus d'accumulation. Nous avons également vu comment la valeur, comme Sujet automate, singeait le *Geist* hégélien, tout en remplaçant la substance-sujet par un processus formel et vide normativement, arrimé à la seule visée de son propre accroissement tautologique (le moteur de l'accélération). Ce que la forme-valeur interdit, c'est d'abord de voir la contradiction qu'il y a entre ce mode de développement abstrait et la concrétude qu'il refoule; mais c'est aussi d'adopter un mode de valorisation des choses qui s'alimente à la normativité social-historique et qui déborde l'unidimensionnalité quantitative.

La valeur abstraite interdit donc le savoir de soi historique qui représente, selon la relecture de T. Pinkard, la signification « laïque » de l'Esprit absolu, c'est-à-dire la ressaisie, par une communauté, de ses propres conditions de possibilité. En ce sens, la revendication de justice et d'autonomie doit s'inscrire dans un mouvement plus large de réappropriation « substantielle », où la possibilité de retrouver la mémoire collective doit être considérée comme aussi, sinon plus importante, que la revendication de l'autonomie. On évite par là que l'autonomie demeure suspendue au-dessus du vide ; elle n'a d'autre choix que de regarder à nouveau en arrière si elle veut aller de l'avant, à la manière de l'ange de l'Histoire de W. Benjamin.

En devenant une théorie du commun institué ou des formes objectives de la médiation significative et institutionnelle, dont la pensée de M. Freitag offre un bon modèle, la théorie critique retrouve une perspective dialectique et ontologique qui lui permet de déceler les pathologies sociales non plus à partir de la seule souffrance

subjective, mais aussi à partir de la violence qui est faite, dans la postmodernité capitaliste, aux formes historiques de la vie sociale. La défense de l'autonomie veut dire bien peu de chose sans défense du moment politique, lieu d'articulation collective du rapport à la loi, et sans redécouverte du moment institutionnel qui incarne pour nous la transcendance de la loi, et qui nous institue symboliquement. Il ne s'agit pas ici de dire que la société doit chercher à acquérir un savoir absolu sur elle-même, ni-même qu'elle peut le faire. Le rappel de la transcendance du passé, sous forme de la loi héritée, nous ramène surtout à l'écart fondateur de la socialité, en tant que normativité qui prend corps dans des institutions objectives, symboliques et politiques, qui nous incite à mettre en discussion la loi dans l'espace du politique avec cette prudence qui vient justement du fait que nous n'avons qu'un savoir fragile de rapports eux-mêmes fragiles.

Pour paraphraser (et interpréter à mes fins) M. Gauchet et C. Lefort¹⁴³⁰, tout comme nous n'avons affaire qu'à une « différenciation reportée en fonction de ce qui est su du clivage social dans l'ordre transcendant de la loi », nous n'avons affaire, symboliquement et institutionnellement, qu'avec une représentation reportée et instituée de ce qui est su de notre rapport culturel et naturel historique au monde en l'état actuel de l'histoire, « installée dans le temps de l'expérience collective et fondamentalement différée du présent »¹⁴³¹. L'être-su, le pour-soi, et l'être-en-soi sont donc dans un écart irrémédiable. Puisque l'ordre juste ou la vie bonne ne peut jamais entrer complètement dans l'espace de l'énonciation, il fait l'objet d'un conflit.

Le savoir-de-soi du social devient alors l'objet d'un souci, d'une recherche vigilante. C'est précisément pour garder ouverte la possibilité d'une telle interrogation sur soi que la société doit éviter le double écueil de l'individualisme libéral, côté sujet, et du fétichisme marchand, côté objectivité du social, puisque leur conjonction prétend ériger un rapport social immédiat, forclos, opérationnel, en accélération dynamique. La critique de ce branchement immédiat de l'opérationnalité subjective et objective ne peut pas uniquement être dénoncée à partir de la défense de l'autonomie, du respect de la justice ou du respect de la différence. Il faut encore que soit maintenue, à l'intérieur de la société, l'écart ou la distance que ménage la médiation et qui est la condition d'énonciation de toute critique. Il faut en quelque sorte sauver la possibilité même de parler et d'être dans l'erreur, puisque même dans nos représentations imparfaites, nous

¹⁴³⁰ Marcel Gauchet et Claude Lefort, *op. cit.*, p. 26.

¹⁴³¹ *ibid.*, p. 45.

sommes encore davantage chez nous que dans le monde désymbolisé du capital : s'y trouve toujours ménagée la possibilité de contre-dire notre appréhension de nous-mêmes et de réviser notre évaluation de la situation. La reconnaissance de la « dette de sens » gauchetienne que nous entretenons à l'égard des formes antérieures de la socialité est seule à même de soutenir cet écart et de le défendre contre le fétichisme marchand aussi bien que contre l'unilatéralisme de l'individualisme et du collectivisme autoritaire ou technocratique. On peut dire, en d'autres termes, que la conception horizontale de la justice doit être augmentée d'une conception verticale et diachronique où l'on cherche aussi à rendre justice au passé en tant qu'il fait partie intime de nous. Mais c'est encore là parler le vocabulaire libéral-rawlsien et pragmatique ; je préfère dire, d'un point de vue hégélien : le passé-qui-est-déjà-en-nous appelle reconnaissance. Ce n'est qu'un paradoxe apparent que de poser qu'il ne peut y avoir de véritable liberté ou autonomie sans reconnaissance de la transcendance du sens sur notre action, même si ce sens ne nous est accessible qu'à travers la réinterrogation perpétuelle.

Nous allons vers des catastrophes sans précédent, des crises économiques, environnementales, des crises de la culture, voire même, pour le dire comme M. Freitag, une crise de civilisation. Seule une théorie critique dialectique qui retrouve l'héritage de l'institutionnalisme hégélien me semble en mesure de dépasser le solipsisme libéral et l'intersubjectivisme qui a cours chez les critiques néo-kantiens en enracinant la critique dans une reconnaissance proprement dialectique du rôle de la médiation dans la constitution de tout rapport au monde objectif. C'est la thèse que je me suis efforcé d'étayer ici, sous la forme d'un plaidoyer en faveur du souvenir qui seul nous empêche de nous éloigner de nous-mêmes ; ou encore, comme le disait Walter Benjamin : « Ne sentons-nous pas nous-mêmes un faible souffle de l'air dans lequel vivaient les hommes d'hier ? Les voix auxquelles nous prêtons l'oreille n'apportent-elles pas un écho de voix désormais éteintes ? Les femmes que nous courtisons n'ont-elles pas des sœurs qu'elles n'ont plus connues ? S'il en est ainsi, alors il existe un rendez-vous tacite entre les générations passées et la nôtre. Nous avons été attendus sur la terre. À nous, comme à chaque génération précédente, fut accordée une faible force messianique sur laquelle le passé fait valoir une prétention. Cette prétention, il est juste de ne point la repousser »¹⁴³².

¹⁴³² Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », Œuvres III, Paris, Gallimard, 2000, p. 428-429.

BIBLIOGRAPHIE

1. Auteurs principaux

ARISTOTE, *Politique*, Paris, Gallimard, 1993, 376 p., 1253a.

DILTHEY, Wilhelm, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, 144 p.

DESCOMBES, Vincent, *Le raisonnement de l'ours*, Paris, Seuil, 2007, 455 p.

DESCOMBES, Vincent *Les institutions du sens*, Paris, Éditions de Minuit, 1996, 456 p.

DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, 305 p.

DUMONT, Louis Dumont, *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 2008, 280 p.

DUMONT, Louis, « Préface », in Karl Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983, 419 p., p. I.

FISCHBACH, Franck, *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999, 382 p.

FISCHBACH, Franck, *La production des hommes. Marx avec Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, 156 p.

FISCHBACH, Franck, *L'Être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de la relation*, Paris, Vrin, 2002, 213 p.

FISCHBACH, Franck, *Sans objet*, Paris, Vrin, 2009, 264 p.

FREITAG, Michel, *Architecture et société*, Montréal, Éditions Saint-Martin/La lettre volée, 1992, 93 p.

FREITAG, Michel, *Dialectique et société. Tome 2: Culture, pouvoir, contrôle Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1986, 443 p.

FREITAG, Michel, *Dialectique et société, volume 2, Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011, 481 p.

FREITAG, Michel, *L'Abîme de la liberté*, Montréal, Éditions Liber, 2011, 510 p.

FREITAG, Michel Éric Pineault (dir.), *Le monde enchaîné*, Québec, Nota Bene, 1999, 331 p.

FREITAG, Michel, *Le naufrage de l'université*, Québec, Nota Bene, 1998, 368 p.

FREITAG, Michel, « Le rapport au monde d'un incroyant dans l'horizon d'une transcendance non religieuse. Réponse à Jean-Claude Ravet. », 2009, non-publié.

FREITAG, Michel, *L'impasse de la globalisation*, Montréal, Écosociété, 2008, 415 p.

FREITAG, Michel, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Les Presses de l'université Laval, 2002, 413 p.

FREITAG, Michel, « Ontologie et sciences humaines (Réflexions sur la violence de la méthode et sur le respect de la société », *Cahiers de recherche sociologique*, UQÀM, vol. 1, septembre 1983, pp. 103-127.

FREITAG, Michel, « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, T. 32, No. 99, La théorie sociale aujourd'hui: bilan et perspectives: XIe Colloque annuel du Groupe d'Etude "Pratiques Sociales et Théories" (1994), pp. 169-219.

FREITAG, Michel, « Religion, charte des droits et politique », *Cahiers du GIEP*, 11 novembre 1994. <http://www.er.uqam.ca/nobel/societe07/archives/giepcahier29.pdf>

HABERMAS, Jürgen, « From Kant to Hegel and Back Again. The move towards detranscendentalization. » *European Journal of Philosophy*, 7, p. 129-157, 1999.

HABERMAS, Jürgen, « Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics? », 83 *Northwestern University Law Review*, no 38, 1988-1989.

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques, I. La science de la Logique*, Paris, Vrin, 1994, 646 p.

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques, Tome III, Philosophie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, 604 p.

HEGEL, G.W.F., *La vie de Jésus, Dissertations et fragments de l'époque de Stuttgart et de Tübingen*, Paris, Vrin, 2009, 193 p.

HEGEL, G.W.F., *L'Esprit du christianisme et son destin, précédé de L'Esprit du judaïsme*, Paris, Vrin, 2003, 253 p.

HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'esprit* (trad. Jean Hyppolite), tome II, Paris, Aubier, 1939, 357 p.

HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 2006, 1940, 347 p.

HENRY, Michel, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990, 223 p.

HENRY, Michel, *La barbarie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, 252 p.

HENRY, Michel, *Le bonheur de Spinoza*, Paris, Presses universitaires de France, 2004, 432 p.

HENRY, Michel, *Marx I. Une philosophie de la réalité*, Paris, Gallimard, 1976, 479 p.

HENRY, Michel, *Marx II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976, 484 p.

HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps : Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, 308 p.

HONNETH, Axel, *La société du mépris*, Paris, La Découverte, 2008, 350 p.

HONNETH, Axel, *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La Découverte, 128 p.

KANT, Immanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2002, 290 p.

MARX, Karl, 1844, « Économie et philosophie, Manuscrits parisiens », *Œuvres. Économie II*, Paris, La Pléiade, 1968, pp. 23-24.

MARX, Karl, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Édition sociales, 1975, 217 p.

MARX, Karl, *Grundrisse. 1. Chapitre de l'Argent*, 10/18, Paris, 1968, 311 p.

MARX, Karl, *La Question juive*, Paris, 10/18, 1968, 183 p.

MARX, Karl, « Le 18eme brumaire de Napoléon Bonaparte », dans Karl Marx, *Œuvres IV. Politique I*, Paris, La Pléiade, 1994, 1829 p., pp. 433-544.

MARX, Karl, « L'idéologie allemande », *Œuvres III. Philosophie.*, Paris, La Pléiade, 1982.

MARX, Karl, *Le Capital*, Paris, La Pléiade/Gallimard, 1965.

MARX, Karl, *Manuscrits de 1844*, Flammarion, Paris, 1996, 243 p.

MARX, Karl, « Thèses sur Feurbach », *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1972.

POSTONE, Moishe, *Marx est-il devenu muet ? Face à la mondialisation*, La Tour d'Aigues Éditions de l'Aube, 2003, 106 p.

POSTONE, Moishe, *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 2009, 591 p.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus suivi de "Investigations philosophiques"*, Paris, Gallimard, 1986, 122 p.

2. Commentateurs

BARTH, Karl, « Hegel », *Cahiers théologiques*, 38, 1955, 53 p.

BEISER, Frederick, « Introduction : Hegel and the problem of metaphysics », dans Frederick Beiser, *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 530 p., pp. 1-23.

BIENENSTOCK, Myriam, « Qu'est-ce que l'esprit objectif? », in Olivier Tinland, *Lectures de Hegel*, Paris, Éditions générales françaises, 2005, 506 p., pp. 223-267.

BOURGEOIS, Bernard, *La pensée politique de Hegel*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, 147 p.

BOURGEOIS, Bernard, *Raison et décision. Études hégéliennes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 404 p.

CANTIN, Serge, « Grandeur et limites du Marx de Michel Henry », *Dialogue*, XXIX, 1990 Volume 29, numéro 03, juin 1990, pp. 387-398.

CANTIN, Serge, « L'homme de Marx est-il un sujet individuel ou un être social? : À propos de l'interprétation de Marx par Louis Dumont », *Philosophiques*, vol. 18, n° 1, 1991, p. 25-60, p. 30.

CESA, Claudio, « Liberté et liberté politique de Fichte à Hegel », in François Dagognet et al., *Autour de Hegel : hommage à Bernard Bourgeois*, Paris, Vrin, 2000, 432 p., pp. 43-57.

CROCE, Benedetto, *What is living and what is dead in the philosophy of Hegel*, New York, Garland Publishing, 1984, 217 p.

DE MURALT, André de Muralt, *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, Paris, Vrin, 2002, 193 p.

FARAKLAS, George, « La translation dans l'altérité comme chiasme », *Archives de Philosophie* 3/2009 (Tome 72), p. 541-550, p. 542.

FLYNN, Jeffrey, « Review of *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory* », *International Philosophical Quarterly* 48/4, décembre 2008, p.1.

FRANCO, Paul, *Hegel's philosophy of freedom*, New Haven, Yale University Press, 1999, 391 p.

HARRIS, H.S., *Hegel : Phenomenology and system*, Indianapolis, Hackett, 1995, 118 p.

HYPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Tome II, Paris, Aubier, 1946, 592 p.

JARCZYK, Gwendoline et Pierre-Jean Labarrière, *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne?*, Paris, Aubier, 1989, 360 p.

KERVÉGAN, Jean-François, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2008, 416 p.,

LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1979, 283 p.

MABILLE, Bernard, *Cheminer avec Hegel*, Chatou, Les Édition de la transparence, 2007, 191 p.

MABILLE, Bernard, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, 377 p.

MACHEREY, Pierre, « Le Hegel husserliannisé d'Axel Honneth. Réactualiser la philosophie hégélienne du droit. », *Revue internationale des idées et des livres*, n°11, mai-juin 2009.

<http://revuedeslivres.net/articles.php?idArt=337&PHPSESSID=41eaa6eb2d5d6ae63743f3c5166dc9a6>.

MARCUSE, Herbert, *Reason and revolution*, Boston, Beacon, 1960, 431 p.

NIEL, Henri, *La médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Éditions Montaigne, 1945, 376 p.

PATTEN, Alan, *Hegel's idea of freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1999, 216 p.),

PHILONENKO, Alexis, *L'œuvre de Kant. Tome second*, Paris, Vrin, 1997, 356 p.

PINKARD, Terry, *Hegel's Phenomenology. The sociality of reason*, Cambridge, Cambridge university press, 2005, 451 p.

PIPPIN, Robert, *Hegel's practical philosophy, Rational agency as Ethical life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, 308 p.

PIPPIN, Robert, *Idealism as modernism. Hegelian variations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, 466 p.

QUANTE, Michael, *Hegel's concept of action*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 199 p.

RATTÉ, Michel, « La signification et l'enjeu de l'ouvrage sur Marx dans l'oeuvre de Michel Henry », dans Olivier Clain (dir.), *Marx Philosophe*, Collection Société, Éditions Nota Bene, Québec, 2009, 422 p., p. 340.

REID, Jeffrey, *L'anti-romantique. Hegel contre le romantisme ironique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2007, 193 p.

SEYE, Boucounta, *Esprit objectif et esprit absolu chez Hegel*, Thèse de doctorat, Université de Poitiers, 2007-2008.

SOBEL, Richard, « Phénoménologie du travail, ontologie de la vie et critique radicale du capitalisme. », *Cahiers d'économie Politique / Papers in Political Economy* vol 1, no 56, 2009, p. 7-40. [En ligne]: <http://www.cairn.info/revue-cahiers-d-economie-politique-2009-1-page-7.htm>. Page consultée le 20 juin 2011, p. 17

TAMINIAUX, Jacques, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État. Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Iéna*, Paris, Payot, 1984, 296 p.

TAYLOR, Charles, *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, 577 p.

VASCHALDE, Roland, « Michel Henry et Spinoza », *Philagora*, septembre 2000, [En ligne]. Page consultée le 18 juin 2011, <http://www.philagora.net/philo-fac/henry-spinoza.php>

VIBERT, Stéphane, *Holisme et modernité*, Paris, Michalon, 2004, 128 p.

VIBERT, Stéphane, « La référence à la société comme « totalité », Pour un réalisme ontologique de l'être-en-société. (Sociologie dialectique et anthropologie holiste) », *Revue du MAUSS permanente*, 19 juin 2007 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article129>, date de consultation : 29 avril 2012.

WEIL, Eric, *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1950, 116 p.

WILLIAMS, James, « Gilles Deleuze and Michel Henry : Critical Contrasts in the Deduction of Life as Transcendental », *Sophia*, 2008, vol. 47, n°3, pp. 265-279.

3. Autres références

- ARENDT, Hannah, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant.*, Paris, Seuil, 1991, 247 p.
- ARENDT, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, 384 p.
- BARIL, André, *Philosopher au Québec. Seconds entretiens*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011.
- BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », Œuvres III, Paris, Gallimard, 2000, 482 p.
- BERNANOS, George, *La liberté pour quoi faire ?*, Paris, Gallimard, 1995, 244 p.
- BLUMBERG, Benjamin et Pam C. Nogales C. « Marx après le marxisme : Entretien avec Moishe Postone », *The Platypus Review*, n°3, mars 2008. Traduction française en ligne sur : <http://palim-psao.over-blog.fr/article-marx-apres-le-marxisme-entretien-avec-moishe-postone-platypus-2008-75111849.html>.
- BOOKCHIN, Murray, *Une société à refaire*, Montréal, Éditions Écosociété, 2011, 304 p.
- CAMUS, Albert, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1985, 382 p.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Fait et à faire (Les Carrefours du labyrinthe V)*, Paris, Seuil, 1997, 281 p.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Figures du pensable. Les Carrefours du labyrinthe VI*, Paris, Seuil, 1999, 302 p.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Le Monde morcelé. Les Carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, 1990, 348 p.
- CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, 503 p.
- COHEN, G. A., « A Truth in conservatism: Rescuing conservatism from the Conservatives » http://politicalscience.stanford.edu/sites/default/files/workshop-materials/pt_cohen.pdf. Consulté le 27 août 2012.
- DELEUZE, Gilles et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, 494 p.
- DELEUZE, Gilles, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », *L'autre journal*, n°1, mai 1990.
- DELEUZE, Gilles, « préface », dans Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, 343 p., pp. 9-25
- DE ST-EXUPÉRY, Antoine, *Lettre à un otage*, [En ligne] : http://wikilivres.ca/wiki/Lettre_%C3%A0_un_otage. Page consultée le 8 juillet 2012.
- DEWITTE, Jacques, *La manifestation de soi*, Paris, La Découverte, 2010, 295 p.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison.*, Paris, Gallimard, 1975.

GAGNÉ, Gilles (dir.), *L'antilibéralisme au Québec au XXe siècle*, Québec, Nota bene, 2003, 344 p.

GÉNÉREUX, Jacques « Individu, société et socialisme ». Note de Jacques Généreux, Octobre 2007. Pour une présentation détaillée du socialisme méthodologique, voir Jacques Généreux, *La Dissociété*, chap. 4, Paris, Seuil, 2006.

GRAMSCI, Antonio, « La philosophie de la praxis contre l'historicisme idéaliste L'anti-Croce », <http://www.marxists.org/francais/gramsci/works/1935/anticroce8.htm>. Page consultée le 26 août 2012.

HARDT, Michael et Antonio Negri, *Empire*, Paris, 10/18, 2004, 572 p.

HARDT, Michael et Antonio Negri, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, 10/18, 2006, 407 p.

HARDT, Michael et Antonio Negri, *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, 448 p.

JAPPE, Anselm, « À propos de : Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps* », <http://palim-psao.over-blog.fr/article-ou-sont-les-freins-sur-l-acceleration-de-l-acceleration-du-temp-social-a-propos-du-livre-de-hartmut-rosa-par-anselm-jappe-53715593.html>

JAPPE, Anselm, *Crédit à mort*, Fécamp, Lignes, 2011, 251 p.

JAPPE, Anselm, *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003, 297 p.

JAPPE, Anselm et Robert Kurz, *Les habits neufs de l'empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rufin*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2003, 120 p.

LAFONTAINE, Céline, *L'Empire cybernétique : des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004, 250 p.

LEFORT, Claude et Marcel Gauchet, « Sur la démocratie : le politique et l'institution du social », *Textures* 2-3, 1971, pp. 7-78.

L'ITALIEN, François, *Praxis et subjectivité. Contribution à la critique de la philosophie de la pratique de Marx*, Mémoire de maîtrise en sociologie, Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval, Québec, avril 2004.

LUC, Laurent-Paul, « Le concept de démocratie dans la critique du droit politique », *Philosophiques*, vol. 9, n° 1, 1982, p. 119-134.

MAGGIORI, Robert, « La puissance de l'Empire étouffe le monde. Michael Hardt et Antonio Negri en appellent à la « Multitude ». », *Multitudes Web*, jeudi 18 novembre 2004, <http://multitudes.samizdat.net/>. Date de consultation : 9 mai 2012.

MASPÉTIOL, Roland, *Esprit objectif et sociologie hégélienne*, Paris, Vrin, 1983, 124 p.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1979, 360 p.

MICHÉA, Jean-Claude, *L'Empire du moindre mal : essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007, 210 p.

- NEGRI, Antonio, *L'anomalie sauvage*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, 343 p.
- PÉGUY, Charles, *Le mystère des saints innocents*, Paris, Gallimard, 1929, 226 p.
- PICHOT, André, *Petite phénoménologie de la connaissance*, Paris, Aubier, 1991, 222 p.
- PORTMANN, Adolf, *Animals as social beings*, New York, Hutchinson & Co., 1961, 246 p.
- ROSA, Hartmut, *Accélération : Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2010, 474 p.
- SOHN-RETHEL, Alfred, *La pensée marchandise*, Broissieux, Éditions du croquant, 2010, 150 p.
- TOSEL, André, « Pratique marxienne de la philosophie, raison et tiers symbolique », *Actuel Marx*, 2008, 2, 44, pp. 147-164.
- VADEBONCOEUR, Pierre, *L'humanité improvisée*, Montréal, Bellarmin, 2000, 187 p.
- VIARD, Bruno, « De l'individualisme et du socialisme selon Pierre Leroux et selon Tocqueville », *Le Banquet*, n°3, 1993/2.
- ZIZEK, Slavoj, *For they know not what they do. Enjoyment as a political factor*, Verso, London, 1991, 288 p.
- ZIZEK, Slavoj, « How to begin from the beginning », *New left review*, 57, mai-juin 2009.
- ZIZEK, Slavoj, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats, 2007, 157 p.
- ZIZEK, Slavoj, *The sublime object of ideology* London, Verso, 1989, 272 p.