

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DIALECTIQUE ET TRANSCENDANCE :  
CRITIQUE FREITAGIENNE DU CONCEPT D'AUTONOMIE  
CHEZ MARCEL GAUCHET

MÉMOIRE  
PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR  
SAMUEL CHARLEBOIS

AVRIL 2024

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur, Jean-François Filion, pour ses judicieux conseils, son écoute et sa générosité envers moi. Je suis reconnaissant pour ces longues et éclairantes discussions, grâce auxquelles j'ai pu éviter les écueils d'un sujet ambitieux. Un grand merci pour toute l'autonomie qu'il m'a octroyée tout au long de mon cheminement.

Je souhaite d'ailleurs remercier mon épouse, Noémie, pour ses encouragements, sa confiance et son support sacrificiel inestimable, lesquels m'ont permis de mener à terme cette entreprise.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ .....	v
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE PREMIER	
LA CONCEPTION GAUCHETIENNE DE L'AUTONOMIE.....	6
1.1. Hétéronomie religieuse prémoderne : l'Un sacré et le refus originel du politique .....	6
1.1.1. Immanence : la dette du sens et l'altérité radicale du mythe dans les sociétés primitives.....	7
1.1.2. Transcendance : la verticalité et la réappropriation du principe instituant dans les sociétés traditionnelles .....	10
1.1.3. Rupture : l'originalité révolutionnaire de la matrice judéo-chrétienne .....	16
1.2. Autonomie politique moderne : la démocratie libérale comme régime mixte.....	23
1.2.1. Transition : le compromis théologico-politique et le dégagement des trois dimensions de l'autonomie .....	24
1.2.2. Modernité : l'institutionnalisation du conflit et la consécration du libéralisme .....	28
1.2.3. Postmodernité : le parachèvement de l'autonomie moderne et le dépassement du régime néolibéral .....	32
1.3. Défaillance théorique : libéralisme non-dialectique, anachronisme et substantialisation du politique.....	45
CHAPITRE II	
L'HÉTÉRONOMIE TECHNICO-ÉCONOMIQUE ET LE FÉTICHISME POSTMODERNE.....	53
2.1. Considérations préliminaires : médiations sociosymboliques et postmodernité capitaliste selon Michel Freitag .....	53
2.2. Les médiations occultées du capitalisme : l'instrumentalisation technico-économique du symbolique par le capital .....	57
2.2.1. La pertinence des concepts marxistes de l'aliénation et du fétichisme.....	57

2.2.2. La contradiction politique de la modernité : libération subjective concrète et domination objective abstraite .....	63
2.3. L'autonomisation de l'accélération sociale et l'hétéronomie temporelle de la postmodernité .....	67
2.4. L'illusion néolibérale d'autonomie : gouvernance, autonomie des moyens, hétéronomie des finalités .....	73
<b>CHAPITRE III</b>	
<b>LA CONCEPTION DIALECTIQUE DE L'AUTONOMIE .....</b>	<b>80</b>
3.1. Le symbolique et l'historicité du sens dans la sociologie freitagienne.....	80
3.2. La transcendance sociosymbolique et les modes de reproduction de la société.....	83
3.2.1. Le mode de reproduction culturel-symbolique : médiation langagière et fonction protopolitique du mythe dans les sociétés primitives.....	83
3.2.2. Le mode de reproduction politico-institutionnel : référence transcendantale, idéologie de légitimation et autonomie de la pratique.....	90
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>98</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>102</b>

## RÉSUMÉ

L'historien et philosophe Marcel Gauchet interprète l'histoire humaine en fonction d'un processus négatif et cumulatif de *désenchantement du monde*. À l'opposé du pessimisme de Weber, qui voit dans l'aboutissement de la logique moderne un enfermement dans la fameuse *cage d'acier* de la rationalité bureaucratique et capitaliste, Gauchet conçoit de manière optimiste le désenchantement du monde humain sous l'angle de l'accès de la société à l'*autonomie politique*. Or, une telle lecture mérite d'être critiquée d'un point de vue sociologique. Formant l'objet d'étude du présent mémoire, notre critique consistera à identifier la présence de *défaillances théoriques* inhérentes à l'ensemble de la thèse de Marcel Gauchet ; il s'agira de montrer comment celle-ci se fonde sur une conception non-dialectique, libérale et anachronique de l'autonomie. Ces lacunes se manifestent chez Gauchet dans son incapacité de reconnaître, d'une part, l'irréductibilité de la verticalité politico-institutionnelle et de l'intériorisation normative *a priori* comme condition de possibilité de l'autonomie politique, et, d'autre part, le besoin d'une critique de l'hétéronomie technico-économique propre au capitalisme avancé de la postmodernité.

Nous proposons ainsi une analyse comparative dans laquelle nous opposerons la conception gauchetienne de l'autonomie à la conception *institutionnaliste* présente dans la sociologie dialectique de Michel Freitag. Ne suivant pas l'opposition entre hétéronomie religieuse et autonomie politique, la sociologie freitagienne se fonde plutôt sur le concept de *médiation sociosymbolique* et propose une typologie des modes de reproduction formels de la société, laquelle permet de mieux saisir les espaces de subjectivité et d'autonomie prémodernes et moderne ainsi que la nécessité d'une opposition critique à l'hétéronomie capitaliste postmoderne.

Mots-clés : autonomie, médiations institutionnelles, capitalisme, aliénation, fétichisme

## INTRODUCTION

Nous proposons d'aborder dans le cadre de ce mémoire de maîtrise la question de l'*autonomie politique* sous l'angle particulier de l'émancipation moderne face à la *référence religieuse de légitimation* qui caractérise la structuration des sociétés hétéronomes, aussi dites prémodernes ou traditionnelles. Fondé sur l'idéal métaphysique de la liberté, le projet politique de la modernité inaugurale vise la production autonome et réflexive de la société sous l'égide de la Raison universelle. Rejetant l'imposition religieuse d'un devoir-être dont l'origine transcendante exclut *a priori* toute remise en cause, la société moderne choisit de ne plus s'en remettre à l'au-delà pour la justification de son ordre normatif. Elle se trouve obligée à produire d'elle-même, dans la conflictualité de l'ici-bas, les fondements sur lesquels doit s'appuyer le sanctionnement de la pratique. Surgi alors comme indéfiniment ouvert le problème de la *légitimité politique*.

Privée des assises traditionnelles et du Tiers symbolique transcendant qui garantissait la stabilité prémoderne, la structuration moderne de la société ne s'articule plus comme auparavant en fonction d'une reproduction dogmatique de l'ordre hérité du passé. Elle se manifeste plutôt sous le visage d'une autoproduction permanente et se cristallise dans la formulation d'un *projet éthico-politique* à la fois transcendantal, en tant que fondé sur la métaphysique des Lumières, mais assujéti aux transformations sociales inhérentes à la réalisation de la liberté humaine. Bref, le renversement moderne peut ainsi être conçu de manière générale à partir de cette volonté nouvelle de conquête politique de l'autonomie, laquelle devient historiquement effective à travers l'institutionnalisation de la forme politique qu'est la démocratie délibérative.

De la manière la plus générale, il est possible de résumer le problème que nous voulons poser à partir des questions suivantes. Qu'en est-il de cette autonomie politique prévue par la modernité au terme de son projet d'émancipation face aux forces hétéronomes de la transcendance religieuse? La dissolution de toute forme de référence à

l'altérité d'une transcendance religieuse nous a-t-elle permis d'accéder à une véritable structuration autonome de l'ordre normatif de la société ainsi qu'à la maîtrise de son devenir? Les démocraties contemporaines se montrent-elles en mesure de s'appropriier le pouvoir à l'aide de médiations institutionnelles, d'interpréter la société en tant que totalité et d'inscrire celle-ci dans un projet éthico-politique collectivement assumé? Sur cette question du rapport entre hétéronomie transcendante et autonomie politique, ainsi qu'aux implications de cette articulation dans le mode de structuration des différentes sociétés humaines, on retrouve chez l'historien et philosophe Marcel Gauchet ce qui est sans doute l'une des analyses sociologisantes les plus pertinentes et les plus riches ayant été élaborées au courant des cinquante dernières années<sup>1</sup>.

C'est au courant des années 1980 que Marcel Gauchet va s'intéresser à la question de la sécularisation qu'implique toute forme d'analyse sociologisante portant sur les conditions de possibilité du renversement historique advenu en Occident avec l'avènement de la modernité démocratique. Cette réflexion le conduit à produire une thèse inédite dans laquelle il réactualise le thème wébérien de la *rationalisation du monde*. Culminant en 1985 dans la publication de son ouvrage le plus important et le plus connu, Gauchet propose d'interpréter l'histoire humaine dans son ensemble en fonction

---

<sup>1</sup> Marcel Gauchet fait partie des intellectuels les plus respectés que la France a produit depuis 1968. Adhérant d'abord au spontanéisme révolutionnaire ambiant à l'époque dans le domaine des études politiques suite aux événements de Mai 68, Gauchet fait le choix de rompre avec la théorie marxiste prédominante. Se concentrant alors sur la rédaction d'articles, il publie entre 1970 et 1975 ses premiers textes, notamment dans la revue *Textures*, dont le comité de rédaction est constitué par Claude Lefort, Cornelius Castoriadis et Pierre Clastres. Avec ceux-ci et en association avec Miguel Abensour et Maurice Luciani, il fonde en 1977 la revue *Libre*, sous la bannière de laquelle sont publiés un total de huit numéros au courant des trois années suivantes. Durant cette période, par l'intermédiaire de Lefort, il rencontre dans un séminaire informel l'historien François Furet qui le fait entrer à l'EHESS et qui lui présente Pierre Nora, avec qui il fonde en 1980 la revue *Le Débat* et en devient le rédacteur en chef. En 1989, il se joint au Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron (CESPRA) affilié à l'EHESS, où il travaille aux côtés d'intellectuels tels que Pierre Manent et Pierre Rosanvallon dans la visée de refonder les études politiques, notamment en opérant un délestage de l'héritage marxiste par une réappropriation critique de la pensée libérale française du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle.

d'un processus négatif et cumulatif de *désenchantement du monde*<sup>2</sup>. À l'opposé du pessimisme de Weber<sup>3</sup> qui voit dans l'aboutissement de la logique moderne un enfermement dans la fameuse *cage d'acier* de la rationalité bureaucratique et capitaliste, l'historien-philosophe conçoit de manière optimiste le désenchantement du monde humain sous l'angle de l'accès de la société à l'*autonomie politique*. La lecture qui s'y trouve avancée se base sur une *opposition conceptuelle fondamentale entre hétéronomie et autonomie*. Dans la perspective de Gauchet, l'hétéronomie appartient au domaine de la transcendance – et, plus généralement, de la religion –, tandis que l'autonomie appartient au domaine du politique. Identifiant, d'un côté, les sociétés primitives de type mythique à l'hétéronomie totale et, de l'autre, les démocraties néolibérales à l'autonomie achevée, tout le mouvement historico-civilisationnel est interprété par lui comme une réappropriation politique progressive de l'autonomie humaine face aux forces hétéronomes de la transcendance religieuse.

Dans son livre le plus récent<sup>4</sup>, concluant une série de quatre ouvrages en prolongement direct avec sa thèse centrale et dans laquelle se trouve retracé le parcours de la modernité démocratique, Gauchet postule que les sociétés capitalistes de la postmodernité néolibérale correspondent aux premières organisations humaines ayant réussi à évacuer de manière radicale la présence de toute forme d'hétéronomie dans le mode de structuration de la société, à savoir par l'abolition définitive de la dimension transcendantale de type éthique qui a été maintenue dans la « première modernité » à travers la verticalité symbolique des médiations politico-institutionnelles. Considérant de manière positive cette abolition dans ce qu'il préfère nommer la « seconde modernité », le passage du providentialisme au néolibéralisme au courant des années 1970 signe pour l'auteur le moment où la société se trouve enfin libérée des dernières résistances

---

<sup>2</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 2017.

<sup>3</sup> Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2002.

<sup>4</sup> Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, vol. 4 : *Le nouveau monde*, Paris, Gallimard, 2017.

occultées de l'hétéronomie. Effectivement, bien que la modernité inaugurale soit le moment de renversement qui rend possible le recouvrement du domaine religieux par le domaine politique, celle-ci conçoit encore l'autonomie dans le cadre de la matrice hétéronome et en fonction du spectre de l'Un sacré, soit des reliques vouées à s'effacer. Aboutissement définitif du processus de désenchantement, l'entrée dans la postmodernité renvoie dès lors au *parachèvement de la logique moderne* ainsi qu'au moment où, pour la première fois dans l'histoire humaine, la société dispose d'une « autonomie structurelle » entièrement décantée. La *crise civilisationnelle* pouvant être interprétée à partir de la *paralyse politique* sans précédent qui caractérise les démocraties contemporaines trouve alors sa source principale dans l'incompréhension et la méconnaissance de ce mode de structuration intégralement autonome dont la décantation multimillénaire n'a atteint son aboutissement qu'il y a un demi-siècle.

À notre avis, cette lecture mérite d'être critiquée. Formant l'objet d'étude du présent mémoire, une telle critique consistera à identifier la présence de *défaillances théoriques* inhérentes à l'ensemble de la thèse de Marcel Gauchet. Il s'agira principalement de montrer comment celle-ci se fonde sur une conception non-dialectique, libérale et anachronique de l'autonomie, laquelle le conduit à négliger certains aspects éminemment problématiques refoulés tout au long de son analyse. Ce libéralisme non-dialectique se manifeste chez Gauchet dans son incapacité de reconnaître, d'une part, l'irréductibilité de la verticalité politico-institutionnelle et de l'intériorisation normative *a priori* comme condition de possibilité de l'autonomie politique, d'autre part, le besoin d'une critique de l'hétéronomie technico-économique propre au capitalisme avancé de la postmodernité. Notre critique consistera dans une analyse comparative dans laquelle nous opposerons la conception gauchetienne de l'autonomie à la conception *institutionnaliste* qui caractérise la sociologie dialectique de Michel Freitag<sup>5</sup>. Cette dernière

---

<sup>5</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*. 2<sup>e</sup> éd., vol. 2 : *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011 ; *Dialectique et société*. 2<sup>e</sup> éd., vol. 3 : *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Liber, 2013.

offre une lecture transhistorique des transformations civilisationnelles qui peut être rapprochée à maints endroits de celle proposée par Marcel Gauchet. Ne suivant pas l'opposition entre hétéronomie religieuse et autonomie politique, la sociologie freitagienne se fonde plutôt sur le concept de *médiation sociosymbolique* et propose une typologie des différents modes de reproduction formels de la société, laquelle permet de mieux saisir, d'une part, les espaces de subjectivité et d'autonomie prémodernes et moderne, d'autre part, la nécessité d'une critique de l'hétéronomie capitaliste.

Dans le premier chapitre, nous ferons l'exposition de l'œuvre de Marcel Gauchet, suivant le développement civilisationnel des sociétés prémodernes aux sociétés modernes, en continuant avec ses conclusions normatives relativement aux démocraties capitalistes postmodernes. Nous concluons de manière critique en montrant le fondement libéral du concept d'autonomie sur lequel est basé la thèse du désenchantement, ainsi que les apories qui lui sont attachées. Dans le second chapitre, nous situerons l'importance de la critique du capitalisme dans la sociologie freitagienne avant de procéder à l'élaboration d'un idéaltype de l'hétéronomie technico-économique sur le socle des concepts marxistes de l'aliénation et du fétichisme. Enfin, nous procéderons dans le troisième et dernier chapitre à une présentation de la sociologie dialectique de Michel Freitag et, plus particulièrement, sa typologie des modes de reproduction de la société afin de montrer comment la posture institutionnaliste qu'on y trouve surmonte les écueils du libéralisme gauchetien et offre un éclairage plus nuancé pour l'interprétation sociologique des espaces d'autonomie tant prémodernes que modernes.

## CHAPITRE PREMIER

### LA CONCEPTION GAUCHETIENNE DE L'AUTONOMIE

Mais partout où la connaissance rationnellement empirique a réalisé de façon systématique le désenchantement du monde et sa transformation en un mécanisme causal, apparaît définitivement la tension avec les prétentions du postulat éthique selon lequel le monde serait un cosmos ordonné par Dieu et donc serait orienté, d'une manière ou d'une autre, autour d'un *sens* éthique. [...] Mais la pensée théorique, qui a désenchanté le monde, est loin d'être seule à avoir conduit dans cette voie ; cela a été aussi le cas de l'éthique religieuse, dans sa tentative de rationaliser le monde sur le plan de l'éthique pratique.

– Max Weber, *Sociologie des religions*

#### 1.1. Hétéronomie religieuse prémoderne : l'Un sacré et le refus originel du politique

Dans son ouvrage cardinal, *Le désenchantement du monde* (1985), Marcel Gauchet avance une analyse hautement générale dans laquelle il cherche à situer et retracer le rôle de la religion dans l'histoire des civilisations. Bien qu'il ne renonce pas à théoriser le développement historique de l'humanité dans son ensemble, ce dernier prétend se garder de succomber aux « sirènes de la spéculation<sup>1</sup> » qui ont tant subjugué les philosophes de l'histoire du début de la modernité. Préférant présenter son travail comme une « histoire politique de la religion » afin d'écartier d'emblée toute critique l'accusant d'exposer à nouveaux frais une « histoire universelle » de nature téléologique, l'historien-philosophe définit plutôt son projet comme une « *anthroposociologie transcendantale*<sup>2</sup> », dont l'ambition est de combiner théorie de l'humain et théorie de la société à une réflexion philosophique surplombante portant sur la question de l'articulation entre ces deux sphères.

---

<sup>1</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>2</sup> Marcel Gauchet, *La condition historique*, Paris, Gallimard, 2008, p. 13.

Nous l'avons dit en introduction, la lecture de Gauchet se base sur une opposition conceptuelle fondamentale entre hétéronomie et autonomie, celui-ci attachant l'hétéronomie à la religion, l'autonomie au politique et interprétant tout le mouvement historique des civilisations à la lumière d'une réappropriation politique progressive de l'autonomie humaine face aux forces hétéronomes de la transcendance religieuse. Voilà donc le cœur de l'ouvrage en présence : l'histoire de la religion doit être interprétée comme un *processus de sortie hors du religieux* et l'avènement de la modernité compris comme le moment qui signe la fin de son « efficacité structurante<sup>3</sup> ».

#### 1.1.1. Immanence : la dette du sens et l'altérité radicale du mythe dans les sociétés primitives

Tout d'abord, c'est dans un article de 1977 intitulé « La dette du sens et les racines de l'État » que Marcel Gauchet pose les premiers jalons de la thèse du désenchantement. Cette dernière a pour point de départ un *choix théorique* qui consiste dans le fait de postuler une *essence politique* à l'origine de toute forme de vie humaine socialement organisée. L'auteur conceptualise cette origine à l'aide de la notion de la *dette du sens*, laquelle s'inscrit dans le cadre d'une loi générale voulant que toute société se fonde en plaçant son essence politique en dehors d'elle-même.

C'est dans l'extériorité symbolique du fondement social qu'est ainsi conçue la *religion* au sens le plus général du terme. Elle est un dispositif que la société a inventé, un « produit dont elle aurait pu se passer<sup>4</sup> », mais qu'elle a tout de même décidé d'utiliser afin d'instituer un rapport à soi médiatisé par la soumission à une altérité qui la dépossède de sa prise transformatrice sur l'organisation du monde. Rompant avec la

---

<sup>3</sup> Marcel Gauchet et Luc Ferry, *Le religieux après la religion*, Paris, Poche, 2007, p. 36.

<sup>4</sup> Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'État », *La condition politique, op. cit.*, p. 52.

conception durkheimienne<sup>5</sup>, la religion ne doit pas être comprise à partir d'une « consubstantialité du sacré et du social<sup>6</sup> » ainsi que d'une permanence fonctionnelle inscrite par nécessité ontologique dans le mode d'être social lui-même : le fondement du social ne peut être autre chose que le *pouvoir*.

Avec Pierre Clastres<sup>7</sup>, le *mythe d'origine* est pour Gauchet la religion à l'état le plus « pur » et correspond à ce moyen par lequel les sociétés primitives font le « choix » de se constituer sur un mode horizontal qui conjure le surgissement de la hiérarchie politique et des rapports de domination entre les hommes.

Le sens vient de l'autre : axiome fondamental d'extériorité qui trouve son incarnation la plus exemplaire dans la soumission à la figure du pouvoir. [...] En acceptant l'aliénation radicale de son sens [...], en se posant comme autre pour ceux qui la vivent, la société se préserve de l'homme à l'homme. Les hommes ne commandent pas aux hommes dans la mesure où tous se soumettent à la volonté des ancêtres et aux décrets des dieux. [...] L'aliénation contre la servitude, l'hétéronomie contre la différence du pouvoir : l'Un social dans les sociétés primitives passe par cette étrangeté des hommes à ce qui les fait vivre qui a nom religion<sup>8</sup>.

Le finalisme qu'on pourrait reprocher à cette interprétation n'est qu'apparence, dit Gauchet ; effectivement, c'est parce que la verticalité politique est déjà présente sous la forme d'une « virtualité structurale » qu'est rendu possible l'exercice de la « réflexivité impersonnelle » au travail dans le refus religieux à l'origine de la société : « comme si ce par quoi l'homme est advenu tel lui avait été, aussitôt, à ce point insoutenable qu'il lui aurait fallu impérativement le contenir ou le recouvrir<sup>9</sup> ». Malgré l'absence de structuration proprement politique chez les sociétés primitives, Gauchet

---

<sup>5</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 2013.

<sup>6</sup> Marcel Gauchet, *Un monde désenchanté?*, Paris, Pocket, 2007, p. 144.

<sup>7</sup> Pierre Clastres, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 2017.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 68-69.

<sup>9</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, op. cit.*, p. 50-51.

s'autorise à maintenir le postulat d'une essence politique du social en précisant que celle-ci est seulement aussitôt refoulée par la religion.

Tel qu'il l'argumente, la société n'est pas naturellement unie : elle naît au contraire en *scission*. Dès lors, la religion primitive doit être comprise de part en part comme une *institution*, en ce qu'elle renvoie à « l'institution politique d'une extériorité de la société à elle-même<sup>10</sup> », c'est-à-dire qu'elle fonde un point de vue extérieur lui permettant de s'autoappréhender indirectement.

Au principe du pouvoir, rien d'autre que cet impératif d'autoproduction symbolique du social. C'est en rejetant à distance ce lieu depuis lequel se penser en extériorité avec elle-même que la société se procure les repères capables de l'assurer dans son être. Telle est la racine dernière de la *dette du sens* consubstantielle à la vie sociale : la nécessité pour une société de se penser en dépendance de son dehors et de son autre pour se penser tout court. [...] Elle se pense en pensant qu'un autre la pense<sup>11</sup>.

Selon Gauchet, « l'assujettissement à l'Autre est le moyen de produire l'Un<sup>12</sup> ». Ce n'est qu'après avoir fait le choix d'extérioriser le politique dans la figure de l'altérité que la société a ensuite pu se représenter symboliquement comme une totalité de sens dotée d'une unité synthétique *a priori* et régie par le primat holiste du tout sur la partie. Autrement dit, *le caractère apriorique de l'unité ontologique du monde est artificiel*, car l'unité est produite *a posteriori*.

Par ailleurs, dans l'*Un sacré* des sociétés primitives, les normes auxquelles l'ordre du monde est soumis sont perçues par les sujets comme ayant été établies au moment même de la fondation du monde, dans un temps immémorial radicalement séparé du temps actuel, le *temps mythique* ; une fondation d'ailleurs présidée par des

---

<sup>10</sup> Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'État », *op. cit.*, p. 63.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 73-74.

<sup>12</sup> Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, vol. 1 : *La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2013, p. 68.

êtres d'une « nature autre<sup>13</sup> » que celle des humains. Les règles qui y ont été établies sont éternelles, elles s'appliquent à tous également et la remise en question est tabou. Religion du « passé pur » : la reproduction de la société y est faite dans la perspective d'une fidélité absolue vis-à-vis le fondement originel. L'essence du religieux réside selon Gauchet dans l'*altérité radicale du fondement social* : « coprésence à l'origine et disjonction d'avec le moment d'origine, exacte et constante conformité à ce qui a été une fois pour toutes fondé et séparation d'avec le fondement<sup>14</sup> ».

D'autre part, la dette du sens implique aussi, une *parfaite indivisibilité entre les domaines du visible et de l'invisible*, dont l'existence, bien qu'indifférenciée du point de vue des acteurs, témoigne tout de même de la présence de cette scission interne fondamentale au cœur de la société. Ce type de rapport au monde renvoie à l'*animisme*, rapport à l'intérieur duquel la pratique apparaît comme une participation non-contradictoire à un ensemble ontologique englobant où coexistent dans l'immanence le monde du tangible et le monde des esprits. La puissance invisible qui sous-tend l'ordre visible des choses a pour principe « la dispersion<sup>15</sup> » et vise à empêcher la concentration de la subjectivité à l'intérieur d'un foyer unique à l'intérieur duquel peuvent se rassembler et devenir accessibles les finalités qui régissent le mouvement cosmique.

#### 1.1.2. Transcendance : la verticalité et la réappropriation du principe instituant dans les sociétés traditionnelles

Gauchet conçoit le moment zéro du désenchantement à partir de la « naissance de l'État<sup>16</sup> », c'est-à-dire le moment où s'opère la séparation d'une sphère politique institutionnalisée dans la société. Au cœur de sa thèse, se trouve une opposition conceptuelle dure entre hétéronomie religieuse prémoderne et autonomie politique moderne. Jusqu'à

---

<sup>13</sup> Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'État », *op. cit.*, p. 58.

<sup>14</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>15</sup> Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'État », *op. cit.*, p. 81.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 65.

présent, nous n'avons fait qu'exposer le premier pôle avec les sociétés mythiques, lesquelles renvoient au type limite de la société hétéronome. C'est à partir de l'apparition de la verticalité politico-institutionnelle<sup>17</sup> que l'auteur opérationnalise l'antagonisme conceptuel sous la forme d'un *processus historicisant*, dont le mouvement est systématiquement orienté en fonction d'une « sortie de la religion ». Cette dernière a pour corrélat la décantation progressive du politique qui a d'emblée été projeté par le mythe dans la figure de l'altérité.

Bien qu'il reconnaisse que « la religion a historiquement été la condition de possibilité de l'État, le fondement de l'État est le même que celui de la religion<sup>18</sup> ». Malgré le fait que ces pôles aient, pour la quasi-totalité du développement historico-civilisationnel, coexistés à des degrés de prépondérance variables, il affirme avec fermeté que ceux-ci s'opposent par nature de telle sorte qu'il n'y a « pas d'accomplissement de l'État sans liquidation de la religion<sup>19</sup> ».

Cela dit, située autour de « 3000 avant l'ère chrétienne<sup>20</sup> », l'émergence historique d'un domaine politico-institutionnel surplombant réalise ce Gauchet qualifie de « réduction pratique de l'altérité du fondement<sup>21</sup> ». Premièrement, par la *hiérarchie*, laquelle diffuse le fondement social de haut en bas entre les hommes au lieu de s'appliquer également à chacun d'entre eux, l'adhésion à la normativité ne se fait plus de manière spontanée, mais plutôt à travers l'obéissance envers d'autres hommes placés en position d'autorité. Deuxièmement, par la présence de *rappports de domination*, faisant en sorte que la normativité n'est plus simplement reçue mais dès lors imposée par

---

<sup>17</sup> Parce qu'il place le pouvoir au fondement ultime à l'origine de la société, Gauchet récuse explicitement toute interprétation de la genèse du politique basée sur la mutation des formes de la pratique engendrée par la *révolution néolithique*. Selon lui, cette dernière « a pu survenir sans du tout systématiquement entraîner de mutation culturelle et religieuse » ; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 47-48.

<sup>18</sup> Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'État », *op. cit.*, p. 66-67.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>20</sup> Marcel Gauchet, *La révolution moderne*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>21</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 64.

le représentant du pouvoir, cette imposition implique la nouveauté d'une nécessaire légitimation de l'ordre. Troisièmement, par l'introduction d'une *logique d'expansion conquérante*, laquelle renvoie au statut du souverain en tant que représentant du fondement auprès des hommes, statut qui lui rend pensable d'entreprendre « le dessein impérial d'unification du monde<sup>22</sup> ». Incarnation humaine du principe fondateur, le souverain peut désormais voir l'unité sacrale s'étendre à l'ensemble du monde plutôt que de se limiter à l'immobilité qui est si chère à la religion.

L'aliénation hétéronome de cette dernière, d'abord *totale* et *radicale* dans le mythe primitif, commence ainsi à se relativiser avec le surgissement de la verticalité politique et est corrélative de la naissance des premières religions institutionnalisées. L'importance conceptuelle attribuée à cette verticalisation du mode de structuration de la société réside dans le fait que celle-ci « transforme la manière dont les hommes se rapportent au fondement religieux et se le figurent<sup>23</sup> ». Effectivement, cette mutation a pour effet d'induire une « *fracture dans l'être*<sup>24</sup> » qui dévoile la séparation entre le visible et l'invisible, soit la nouveauté d'un dualisme où se trouvent dorénavant distingués les domaines ontologiques de l'*ici-bas* et l'*au-delà*.

Incapable conjurer la concentration du pouvoir et la domination hiérarchique, la religion se trouve ainsi forcée au compromis. Sa nouvelle fonction consiste à assurer la médiation entre le visible et l'invisible, entre l'*ici-bas* et l'*au-delà*, et ce, afin de restituer l'Un sacré à tout prix. Autrement dit, elle devient l'instance garante chargée d'élaborer une perspective cosmologique cohérente capable de joindre l'ordre visible de la société à son fondement sacré invisible, dans le cadre d'une seule réalité unifiée synthétiquement. Malgré sa recombinaison amoindrie sous l'effet de la transcendance, la visée essentielle de la religion demeure la même : l'éternelle reproduction de l'ordre

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>23</sup> Patrice Bergeron, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, Montréal, Athéna, 2009, p. 59.

<sup>24</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, op. cit.*, p. 90.

hérité du passé et le maintien de l'unité sacrale par l'institution d'un rapport de dépendance envers la totalité.

Le schisme ontologique introduit par la verticalité politique permet de rendre concevable une *projection du contenu religieux dans la figure d'une transcendance d'origine divine*, dont le principal effet est d'engendrer une métamorphose de l'altérité du fondement social : « Le fondamental, l'originel nourricier d'où irradie le sens, ce n'est plus dans le donné avec le destin qui vous revient qu'il se livre [...]. Ce n'est plus ce qui charnellement s'atteste partout dans l'échelle humaine et cosmique des supériorités : c'est autre chose, au-delà<sup>25</sup> ». Empruntant le terme au philosophe Karl Jaspers<sup>26</sup>, Gauchet nomme « période axiale » l'étape de l'histoire de la religion située entre 800 et 200 av. J.-C., qui est caractérisée par cette « réorientation révolutionnaire, cette transmutation radicale, totale, du religieux sous le signe de la transcendance<sup>27</sup> ».

Selon Gauchet, il importe d'abandonner la caractérisation de la religion en tant qu'instrument de légitimation politique, car celle-ci occulte la réelle portée transformative opérée par la projection de l'Autre dans la transcendance, et ce, dans le fait de réduire celle-ci à un organe de reproduction de l'ordre. Effectivement, le principe divin se détache du pouvoir grâce à sa séparation d'avec l'ici-bas, ce qui rompt l'isomorphisme avec la structuration politique dont bénéficiait le mythe ; virtuellement, la foi et la loi peuvent désormais s'opposer l'une à l'autre.

Refoulée à l'extérieur du monde, la distance de l'altérité religieuse induit un déplacement de son lieu d'articulation dans l'intériorité du sujet, lequel peut ainsi jouir d'une autonomie inédite. La religion institutionnalisée, intermédiaire entre les hommes et la divinité, tente de contrôler la croyance par son objectivation doctrinale ; or, par la

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>26</sup> Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954.

<sup>27</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 83.

distance réflexive qu'elle produit entre le sujet et le contenu religieux légitimé, elle ne fait que creuser davantage le fossé qui oppose sa volonté d'invariabilité à celle du politique pour la transformation.

Le religieux, contre sa pente de toujours, contre ce qui demeure son idéal constitutif de fidélité à l'originaire et à l'immuable [...], se fait mouvement, invention, histoire. Effet pratique majeur de la transcendance comme doctrine : en exposant le système de la croyance au ressourcement et à la dissidence, elle l'excentre potentiellement et loge l'instabilité en son cœur ; elle voue la passion de la coïncident immobile à la mobilité<sup>28</sup>.

De cette manière, Gauchet conçoit une « dynamique de la transcendance » à partir d'un « double processus de *réduction de l'altérité* et de *promotion de l'intériorité*<sup>29</sup> ». Dans un premier temps, elle suscite *le saut d'un horizon temporel passéiste à un horizon présentiste*, car celle-ci effectue « une réunification de ces deux dimensions au départ disjointes : l'*originel* et l'*actuel*<sup>30</sup> ». Cette dernière culmine dans la conception de la *création*, qui combine en son sein la référence au passé originel et l'ordre actuel des choses, tout en l'attribuant à une volonté divine située à l'extérieur du monde.

Dans un deuxième temps, la projection symbolique de l'altérité religieuse dans la transcendance autorise, du point de vue du sujet, une *ouverture herméneutique*, et ce, en raison de l'abîme qui le sépare d'avec l'au-delà. D'une part, l'extériorité de la suprême volonté créatrice a pour principale conséquence d'amorcer un *renversement vers l'intériorité subjective*. Sa distance extra-mondaine fait en sorte qu'elle est désormais « à *déchiffrer* et à *interpréter*<sup>31</sup> », de telle manière que se trouve ouverte, du moins en théorie, la possibilité d'une remise en question critique. D'autre part, le retrait progressif de l'altérité religieuse hors de l'ici-bas induit un *rapport problématique à la*

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 101.

*réalité* dont l'effet est de permettre au sujet d'*appréhender le monde en fonction d'une existence objective* et indépendante de l'ordre normatif sacralisé.

Un monde voulu tel qu'il est par une suprême intelligence qui en garantit la cohérence ; un monde en même temps capable de fonctionner de lui-même en l'absence d'un dieu de tout autre ordre [...] Certitude de Dieu et mystère du monde, autonomie objective du même monde et suspension de son sens à la toute-subjectivité de Dieu : ce n'est pas seulement le partage de la raison et de la foi que l'on voit se profiler [...], c'est également derrière elle la division du sujet et de l'objet. L'objectivité du monde est la résultante extrême de la séparation de Dieu, laquelle par ailleurs libère et institue en l'homme le sujet de connaissance, en l'autonomisant par rapport à l'intelligence divine<sup>32</sup>.

Dans un troisième temps, la conséquence la plus importante introduite par la transformation verticalisante de l'altérité renvoie selon Gauchet aux « progrès de la raison en Dieu<sup>33</sup> ». Corrélatrice de l'apparition du thème de la *révélation*, la transcendance religieuse établit un rapport contradictoire en ce qui a trait à la connaissance de la volonté divine. En effet, en même temps qu'elle pose le sujet dans un rapport de subordination intégral face à « l'infinie supériorité de l'intelligence divine<sup>34</sup> », elle ouvre ce même sujet à la possibilité de penser cette intelligence par l'entendement rationnel.

Or, il s'agit d'une conception qui, malgré tout, demeure teintée par une grande modestie, soit dans l'idée d'une compréhension toujours partielle et faillible des attributs que la divinité laisse généreusement entrevoir d'elle-même aux hommes. Cette « accessibilité rationnelle » conduit en fin de compte au « dépli complet de la transcendance<sup>35</sup> », en tant qu'il est le résultat du désir des hommes de raffiner leur compréhension de la nature divine.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 109.

Selon l'auteur, « le propre profond de la religion de la transcendance, il est [...] du côté de l'effort novateur et continué pour fournir des versions toujours plus développées de la différence de Dieu et pour en déployer pleinement les conséquences<sup>36</sup> ». La boucle est dès lors bouclée : la transcendance religieuse entraîne dès son apparition une dynamique qui, dans le sens opposé à sa fonction, réduit de manière cumulative son effectivité. Engendrant une réduction de l'altérité symbolique et une promotion de l'intériorité subjective, son mouvement même participe à son évacuation hors de l'ici-bas, lequel se trouve progressivement dégagé et ouvert à la possibilité d'une reprise politique autonome par l'humanité.

Tel que le montre bien l'anthropologue Stéphane Vibert, on peut constater que la « démarche de Gauchet recèle donc un parti pris radical en faveur de l'immanence humaine, laquelle se réapproprie concrètement les formes transcendantes afin de les éclaircir réflexivement<sup>37</sup> ». Ainsi, dans le processus de désenchantement du monde, d'un côté, il y a cette idée d'une réappropriation réflexive de la transcendance dans le cadre de l'immanence humaine ; de l'autre, c'est la dynamique même de la transcendance qui entraîne son évacuation qui désacralisant ainsi le monde, car elle « porte en elle le renversement de la pensée mythique en une pensée rationnelle<sup>38</sup> ».

### 1.1.3. Rupture : l'originalité révolutionnaire de la matrice judéo-chrétienne

Dans la continuité de cette dynamique interne de la transcendance, est alors posé un troisième et dernier moment : le christianisme, considéré par Gauchet comme « la religion de la sortie de la religion ». L'appréciation de l'importance de ce dernier im-

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>37</sup> Nous le verrons à la fin du présent chapitre, il s'agira de situer l'aspect problématique de ce parti pris théorique de Gauchet, notamment en ce qui a trait à sa prolongation jusqu'au contexte de crise civilisationnelle postmoderne ; Stéphane Vibert, « Marcel Gauchet et l'éclipse du politique », dans Gilles Labelle et Daniel Tanguay (dir.), *Vers une démocratie désenchantée? Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Montréal, Fides, 2013, p. 116.

<sup>38</sup> Patrice Bergeron, *La sortie de la religion, op. cit.*, p. 64.

plique cependant de remonter jusqu'à l'apparition historique du monothéisme juif, lequel doit être compris, selon Gauchet, à la lumière de sa situation au milieu d'empires dominants, tel que Babylone, l'Égypte, et l'Assyrie. Empruntant aux religions non-juives les fondements de légitimation de l'ordre normatif étranger, le judaïsme retourne ceux-ci contre cet ordre. La naissance du monothéisme consiste ainsi en un « *réponse* au système religieux garant d'une puissance oppressive, réponse apportée *du dehors* en fonction d'une situation d'infériorité extrême et de révolte<sup>39</sup> ». Le Dieu juif invisible se manifeste ainsi dans son antagonisme vis-à-vis les autres dieux visibles des polythéismes. Si la conception de Yahvé est effectivement révolutionnaire par rapport à ceux-ci, c'est en raison du gain en universalité transcendante qui est radicalisée en elle.

Dans le même continuum interprétatif, Marcel Gauchet situe ensuite la pertinence sociohistorique du christianisme, celui-ci parvenant à dépasser à son tour le judaïsme grâce à une universalité transcendante de niveau supérieur. La jonction entre les deux religions étant située dans le renversement de l'horizon messianique juif par un nouveau messianisme chrétien à caractère plus général. À l'attente juive d'un messie politique dont la finalité est de conduire le peuple élu vers « une victoire sur les faux dieux des grandes puissances oppressives », se substitue un horizon chrétien orienté vers la finalité plus abstraite d'une « victoire religieuse sur les puissances terrestres<sup>40</sup> ».

Gauchet interprète un tel renversement de signification à partir de « l'événement christique », c'est-à-dire l'événement historique de la vie de Jésus – autant sa personne que son message –, événement qu'il qualifie comme étant celui de l'avènement d'un « *messie à l'envers*<sup>41</sup> ». Selon lui, c'est à partir de moment que se trouve formulée une réponse inédite visant à surmonter un contexte sociohistorique marqué par une double contradiction interne. D'une part, le message chrétien consiste en une réponse à « la

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>40</sup> Marcel Gauchet, « L'invention monothéiste », *La condition historique, op. cit.*, p. 127.

<sup>41</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde, op. cit.*, p. 232.

contradiction immanente au dieu de l'Alliance, Dieu universel qui ne connaît qu'un peuple particulier<sup>42</sup> » ; d'autre part, l'évangile chrétien consiste en une réponse à la contradiction inhérente à l'espoir d'un salut-délivrance dans ici-bas qui se confronte à une domination sociopolitique d'apparence implacable, à savoir la puissance de l'empire romain. Ainsi, c'est en inversant la figure du messie politique du judaïsme que la personne historique de Jésus-Christ parvient à réaliser un nouvel élargissement de la transcendance. À l'opposé du dominant politique situé au sommet de la hiérarchie mondaine, le Christ est en bas, humble serviteur assujetti aux puissances terrestres : en tant que fils de l'homme, il ne marche pas vers une victoire contre celles-ci, mais vers la défaite et vers la mort. Toutefois, il est simultanément élevé au-dessus de toutes choses ici-bas qui lui sont soumises : il est le fils de Dieu, sa mort ici-bas atteste de la victoire éminemment supérieure d'un salut trouvé dans la perspective d'une réunion finale avec Dieu le Père dans la perfection de son royaume au-delà.

Selon Marcel Gauchet, la croyance en l'*Incarnation christique* achève la fracture de l'être introduite trois mille ans auparavant avec l'émergence de la verticalité politico-institutionnelle. Autrement dit, elle rompt de manière définitive le lien qui rattache les domaines ontologiques du visible et de l'invisible, de l'ici-bas et de l'au-delà<sup>43</sup>. Elle dissout ce point de rencontre que la transcendance religieuse avait jusqu'à présent toujours chercher à instituer. En effet, alors que le dépassement judaïque des dieux visibles des polythéismes s'est effectué par l'abstraction de l'universalité divine de Yahvé dans l'invisible, à l'inverse, le dépassement chrétien du judaïsme a été réalisé à travers la concrétisation de l'universalité invisible du Père dans la figure visible du Fils, laquelle pose de manière irrévocable l'infinie extériorité qui oppose la cité terrestre et la cité

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>43</sup> Sur la question du dualisme ontologique chrétien, on peut penser à l'opposition théologique entre cité terrestre et cité céleste développée par saint Augustin ; voir Augustin, *La Cité de Dieu*. Livres I à X, Paris, Seuil, 1975.

céleste. Il y a là un retournement complet dans la signification du mouvement de particularisation de l'universel : établissant auparavant le lien qui rattache l'ici-bas à l'au-delà, il exhibe désormais l'étrangeté principielle entre ces sphères.

L'incarnation de l'invisible était le moyen par excellence de marquer la continuité de la hiérarchie terrestre avec l'ordre céleste ; elle devient ici le signifiant même de leur mutuelle extériorité. [...] Au lieu d'attester de la proximité substantielle de l'autre, elle se met à désigner sa distance infinie ; au lieu d'identifier le corps collectif à son fondement de l'au-delà, elle fait ressortir la différence abyssale qui les sépare<sup>44</sup>.

Cependant, l'Un sacré perdure malgré la séparation des ordres de l'être : le dualisme ontologique y est seulement recomposé sous la forme d'une totalité bicéphale constituée de deux domaines ne coïncidant plus entre eux. L'unité sacrée du monde se trouve dès lors maintenue dans les *perspectives eschatologiques*. Premier élément qui confère au christianisme le rôle de point de pivot vers la modernité, l'attente de la deuxième venue du Christ et de la « proche fin des temps<sup>45</sup> » amorce, selon Gauchet, le passage à un *horizon temporel orienté vers le futur*.

Toutefois, celui-ci ne réussit pas à véritablement pencher entièrement du côté futuriste et reste en fin de compte dans un horizon de présent, car la projection d'une justice divine absolue à venir porte à l'attente et à l'acceptation de l'injustice présente dans l'ici-bas plutôt que de nourrir un désir de transformation normative autonome. Ce n'est qu'au moment de la réunion finale des saints dans le royaume de Dieu qu'est pensable une conjonction entre les deux pôles ontologiques. Ainsi, cette rupture achevée introduit chez le chrétien un rapport problématique à la réalité, sa pratique étant encadrée dans l'ambiguïté contradictoire d'une perspective qui appelle autant dévotion envers l'au-delà qu'obligation envers l'ici-bas.

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 232-233.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 236-237.

Là réside proprement l'essentielle originalité de la relation au monde établie par le christianisme : dans cette ambiguïté principielle, réfraction directe de la conjonction des deux natures en Christ, et faisant du chrétien un être indéfiniment écartelé entre devoir d'appartenance et devoir de distance, entre alliance avec le monde et étrangeté au monde. [...] L'indépendance de l'individu hors-le-monde compose nécessairement avec l'obéissance à la loi du monde<sup>46</sup>.

Le trait distinctif de la croyance en la *double nature du Christ* est de mener la dynamique de la transcendance à son comble. D'une part, la concentration de l'altérité dans l'au-delà continue d'accentuer l'apparence d'*indépendance de l'ici-bas*.

Dieu prenant une forme humaine, c'est Dieu se découvrant tout autre [...]. Mais c'est du même coup la sphère terrestre acquérant consistance autonome, devenant ontologiquement complète par elle-même, à sa façon – prenant en tout cas assez de dignité, si inférieure que doive rester sa réalité spéciale, pour que le Verbe s'y fasse chair<sup>47</sup>.

D'autre part, la particularisation de l'universel invisible dans la matrice chrétienne opère de manière définitive *le passage de l'extériorisation à l'intériorisation de la transcendance*. En effet, grâce au sacrifice du Fils, les croyants peuvent entrer en relation avec le Père par la médiation du Saint-Esprit qu'ils reçoivent en eux, de telle sorte que ceux-ci ne sont pas seulement ouverts à la possibilité, mais conduits à l'obligation d'interpréter pour eux-mêmes le lien entre le visible et invisible, la transcendance divine étant désormais accessible via leur propre subjectivité.

Autrement dit, la parfaite médiation entre l'universel et le particulier symbolisée dans la personne de Jésus achève l'intériorisation de la transcendance en le fait qu'elle interdit par principe toute forme de médiation institutionnalisée du rapport à Dieu. La conséquence principale de l'abolition de la médiation religieuse est d'autonomiser le chrétien, à la fois devant Dieu et l'ordre normatif de la société. C'est avec la mission

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 152-153.

de l'apôtre Paul que la conception chrétienne de Dieu parvient effectivement à surmonter la contradiction judaïque, soit par sa prédication d'une Alliance étendue jusqu'au salut des *gentils*<sup>48</sup>. Une telle avancée de la l'autonomie individuelle renvoie ultimement à la substance même du processus de désenchantement, comprise par Gauchet comme « métabolisation de la fonction religieuse<sup>49</sup> » :

C'est seulement au travers de ce remaniement d'ensemble qui a délivré l'individu de toute obligation d'appartenance en transférant la totalité de la dimension collective dans la sphère de l'État que *l'homme intérieurement autonome est devenu un être globalement maître de lui-même*. [...] Ainsi, l'histoire du principe d'individualité se confond-elle avec le procès d'expression de la transcendance<sup>50</sup>.

L'auteur situe ainsi l'originalité révolutionnaire du christianisme dans le fait de radicaliser l'*ouverture herméneutique* opérée avec l'apparition de la transcendance. Dans cette perspective, les implications de la croyance en l'Incarnation vont « de pair avec le déploiement de l'Église comme institution herméneutique<sup>51</sup> ». Effectivement, l'Église catholique romaine est conçue par lui comme étant la tentative ultime de la religion pour conserver sa fonction médiatrice. Elle est l'institution qui s'arrogue le monopole herméneutique et qui impose une *doxa* rigoureuse en redoublant d'ardeur pour assurer l'uniformité du croire. Or, si la normativité du catholicisme était si contraignante, c'est parce que *le sens ne peut plus être donné de l'extérieur*.

---

<sup>48</sup> « Le Juif, ce n'est pas celui qui en a l'apparence, et la circoncision, ce n'est pas celle qui est visible dans le corps. Mais le Juif, c'est celui qui l'est intérieurement, et la circoncision, c'est celle du cœur, accomplie par l'Esprit et non par la loi écrite » – Romains 2:28-29 (SG21)

<sup>49</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 319.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>51</sup> Marcel Gauchet, « Les énigmes de l'histoire chrétienne », *La condition historique*, *op. cit.*, p. 137.

Ce que le Christ a dévoilé, c'est l'abîme entre l'humain et le divin, la volonté de Dieu [...]. Le propos de l'Incarnation, en d'autres termes, c'est d'ouvrir une béance herméneutique impossible à refermer. Et le propre de l'Église, c'est de s'installer au cœur de cet irrémédiable écart entre le message et la source, pour à la fois en matérialiser l'incontournable évidence et la combler. [...] La volonté pastorale de s'assurer jusque de l'intérieur des âmes et du mouvement des cœurs est à la mesure de l'incertitude dernière quant au fondement de l'au-delà<sup>52</sup>.

En fin de compte, c'est la prétention même du catholicisme à l'exclusivité du commerce avec Dieu qui expose l'imposture de sa médiation. D'un côté, dans sa tentative désespérée d'unifier le croire qu'elle objective théologiquement, c'est l'esprit d'adhésion non problématique de la dette du sens qu'elle participe à évacuer. Elle est ainsi « la grande introductrice à l'exigence de comprendre au-delà de l'immémoriale obligation de croire<sup>53</sup> ». De l'autre côté, animée par la volonté de soumettre politiquement la cité terrestre à la cité céleste, l'Église produit le résultat inverse en libérant l'ici-bas.

La volonté de tout assujettir à l'au-delà dévoile dans son acte même l'indépendance irréductible de l'ici-bas ; c'est elle-même qui creuse la place et légitime son contraire [...] La volonté d'établir la Cité de Dieu et de mettre le bras séculier au service de la communauté-monde des fidèles et de sa tête spirituelle est vouée à buter sur les prétentions concurrentes d'une Cité des hommes excipant de la sacralité propre de son ordre naturel et portant résorption de l'Église en tant que société<sup>54</sup>.

En définitive, c'est la Réforme protestante qui parvient à dégager pour de bon le potentiel d'autonomie nié depuis l'événement christique par l'Église catholique romaine : d'une part, une autonomie subjective du point de vue de l'acteur individuel ; d'autre part, une autonomie objective du point de vue de l'organisation du monde. S'ajoutant au pivot temporel introduit par l'eschatologie chrétienne, le rejet de toute forme de

---

<sup>52</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 265.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 301-302.

médiation institutionnelle du rapport à Dieu que condense la notion du *libre examen* pose la réformation protestante comme « inauguration des Temps modernes<sup>55</sup> ».

Voilà donc ce qui fait pour Gauchet du christianisme la *religion de la sortie de la religion*. Cette dernière est l'aboutissement terminal de la dynamique de la transcendance traditionnelle elle-même enracinée dans l'immanence mythique. Elle était essentiellement passéiste, elle s'ouvre vers le futur ; elle était radicalement extériorisée et dogmatique, elle tend vers l'intériorisation réflexive ; elle faisait apparaître l'ordre normatif dans son entière dépendance face au principe instituant invisible, elle fait apparaître celui-ci dans son indépendance objective ; elle était fondamentalement hétéronome, elle rend possible une structuration politique autonome de l'ici-bas.

#### 1.2. Autonomie politique moderne : la démocratie libérale comme régime mixte

Considérant ce qui a été précédemment exposé, la thèse de Marcel Gauchet est à l'effet que, non pas en rupture immédiate avec l'hétéronomie religieuse, l'autonomie politique de la modernité se comprend dans un rapport de continuité avec le désenchantement du monde. Dès lors, la modernité apparaît comme un approfondissement du « processus de réincorporation de la transcendance instituante<sup>56</sup> ». Pour Gauchet, la réappropriation des formes sociales transcendantes dans le cadre de l'immanence conduit à une recomposition du principe fondateur sous une forme intériorisée.

---

<sup>55</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 313.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 324.

L'*autre*, toujours, au cœur de ces nécessités constituantes. Non plus la soumission à l'autre que l'homme, mais la découverte de l'homme comme autre à la fois pour lui-même et pour ce qui n'est pas lui. Réduction de l'altérité, ce n'est pas élimination de la dimension de l'autre au profit d'un on ne sait quel règne de la présence pure, c'est le transfert de l'autre dans l'immanence. [...] Déliés de toute dette envers le dehors, ramenés dans le cercle de l'identité et projetés face à nous-mêmes, c'est l'autre en nous-mêmes qui s'avère organisateur, [...] la résorption moderne de l'altérité religieuse se peut comprendre en son ensemble comme une réarticulation de l'expérience tant singulière que collective dans l'ordre de l'autre – d'un autre sans extériorité ni sacralité, que nous ne devons qu'à nous-mêmes, qui est nous-mêmes<sup>57</sup>.

L'auteur postule dans les mêmes pages que ce qui est à l'œuvre dans cette réorganisation renvoie en fin de compte à la « très énigmatique capacité de division d'avec soi comme d'avec le non-soi ». S'abstenant de décrire ce qui distingue conceptuellement ce « dispositif anthropogène », il identifie en lui le soubassement élémentaire de toute son « anthroposociologie transcendante ». Cette considération préliminaire étant faite, voyons maintenant comment Gauchet conçoit ce passage de la transcendance à l'immanence dans la modernité inaugurale.

### 1.2.1. Transition : le compromis théologico-politique et le dégagement des trois dimensions de l'autonomie

Gauchet conçoit la transition de la religion à la modernité en fonction de trois moments historiques où se trouve dégagées les dimensions de l'autonomie moderne : le *politique*, le *droit* et l'*histoire*. Tout d'abord, la première phase de la sortie de la religion, décrite sous le vocable de « théologico-politique », est située entre 1500 et 1650 et s'inscrit dans le cadre conflictuel des guerres de religions déchirant l'Europe. L'appel de la paix induit une transformation du politique, ce dernier étant érigé au-dessus des religions dans le but de pacifier les rapports. L'*État absolu de droit divin* intervient

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 325-326.

ainsi en réponse aux affrontements sanglants et son effet d'exposer le politique pour ce qu'il est, celui-ci « cessant d'être un relais du religieux<sup>58</sup> ».

C'est la précarité inhérente de la légitimité politique transcendante de droit divin qui conduit selon Gauchet vers la seconde phase « théologico-juridique » de la sortie de la religion. Entre 1650 et 1800, cette période se distingue par la volonté de théoriser une légitimité politique strictement immanente à l'ici-bas. Cette dernière se déployant en trois temps, elle débute avec un moment d'absolutisme contractuel chez Hobbes<sup>59</sup> dans le *Léviathan* (1651) ; elle se poursuit avec un moment libéral chez Locke<sup>60</sup> dans le *Traité du gouvernement civil* (1690) ; et elle se termine avec un moment démocratique qui est celui dans le *Contrat social* (1762) de Rousseau<sup>61</sup>. En somme, cette deuxième période se caractérise par le passage du droit divin au *droit naturel moderne*, lequel rapatrie le fondement transcendant de la légitimité politique et l'enracine dans l'immanence à l'aide d'une conception de l'unité qui n'est plus pensée comme donnée *a priori*, mais comme produite par les hommes *a posteriori*.

De cette manière, l'auteur avance que se trouve enclenchée une séparation de l'ordre social. La légitimité immanente du droit moderne implique la division entre, d'un côté, la sphère des intérêts privés et, de l'autre, celle de la vie publique. Autrement dit, elle fait apparaître la distinction principielle entre la *société civile* et l'*État*, bien que son objectivation réelle ne vienne plus tard dans l'histoire. Effectivement, il se trouve que le droit naturel produit la nouveauté d'une « bipartition du collectif<sup>62</sup> », structuration fondamentale de la société moderne. La société civile se trouve ainsi autonomisée vis-à-vis de l'État, autonomie qui rend pensable quelque chose comme *la politique*, soit le « domaine de la délibération collective autour de la désignation et du

---

<sup>58</sup> Marcel Gauchet, *La révolution moderne, op. cit.*, p. 82.

<sup>59</sup> Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2017.

<sup>60</sup> John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984.

<sup>61</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2012.

<sup>62</sup> Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 2018, p. 53.

contrôle des gouvernants, compte tenu des changements survenus et à produire dans la société<sup>63</sup> ». Cette explicitation est inédite, car, dans les sociétés traditionnelles, *la politique* est toujours recouverte par *le politique* sous l'action de l'Un sacré religieux, qui place l'ordre hiérarchique hors de la remise en question par défaut.

Par ailleurs, la troisième période de la sortie de la religion est une conséquence qui découle de la mutation « théologico-juridique », à savoir l'institution d'un *horizon temporel orienté vers l'avenir*. Il s'agit de la *découverte de l'histoire*, autrement dit « l'avènement de la conscience historique, c'est-à-dire la conscience du caractère *producteur* du devenir<sup>64</sup> ». Gauchet situe cette découverte au tournant de 1800. Elle remonte toutefois à cinquante ans plus tôt dans l'apparition du thème du *progrès*. Alors qu'elle sort tout juste de l'hétéronomie religieuse, la société conçoit la concrétisation de son potentiel d'autonomie dans la perspective d'une marche vers l'avant. La découverte de l'histoire revient à l'Allemagne. Elle s'inscrit, selon l'auteur, dans la critique de l'abstraction révolutionnaire et donne lieu à une interprétation conservatrice de l'historicité : « L'Allemagne se découvre une mission : il lui revient de penser les conditions et de réaliser effectivement, grâce à l'alliance de la religion et de la raison, ce que les Français ont tragiquement échoué à concrétiser<sup>65</sup> ».

C'est à Hegel que l'historien attribue le fait d'avoir théorisé pour la première fois un concept d'*historicité* dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807). Pour lui, ce que réalise la philosophie hégélienne, c'est une réhabilitation de la religion et du primat holiste de la dette du sens, et ce, à l'aide d'une conception du devenir où l'idée de la *réconciliation* se substitue à celle de la *rupture* révolutionnaire. Cette dernière réconciliation prenant son sens dans la perspective d'une historicité dont le mouvement passe

---

<sup>63</sup> Marcel Gauchet, « Croyances religieuses, croyances politiques », *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2015, p. 96.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>65</sup> Marcel Gauchet, « La sortie de la religion : de l'absolutisme aux idéologies », *La condition historique*, *op. cit.*, p. 315.

par un effort de synthèse dialectique toujours reconduit. De tout temps, la pratique du sujet particulier se trouve englobée dans l'horizon de finalités universelles qui sous-tendent son existence, sa liberté individuelle ne prenant son sens que dans l'appartenance au tout, soit par l'adhésion volontaire à la normativité instituée dans l'État, cet universel concret qui transfigure la conscience divine dans l'ici-bas.

En un mot, pour Gauchet, la pensée hégélienne « relégitime l'ancien à l'intérieur du moderne, elle fournit une justification de l'ordre hétéronome dans les termes de l'autonomie<sup>66</sup> ». En dépeignant explicitement Hegel comme un philosophe de la Restauration, l'historien-philosophe interprète les *Principes de la philosophie du droit* (1820) comme étant l'apogée philosophique de la volonté conservatrice de synthèse entre la liberté moderne et l'ordre traditionnel. L'idée d'un tel dépassement de la tradition et de la modernité renvoyant en fin de compte selon lui à l'influence mystificatrice persistante de l'Un religieux ainsi qu'à une tentative désespérée de le réinvestir dans la modernité.

Bref, nous avons pu voir comment les moments du compromis théologico-politique de la modernité consiste dans le dégagement successif des trois dimensions de l'autonomie, le politique, le droit et l'histoire. Pour Gauchet, la révolution moderne porte en germe le « renversement libéral » qu'il conçoit de manière strictement positive comme « l'entrée de la liberté dans l'organisation de l'établissement humain sous l'effet de l'orientation historique<sup>67</sup> ». Point de bascule vers « l'histoire sans transcendance<sup>68</sup> », l'autonomie moderne se trouve articulée dans la forme politique qu'est la démocratie libérale comprise comme « régime mixte ».

---

<sup>66</sup> Marcel Gauchet, *La révolution moderne*, op. cit., p. 176.

<sup>67</sup> Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, vol. 2 : *La crise du libéralisme 1880-1914*, Paris, Gallimard, 2014, p. 9.

<sup>68</sup> Marcel Gauchet, « Fin de la religion? », *La démocratie contre elle-même*, op. cit., p. 64.

### 1.2.2. Modernité : l'institutionnalisation du conflit et la consécration du libéralisme

Tâchons maintenant d'exposer de manière générale ce qui, selon Gauchet, caractérise ce régime démocratique en tant que forme politique proprement moderne. En reprenant les notions de Claude Lefort, l'historien conçoit « l'institutionnalisation du conflit<sup>69</sup> » comme étant le cœur constitutif de la modernité démocratique. Avec le pouvoir qui est désormais situé dans un « lieu vide », la conflictualité intrinsèque de la société civile permet de rendre pensable *la* politique en tant que principe d'engendrement de la structure institutionnelle démocratie, soit *le* politique<sup>70</sup>. *La méésentente*<sup>71</sup> conflictuelle, ne pouvant jamais être résolue, assure d'ailleurs une légitimation politique par la représentativité<sup>72</sup> strictement immanente à la division<sup>73</sup> continue qui a lieu dans la société civile.

Autoproduction permanente, l'autonomie politique moderne se cristallise dans la formulation d'un *projet éthico-politique* orienté vers l'avenir. Un tel projet, bien que fragile parce que perpétuellement assujéti aux transformations sociales et à la remise en question, garantit un socle de sens où peuvent être puisés les fondements normatifs en fonction desquels il est possible de déterminer le sanctionnement de la pratique. De plus, la séparation juridique de la société civile et de l'État par la distinction du privé et du public fait en sorte que le conflit est en mesure d'opérer une objectivation des sujets concrets dans la figure d'un sujet politique abstrait. Ce dernier se caractérise par une « *réflexivité collective inconsciente d'elle-même*<sup>74</sup> », à savoir une synthèse générale des volontés particulière qui fonde un horizon civilisationnel principiellement ouvert.

---

<sup>69</sup> Claude Lefort, « La question de la démocratie », *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 2001, p. 28-32.

<sup>70</sup> Claude Lefort, « Permanence du théologico-politique ? », *op. cit.*, p. 279.

<sup>71</sup> Jacques Rancière, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

<sup>72</sup> Pierre Rosanvallon, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2010.

<sup>73</sup> Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.

<sup>74</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 378.

Autrement dit, l'institutionnalisation du conflit renvoie à un *processus délibératif infini*<sup>75</sup> qui interdit *a priori* toute idée de réunion finale des consciences particulières dans une conscience absolue.

Par ailleurs, Marcel Gauchet conçoit le régime démocratique moderne en fonction de l'accomplissement de ce qu'il nomme le « *fait libéral*<sup>76</sup> ». D'une part, ce « libéralisme élémentaire » implique *la primauté de l'autonomie de la société civile dans son rapport à l'État*. En effet, en s'élevant « au rang de totalité englobante », celle-ci s'émancipe de l'État et l'asservit « comme son instrument représentatif<sup>77</sup> ». Inversement, ce dernier se trouve au contraire délégitimé dans sa fonction de médiation politico-institutionnelle, et ce, en raison de l'hétéronomie qu'il secrète étant donné sa verticalité transcendante.

D'autre part, l'objectivation du fait libéral dans la modernité démocratique implique une « dissociation du social et de l'économique ». Pour le dire avec Polanyi, le *désencastrement*<sup>78</sup> du système de production capitaliste est pour Gauchet une nécessité qui permet au domaine économique de devenir un « moyen de l'autonomie », celui-ci faisant signe vers « la ressaisie de soi promise du futur ». Non pas une nouvelle hétéronomie technico-économique se substituant à l'hétéronomie religieuse, la dépendance vis-à-vis l'économie est malgré tout incorporée dans l'autonomie en raison du fait qu'elle lui permet de réaliser sa transformation matérielle :

---

<sup>75</sup> C'est dans cette perspective que Gauchet fustige le mouvement des droits de l'homme dont l'abstraction escamote, selon lui, cette dimension de délibération conflictuelle fondamentale du politique ; Marcel Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », *La démocratie contre elle-même*, *op. cit.*, p. 1-26.

<sup>76</sup> Marcel Gauchet, *La condition politique*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>77</sup> Marcel Gauchet, *La révolution moderne*, *op. cit.*, p. 204.

<sup>78</sup> Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 2017.

Un domaine qui va dès lors constituer à la fois le moteur de son dynamisme, dont elle ne peut se passer, et le tyran interne qu'elle n'aura de cesse de chercher à maîtriser. Pour se changer, elle se voue à un malin génie qui la change malgré elle, qui la violente, qui lui impose sa loi au point de la déposséder de son gouvernement d'elle-même. D'où le sentiment d'une insupportable aliénation [...]. Il n'y a pas d'autre choix, s'agissant de l'invention de soi, que de passer par le déchainement de ces forces anonymes et automatiques<sup>79</sup>.

La séparation de l'économie et de la société résulte de la mise en rapport de trois dimensions distinctes. Premièrement, la dimension de l'*individu* qui est dégagée avec l'autonomisation de la société civile. Deuxièmement, la dimension de l'*industrie*, qui institue un nouveau rapport productiviste et non-médiatisé à la nature : « un rapport direct à la nature [...] un rapport immédiat avec les choses, entendons un rapport dégagé des rapports sociaux où il s'inscrivait<sup>80</sup> ». Troisièmement, la dimension du *marché* qui renvoie à la médiation contractuelle des rapports sociaux en fonction du calcul instrumental de l'intérêt individuel par le médium universel de la monnaie. Le marché apparaît ainsi selon Gauchet comme *la face inverse irréductible du politique* :

Le domaine de la politique est le domaine de la volonté. [...] Le domaine marchand est le domaine de la régulation spontanée. [...] Le domaine de la politique est idéalement le domaine où chaque citoyen est appelé à se dépouiller de lui-même pour s'identifier au point de vue de l'ensemble et prendre en charge la gestion de la chose collective. Le domaine marchand est idéalement le domaine où chaque personne privée est requise de ne penser qu'à elle-même, l'efficacité globale devant résulter de la poursuite de leur intérêt bien entendu par les individus. [...] L'un ne va pas sans l'autre, et il est vain de vouloir dissoudre l'un dans l'autre ou d'éliminer l'un au profit de l'autre<sup>81</sup>.

Enfin, l'effectivité du fait libéral réalisée dans la démocratie moderne opère le passage de l'ère de la croyance religieuse à celle de l'*idéologie*. Conséquence découlant de l'orientation historique futuriste, elle consiste à produire un « discours de la société sur elle-même chargé tout à la fois d'expliquer son histoire, de justifier les choix appelés

---

<sup>79</sup> Marcel Gauchet, *La révolution moderne, op. cit.*, p. 223-224.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 234.

par son travail politique sur elle-même et de fournir une définition de l'avenir<sup>82</sup> ». Cette transition de la croyance à l'idéologie renvoie à la réduction progressive de la subjectivation politique médiatisée par la dette du sens. Cependant, l'idéologie n'apparaît pas d'emblée comme rupture marquée, elle se coule au contraire dans le moule de la croyance religieuse. En effet, elle prend d'abord la forme de « croyances politiques » et de « religions séculières », soit des discours séculiers qui formalisent le questionnement relatif à la manière de « produire l'Un collectif que produisait la religion par d'autres voies que la religion<sup>83</sup> ».

Dans cette perspective, Gauchet conçoit l'horizon idéologique futuriste de la modernité inaugurale en fonction d'une mystification face aux « idoles libérales » que sont le Progrès, la Science et le Peuple. Effectivement, le culte de ces divinités séculières est ce qui caractérise les projets d'émancipation propres à ce qu'il distingue comme étant la « première modernité ». Selon lui, les projets d'autonomie des premiers modernes sont manifestes de la résurgence de « l'économie de l'Un sacré<sup>84</sup> », d'une persistance sous-terrainne de la structuration hétéronome qui, « impulsée par la dynamique du conflit<sup>85</sup> » démocratique, en vient se poser dans le futur comme une « norme virtuelle » appelant une réalisation téléologique.

C'est probablement chez le philosophe allemand Karl Löwith que l'on retrouve l'une des analyses les plus intéressantes de cette recombinaison idéologique issue de la transcendantalisation de l'autonomie dans le devenir. En guise d'exemple, Löwith montre comment le matérialisme athée de Marx reprend implicitement, dans l'idée du triomphe du communisme, un présupposé théologique enraciné dans la perspective du

---

<sup>82</sup> Marcel Gauchet, « Croyances religieuses, croyances politiques », *op. cit.*, p. 96.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>84</sup> Marcel Gauchet, *La révolution moderne*, *op. cit.*, p. 245.

<sup>85</sup> Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, vol. 3 : *À l'épreuve des totalitarismes : 1914-1974*, Paris, Gallimard, 2017, p. 68-69.

messianisme judéo-chrétien ainsi que dans la projection eschatologique de l'établissement du « règne terrestre de Dieu », à savoir le *millénium* :

Marx voit dans le prolétariat l'instrument qui permettra à l'histoire du monde d'atteindre le but eschatologique de toute histoire grâce à une révolution mondiale. Le prolétariat est le peuple élu du matérialisme historique, pour la raison précise qu'il est exclu des privilèges de la société dominante. [...] [U]n règne de Dieu sans Dieu, tel est le but final du messianisme historique de Marx<sup>86</sup>.

Selon Gauchet, cette nostalgie de l'unité traditionnelle distingue les premières formulations idéologiques à l'ère de la découverte de l'historicité. En schématisant à l'excès, on peut dire qu'elle permet de comprendre, d'une part, les religions séculières qui émergent des tentatives théoriques inquiètes de l'avenir visant à conserver la fonction transcendante d'institution symbolique du social sous une forme laïcisée, tel que par exemple chez Durkheim avec la sacralisation de la personne qu'il propose avec la « religion de l'individu<sup>87</sup> ». D'autre part, elle permet de comprendre les totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle comme des « anti-religions religieuses<sup>88</sup> » émergeant des contradictions de l'articulation des trois dimensions de l'autonomie moderne sous l'influence de l'Un.

### 1.2.3. Postmodernité : le parachèvement de l'autonomie moderne et le dépassement du régime néolibéral

Dans le même ordre d'idées, c'est pour Gauchet avec l'avènement du néolibéralisme au courant des années 1970 que s'est finalement dissout ce dispositif hérité des sociétés traditionnelles où se sont coulés les mirages totalisants pour lesquels la modernité inaugurale n'a pas été en mesure résister. L'*effacement complet de l'Un sacré* rend compte de la transition vers ce qu'on a cherché à conceptualiser, entre autres, sous les termes

---

<sup>86</sup> Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, p. 61 et 67.

<sup>87</sup> Émile Durkheim, *La science sociale de l'action*, Paris, PUF, 2010, p. 267-270.

<sup>88</sup> Marcel Gauchet, *À l'épreuve des totalitarismes*, op. cit., p. 148.

de « postmodernité<sup>89</sup> », « modernité radicale<sup>90</sup> », « modernité liquide<sup>91</sup> » et « hypermodernité<sup>92</sup> ». L'auteur préfère, pour sa part, parler de *seconde modernité*<sup>93</sup>, et ce, dans le but d'insister sur l'aspect de continuité qui relie le contexte sociohistorique néolibéral à la *première modernité*, laquelle se distingue par la présence de deux discours éthiques, soit le libéralisme classique et le providentialisme étatique. Ce qui sépare ces derniers discours du néolibéralisme renvoie à une méprise en ce qui a trait à la nature de l'autonomie visée dans leurs projets éthico-politiques :

L'autonomie était pensée, en fait, sur la base de l'hétéronomie. Tout en combattant ses rouages effectuant, elle lui empruntait la forme d'ensemble à l'intérieur de laquelle loger son projet. La visée constitutive d'une conjonction entre savoir de soi et pouvoir sur soi reposait sur la présupposition de l'unité hétéronome ; elle était mue par l'illusion, tout aussi constitutive, d'atteindre une unité supérieure par des moyens contraires<sup>94</sup>.

Ainsi, la seconde modernité doit être comprise selon Gauchet dans l'idée d'un *parachèvement de la logique moderne*. Autrement dit, il s'agit du dégagement final de l'autonomie politique, soit le moment où son processus de décantation multimillénaire arrive finalement à son terme. Loin d'une quelconque « fin de l'histoire », il s'agit en fait du *début de l'histoire strictement moderne*, dont la consécration définitive résulte de la réincorporation des dernières résistances occultées de la transcendance instituante dans le cadre de l'immanence humaine. En ce sens, la postmodernité peut donc être interprétée comme une *radicalisation du rejet moderne de la transcendance hétéronome* car celle-ci abolit définitivement toute forme de compromis politico-religieux.

---

<sup>89</sup> Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 2016.

<sup>90</sup> Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.

<sup>91</sup> Zygmunt Bauman, *Modernité et holocauste*, Paris, La Fabrique, 2002.

<sup>92</sup> Gilles Lipovetsky et Sébastien Charles, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.

<sup>93</sup> Pour le reste du présent chapitre, nous utiliserons les termes « postmodernité » et « seconde modernité » sans distinction pour décrire le contexte sociohistorique capitaliste néolibéral.

<sup>94</sup> Marcel Gauchet, *Le nouveau monde*, *op. cit.*, p. 637.

L'effacement des derniers vestiges de l'hétéronomie ne se conçoit pas sans un approfondissement concomitant de l'autonomie. [...] Rien comme une « fin de l'histoire », bien au contraire, mais au moins un parachèvement de la gestation des éléments de la modernité dont l'effet déconcertant est de les arracher à la physionomie sous laquelle nous les avons vu naître et grandir. [...] Ce qui nous emporte, en réalité, c'est une radicalisation de la modernité – une radicalisation structurelle qui [...] [concerne] l'expression vectorielle de l'autonomie dans ses différents registres<sup>95</sup>.

Dès lors, la *crise civilisationnelle postmoderne* que d'aucuns interprètent à la lumière d'une rupture est récusée avec force par Gauchet, qui qualifie cette lecture de « diagnostic incertain et superficiel » se méprenant sur la nature profonde de la mutation qui a cours dans les démocraties néolibérale. Effectivement, la *paralysie politique* qui plombe ces dernières renvoie en fait à l'incompréhension et à la méconnaissance d'un mode de structuration autonome maintenant pleinement dégagé. La sortie de la religion ne débouche pas sur une société parfaitement transparente à elle-même et en pleine maîtrise de son devenir. Au contraire, elle apparaît dans son opacité principielle, elle échappe à ses membres et sa capacité d'autogouvernement tend à se dérober à elle. Bref, s'il y a crise civilisationnelle dans la postmodernité, elle consiste en une « crise de la croissance » du régime mixte se distinguant par une incapacité conjoncturelle des démocraties contemporaines à harnacher l'autonomie qui leur est accessible. Autrement dit, cette crise est caractérisée par le paradoxe d'une régression de « l'autonomie réelle » corrélative d'un accroissement de « l'autonomie potentielle ».

Jamais nos capacités d'auto-production et d'autodétermination n'ont été aussi grandes, jamais nous n'avons été aussi peu en mesure de les maîtriser. C'est en ce sens qu'il est permis de parler de crise de la démocratie [...] soit la mise en forme politique de l'autonomie. À la lettre, nous ne savons pas gouverner la puissance dont nous disposons<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 205-206.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 19.

Gauchet affirme ainsi la thèse selon laquelle « le programme de la première modernité a été le dégagement des moyens de l'autonomie », alors que celui de la seconde est plutôt lié à « l'apprentissage de leur emploi<sup>97</sup> ». Cette démarche d'apprentissage fonctionnel implique le besoin d'un *dépassement du régime mixte néolibéral*. Un tel dépassement dialectique exige alors une *critique de l'idéologie néolibérale*. Idéologie unique de la postmodernité, elle se différencie des idéologies de la modernité inaugurale dans le fait qu'elle ne se coule pas dans la matrice hétéronome de l'Un sacré.

La nouveauté du néolibéralisme réside dans cet affranchissement complet, dans le principe, de tout ce qui conférerait son visage d'obligation préalable à l'être-ensemble, subordination politique, devoirs liés à l'appartenance ou comptes à rendre aux acquis d'une tradition partagée<sup>98</sup>.

Toutefois, le néolibéralisme n'est pas exempt d'illusions. En effet, l'ouverture prospective permise par l'autonomie est un socle fertile à la formation de mirages idéologiques que partagent la première et la seconde modernité. Gauchet explique le ressort de ces trompe-l'œil à l'aide d'une distinction conceptuelle entre *deux types d'autonomie* : structurelle et substantielle. D'abord, « l'autonomie structurelle » renvoie au fait que la société se trouve libérée de toute instance de dépossession et n'est dorénavant soumise qu'à la contrainte de son autoproduction ; or, l'autonomie structurelle a « pour propriété remarquable d'être génératrices d'illusions à [son] propre sujet<sup>99</sup> », et ce, car elle esquisse « une version [...] appelante, de ce que serait une autonomie pleinement réalisée ». Autrement dit, elle nourrit l'imagination d'une vision chimérique d'autonomie, laquelle est appréhendée comme finalité en fonction de laquelle doivent s'orienter les projets éthico-politiques. Ensuite, il y a « l'autonomie substantielle », qui n'a rien à voir avec l'autonomie structurelle en ce qu'elle n'est qu'une extrapolation utopique jaillissant de l'horizon temporel futuriste. Ainsi, l'idéologie néolibérale porte en elle

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 640.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 650.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 642.

une illusion d'autonomie substantielle, à savoir « la nouvelle figure de l'autonomie rêvée, telle que la structuration autonome entièrement dégagée en suscite le mirage<sup>100</sup> ». Effectivement, Gauchet ajoute alors que le discours éthique néolibéral est « le discours d'accompagnement d'une entreprise visant, ni plus ni moins, à reconstruire le monde humain de part en part, afin de le rendre intégralement conforme aux exigences de la rationalité abstraite sous ses différentes faces ». Il porte une utopie d'autonomie abstraite rendue possible dans un monde entièrement gouverné par la raison instrumentale.

Peut-on alors dire que les contradictions dans lesquelles s'enfoncent la postmodernité découlent directement de la radicalisation du « fait libéral » qu'elle opère. C'est que les trois principes de l'autonomie moderne s'y trouvent portés à une expression paroxystique. Cette expression consiste dans le *rejet de toute forme de négation de l'individu particulier sous l'action d'une totalisation généralisante*<sup>101</sup>. Se prolongeant dans les domaines du politique, du droit et du social-historique, la radicalité du néolibéralisme nie les conditions de possibilité qui sous-tendent l'autonomie structurelle ; ces conditions se trouvant alors repoussées de manière acritique dans l'impensable.

L'axiomatique néolibérale [...] consiste à affirmer l'autosuffisance de ces principes et à nier l'existence de leur soubassement structurel. Elle veut la politique sans le politique, l'individu de droit sans la société des individus, l'action historique sans l'histoire. Ce n'est plus l'imagination du futur qui pose question, c'est la perception du présent<sup>102</sup>.

Cette perspective d'une radicalisation postmoderne permet d'expliquer la tendance du programme néolibéral vers l'abandon de l'agir politique au profit de la régulation automatique et horizontale des mécanismes technico-économiques : elle est la manifestation d'une volonté d'approfondissement de l'autonomie. Pour une société postmoderne qui refuse de manière radicale la dimension de contrainte qu'implique la verticalité

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 644.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 656.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 660-661.

transcendantale des médiations politico-institutionnelles, il se trouve que « l'impersonnalité du mécanisme du marché apparaît d'une impartialité supérieure<sup>103</sup> ». De plus, pour cette société qui radicalise l'individualisation juridique dans une négation de la sphère publique au profit de la sphère des intérêts strictement privés, « seul un mécanisme impersonnel, horizontal et automatique peut faire l'affaire<sup>104</sup> ».

Toutefois, il faut mentionner que Gauchet se garde d'effectuer une véritable critique de la fétichisation capitaliste des rapports sociaux. Pour lui, la question n'est pas relative à « ce que le capitalisme fait de nos sociétés, mais ce que nos sociétés font du capitalisme<sup>105</sup> ». La crise du régime démocratique néolibéral ne trouve pas sa source dans la montée hégémonique d'une logique technico-économique émancipée de la société, mais dans un surcroît de confiance placé dans un *capitalisme utopique*<sup>106</sup>. Le processus capitaliste est plutôt le véhicule dans lequel les démocraties contemporaines placent leur confiance pour réaliser leur rêve d'une autonomie substantielle dans un monde entièrement reconstruit par les artifices de la raison abstraite.

La critique de Gauchet ne vise donc pas le capitalisme en tant que tel, seulement l'idéologie ambiante à laquelle il carbure présentement. Une régulation horizontale arimée à la sphère marchande n'est pas mal en soi dans la perspective qui est la sienne. En effet, celui-ci conçoit la séparation du domaine économique comme étant le vecteur de transformation matérielle essentiel de l'autonomie structurelle. Par ailleurs, il considère l'extension mondiale de cette séparation de la sphère marchande comme étant le moteur de la généralisation de la logique moderne à l'ensemble de la planète. En effet, interprétant avec optimisme la *globalisation économique* comme un processus anti-

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 706.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 667.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 702.

<sup>106</sup> Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1999.

impérial et pacificateur, le capitalisme porte sur lui ce qu'il considère être une « mondialisation de la modernité<sup>107</sup> ».

Ceci considéré, Gauchet reconnaît tout de même le fait que la tendance néolibérale allant vers le repli exclusif sur la « réflexivité opérationnelle » des mécanismes technico-économiques montre aujourd'hui ses limites car elle forme « une société de l'irréflexion radicale<sup>108</sup> ». Effectivement, l'horizon vers lequel pointe son refus du politique au profit d'une régulation opérationnelle et automatique est en fin de compte celui de « l'aliénation complète, dans la rigueur du concept – le devenir étranger de chacun à soi et aux autres, de la société à elle-même et de la communauté humaine au monde environnant<sup>109</sup> ». L'auteur identifie ainsi les périls qu'annonce l'orientation aveugle des démocraties du capitalisme avancé. Or, celui-ci récuse toute idée d'une autonomisation du système économique venant à constituer une force hétéronome principalement antagonique à l'autonomie politique. Le dépassement du régime néolibéral n'implique donc en aucun cas un dépassement du capitalisme<sup>110</sup>.

Ainsi, Gauchet situe dans *la redécouverte de la fonction instituante et médiatrice du politique* la voie pour surmonter le régime mixte néolibéral. La seconde modernité complète le renversement de la fonction du politique, le faisant passer dans l'infra-structurel, dans l'implicite, dans l'horizontal. D'une société hétéronome où le politique recouvre totalement la politique, nous sommes maintenant passés à une organisation symétrique inverse où la politique recouvre totalement le politique et l'invisibilise dans

---

<sup>107</sup> Car la globalisation capitaliste réalise le dessein politique de « l'universalisation de la forme État-nation » ; Marcel Gauchet, *Le nouveau monde*, *op. cit.*, p. 228-281.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 689-690.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 682.

<sup>110</sup> Courte parenthèse, en paraphrasant le propos du philosophe Slavoj Žižek dans le cadre d'une entrevue vidéo informelle, les critiques moqueuses émises par la gauche à l'endroit de Francis Fukuyama sont insignifiantes, car la quasi-totalité de la pensée de gauche contemporaine est « fukuyama-istique ». Cette dernière assume de manière acritique la thèse de la *fin de l'histoire*, tend de plus en plus à tenir pour acquis l'impossibilité d'une quelconque alternative au fait d'une démocratie libérale appendice du capitalisme. En ce sens, la critique gauchetienne du néolibéralisme ne fait pas exception.

sa nécessité. Inutile de faire appel au retour d'un État unitaire<sup>111</sup> propre à la première modernité. La majesté transcendante dont l'État s'était revêtu n'est que symptomatique de l'inachèvement de la logique moderne. Gauchet argumente donc en faveur d'une redécouverte particulière du politique, soit dans sa forme horizontale qui est seulement occultée par le néolibéralisme.

Selon lui, *en l'absence de toute transcendance, le politique résiste et est autosuffisant dans la postmodernité*. L'État, dont la réduction instrumentale dans les mains de la société civile est conçue comme nécessaire, permet de garantir une *médiation opérationnelle de la communauté politique*. C'est alors l'idée d'un sujet politique surplombant qui se dissout, car la référence à celui-ci maintient une dimension hétéronome dans son altérité symbolique. Autrement dit, l'auteur assume la fin de la transcendantalisation de la communauté politique, tel qu'elle a précédemment pu être faite dans la figure de la Nation. Comme l'identifie aussi Jacques Beauchemin, un déni de toute transcendance s'exprime dans les démocraties néolibérales :

[Ce] déni tient alors très précisément dans l'abolition de la distance qui sépare la société empirique de la communauté politique qu'elle forme à un niveau supérieur, là où logent les raisons communes et où se trouve abritée une représentation du vivre ensemble qui confère un sens à l'existence sociale<sup>112</sup>.

Cependant, contrairement à Beauchemin qui défend un politique vertical comme nécessaire à la réalisation collective d'un projet éthico-politique intégrateur, Gauchet se limite à dire que la notion de communauté politique tend seulement à être invisibilisée et doit être retrouvée. Or, la constitution de cette communauté politique doit désormais passer par l'horizontalité opérationnelle du politique dans sa forme postmoderne. Si la rencontre conflictuelle des parties demeure, sa finalité n'est plus celle d'une abstraction

---

<sup>111</sup> Au sujet de cette mutation de la conception de l'État moderne, voir Catherine Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit, 1992.

<sup>112</sup> Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, 2<sup>e</sup> éd. rev. et aug., Montréal, Athéna, 2007, p. 109.

à un niveau symbolique formel supérieur. Gauchet récuse toutefois l'idée selon laquelle l'horizontalisation du politique est corrélative d'une désymbolisation de l'ordre normatif de la société. Son formalisme technique, juridique et économique ne fait que dissimuler le symbolique qui lui est sous-jacent.

L'efficacité supplante l'expressivité. La fonction de médiation de la communauté politique avec elle-même que remplit l'État abstrait s'exerce, en effet, sur un mode strictement pratique, administratif, réglementaire, gestionnaire. Mais, en réalité, cette médiation pratique revêt implicitement une dimension symbolique, de même qu'elle remplit simultanément une fonction tacite d'institution symbolique<sup>113</sup>.

Ainsi, la médiation culturelle-symbolique tombe seulement dans l'implicite, et il s'agit simplement de prendre conscience du fait que c'est encore elle qui sous-tend l'abstraction opérationnelle du politique.

D'allure purement pragmatique ou technique, [l'horizontalisation postmoderne du politique] est porteuse d'effets de sens d'une puissance incomparable. [...] [Elle fait de lui] l'agent d'une totalisation opérationnelle dont l'efficacité symbolique, pour demeurer dans l'ombre, n'en est pas moins prodigieuse. [...] D'une symbolique organisée, on est passé à un symbolisme en acte, sans cesse renaissant sans jamais s'énoncer. [...] Nous vivons en réalité dans les sociétés symboliquement les plus intégrées, les plus assurées de leur continuité et de leur identité qui aient jamais existé. C'est pourquoi elles peuvent se permettre d'être aussi, en surface, les plus éclatées [...]. Leur tolérance à la différenciation [...] est le fruit de cette incomparable sécurité quant à la solidité de l'être-ensemble<sup>114</sup>.

Pourtant, la redécouverte du politique implique tout de même une *recomposition du rapport entre la société civile et l'État*. Ce que le néolibéralisme fait est qu'il dissout la distinction entre la dimension idéale de l'*État de droit*, du côté du politique ; ainsi que la dimension conflictuelle et procédurale du *gouvernement représentatif* émanant de la société civile, du côté de la politique. La ressaisie du politique se pose donc dans

---

<sup>113</sup> Marcel Gauchet, *Le nouveau monde*, op. cit., p. 308.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 309-310.

l'idée d'une réappropriation de la fonction instituante et médiatrice de l'État qui tend à être niée sous l'égide de la primauté absolue de l'individuel sur le collectif.

Or, le régime néolibéral n'est pour Gauchet qu'une « forme transitoire, contre-coup d'une décantation brutale<sup>115</sup> », et le constat de ses contradictions ne suppose pas le besoin de réassujettir la société civile aux cadres normatifs institutionnels étatiques. Effectivement, celui-ci assume l'instrumentalisation de l'État par la société civile : la fonction du premier est de s'adapter de manière réactive au dynamisme de la seconde. L'État est désormais seulement un « appareil institutionnel au travers duquel une communauté politique a prise sur son organisation d'ensemble [...] ; il est juste un instrument au service de la collectivité<sup>116</sup> ». La totalisation horizontale de la société civile par l'État postmoderne se différencie de la totalisation verticale moderne en ce qu'elle « était de nature foncièrement symbolique ; elle est d'ordre essentiellement pratique [...] [...] [elle] se raccrochait ultimement à la réalisation d'une idée supérieure ; elle ne fait plus que s'articuler à une représentation de soi sans vocation contraignante<sup>117</sup> ».

L'auteur nie ainsi l'idée d'une autonomie politique dépendante de l'intériorisation normative *a priori*, telle que celle qui a été garantie par les médiations politico-institutionnelles dans la modernité inaugurale, car il ne peut plus y avoir de schèmes collectifs venant structurer la subjectivité des individus sous un rapport partagé au monde objectif. Ainsi, Gauchet soutient la liquidation de l'autrui généralisé et l'avènement d'un nouveau type autoréférentiel de subjectivité. Le processus de subjectivation pour un individu passe dorénavant par son identification à son propre statut de sujet de droit plutôt que par son identification au collectif. Cependant, cette autoréférence n'est

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 306-307.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 295.

pas un enfermement autistique de la subjectivité tout simplement car « le statut d'individu de droit est un statut socialement attribué<sup>118</sup> ».

En définitive, Marcel Gauchet propose « l'auto-réflexion » pour éviter l'impasse vers laquelle conduit le néolibéralisme. Dans sa perspective, l'autonomie structurelle « porte en elle les moyens de son dépassement – non qu'elle le promette ou le garantisse selon une quelconque nécessité dialectique : elle se borne à en contenir à la fois la possibilité et l'incitation<sup>119</sup> ». Elle se trouve dès lors en mesure de prendre conscience des contradictions d'une « autonomie qui ne se gouverne pas, qui se trompe sur ses moyens, qui ignore ce qui la rend possible et qui se détourne de son objet<sup>120</sup> ».

Ultimement, un tel dépassement vise à éviter les écueils vers lesquels tendent l'utopie d'autonomie abstraite du néolibéralisme qui tourne l'autonomie structurelle « vers l'auto-dépossession et, au-delà encore, vers l'autodestruction<sup>121</sup> ». Par un travail d'auto-réflexion, est possible une explicitation du fait que la réalisation d'un projet éthico-politique « ne s'entend qu'inscrit à l'intérieur d'un cosmos qui ne se contente pas de lui fournir un support, mais qui détermine une appartenance dont il doit intégrer le sens<sup>122</sup> ».

Autrement dit, la projection du devenir ne peut être conçue qu'en fonction d'un idéal de liberté abstraite : il doit se tenir à l'intérieur des limites inhérentes à la reproduction des conditions d'existence concrètes de la société. Le constat des périls écologiques qu'annonce actuellement la destruction technico-économique des écosystèmes n'implique pourtant pas le besoin d'une critique du capitalisme ; seulement celle du

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 622.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 718.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 726.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 682.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 715.

néolibéralisme qui tend vers l'abolition des formes réflexives d'agir politique au profit d'un automatisme opérationnel aveugle.

Entre la configuration hétéronome et la configuration autonome de la société, la seconde qui est « rentrée en possession métaphysique des raisons de son monde » au prix d'une « dépossession fonctionnelle », puisqu'elle peut interroger la « part obscure » de son fonctionnement grâce à l'auto-réflexion, pointe vers la possibilité d'une *troisième configuration* remplaçant « en son centre l'ambition d'embrasser en conscience l'ensemble des dimensions du fonctionnement collectif<sup>123</sup> ». C'est le caractère aporétique de l'abstraction du « complexe juridico-technico-économique<sup>124</sup> » régnant dans le régime mixte contemporain qu'il s'agit de dépasser à travers un *réinvestissement de l'État-nation*, soit la seule forme politique moderne possible et la condition de possibilité pour la particularisation des potentialités universelles qu'offre l'autonomie structurelle. En conséquence, il passe par une réarticulation du rapport entre le particulier et l'universel dans l'optique d'un *processus ouvert et contingent*. L'autonomie moderne

ne saurait prendre la forme d'un état stabilisé. Rien comme un universel concret n'est susceptible d'advenir, mais la concrétisation de l'abstraction universalisante a de beaux jours devant elle, sous ses multiples aspects, pour peu qu'elle sache reconnaître les supports qu'elle exige et les limites qu'ils lui assignent. [...] [Toute] action historique digne de ce nom, [...] a beau viser un but qui dépasse quelque circonstance que ce soit, elle n'acquiert d'effectivité qu'à la condition de s'ancrer dans les données irréductiblement contingentes d'un moment et d'un lieu<sup>125</sup>.

Somme toute, selon Marcel Gauchet, la démocratie « est devenue pour de bon libérale<sup>126</sup> » et plus rien ne peut changer cette donnée, c'est-à-dire qu'elle ne peut se manifester autrement qu'en fonction de *disjonction particularisante* ; la verticalité politique

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 728-729.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 730.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 731.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 736.

et la dette symbolique étant des formes anachroniques de structuration de la pratique. Or, les limites vers lesquelles pointe la crise démocratique postmoderne expose la nécessité d'une réarticulation de l'autonomie qui soit capable de placer « au centre de l'attention [...] ces dimensions de la généralité publique et de l'unité collective répudiées par les aspirations de l'heure<sup>127</sup> ».

Confiant dans les potentialités intrinsèques de la démocratie, Gauchet postule avec désinvolture que le « vraisemblable est que s'imposera, tôt ou tard, un réajustement de la politique et du politique, du privé et du public<sup>128</sup> ». La réincorporation accomplie de la fonction transcendante d'institution du social modifie la nature de la production de l'unité sociétale et cette décantation finale permet selon lui de rendre pensable une vraie « forme-sujet ».

Dans le cas de l'unité hétéronome, cette production passe par l'identification à une altérité substantielle, alors que, dans le cas de l'unité autonome, elle passe par une totalisation ouverte, ancrée dans l'extériorité interne de la communauté politique [...] [Cette transformation justifie le fait] de parler d'une forme-sujet, en opposant l'unité par l'assujettissement à l'unité par la subjectivation. [...] [Plutôt que] de suspendre [la] cohérence et l'identité [collective] à la dépendance envers plus haut [...], elle la loge dans un rapport à soi tourné vers l'intelligence et la maîtrise raisonnée de soi<sup>129</sup>.

De cette manière, l'individualité affranchie de toute dette symbolique peut prendre conscience de la nécessité d'une appropriation collective du pouvoir bien que plus rien ne l'attache au collectif *a priori*. En retrouvant un agir politique réflexif, cette fois-ci en l'absence de toute transcendance, est possible, selon Gauchet, une maîtrise du potentiel d'autonomie politique dégagé par la modernité. L'autonomie structurelle implique de demeurer un problème indéfiniment ouvert, car même la reproduction des

---

<sup>127</sup> Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>128</sup> Marcel Gauchet, *Le nouveau monde*, *op. cit.*, p. 336.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 737-738.

conditions d'existence de la société ne peut plus dépendre d'une nécessité ontologique inscrite à même le mode de structuration de celle-ci.

Nous sommes individuellement plus libres que nous ne l'avons jamais été. Nous sommes en marche vers cette pure coexistence des indépendances dont nous rêvions. Sauf que c'est pour en découvrir la naïveté en mesurant l'impuissance à laquelle elle nous voue. Or qu'est-ce qu'une liberté sans pouvoir? [...] L'histoire de la libération est derrière nous ; l'histoire de la liberté commence. Elle passe par la réunion de ces termes que la situation dissocie. Il n'est de liberté qu'avec les autres et dans la maîtrise de ce qui vous tient ensemble. [...] L'autonomie – entendons le fonctionnement autonome de la structuration autonome – est possible, mais il serait contradictoire avec son essence de devenir nécessaire<sup>130</sup>.

### 1.3. Défaillance théorique : libéralisme non-dialectique, anachronisme et substantialisation du politique

Pour faire suite à cette synthèse de l'œuvre de Gauchet, nous chercherons maintenant à montrer comment il est possible d'identifier au cœur de sa thèse une *défaillance théorique* dont les implications et les conséquences attestent de la pertinence d'une critique formelle. Selon nous, une telle critique peut effectivement être soutenue et argumentée en montrant comment l'ensemble de la théorisation proposée par Marcel Gauchet s'appuie sur une conception de l'autonomie essentiellement *libérale* et *non-dialectique*. De manière générale, il s'agit de mettre en évidence comment la définition de la nature du concept d'autonomie repose sur le maintien acritique et l'occultation – accidentel ou assumé – de présupposés libéraux qui, d'une part, conditionnent *a priori* l'orientation générale de la thèse en question, d'autre part, déterminent les choix théoriques faits par Gauchet, de telle sorte que celui-ci se croit tout autorisé à négliger – entériner ou postuler comme allant de soi – plusieurs aspects éminemment problématiques du point de vue sociologique, tant dans son interprétation des faits historiques que dans ses conclusions normatives.

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 742-743.

Cependant, il importe de mettre tout de suite au clair qu'il ne s'agit pas de prétendre que la pensée de Gauchet est strictement libérale et non-dialectique dans toutes ses articulations ; effectivement, contre la pensée contemporaine qui rejette les pensées englobantes sous prétexte qu'elles recèlent une nature totalitaire intrinsèque, Gauchet assume une interprétation généralisante où le déploiement civilisationnel est éclairé à la lumière d'une *dialectique historicisante entre les idées et la réalité sociale*. Soucieuse d'arrimer les transformations socio-historiques autant à la dimension idéelle qu'à la dimension pratico-fonctionnelle de la structuration sociétale, l'herméneutique gauchetienne représente une des forces de la thèse en présence.

D'emblée, on peut dire d'emblée que l'aspect *non-dialectique* de l'autonomie, telle que conçue par Gauchet, renvoie au rapport antagonique radical qu'elle entretient avec l'hétéronomie transcendante de la religion. En effet, l'auteur conçoit un axe transhistorique où les sociétés mythiques représentent le pôle extrême de l'hétéronomie, où les démocraties néolibérales représentent le pôle extrême de l'autonomie et où l'opposition entre les deux se trouve opérationnalisée sous la forme d'un passage progressif d'un extrême à l'autre.

Schématiquement, il est possible d'interpréter, d'une part, la prémodernité comme un premier moment d'hétéronomie qui se distingue par la positivité dogmatique de la religion traditionnelle ; d'autre part, la modernité comme un second moment d'autonomie qui se distingue par la négation libérale du dogmatisme religieux sous l'égide de la raison universelle. Dès lors, la conception gauchetienne de l'autonomie, laquelle pose la postmodernité comme aboutissement définitif de l'autonomie structurale, interdit par principe toute tentative de penser une sortie de la crise démocratique contemporaine en dehors de la négation moderne, soit en fonction d'une *synthèse* entre *tradition* et *modernité*. Nous l'avons vu, Hegel est pour Gauchet un philosophe de la Restauration et son entreprise orientée vers une telle synthèse est la preuve irréfutable

de sa perspective mystifiée sous une « illusion de tradition<sup>131</sup> ». En ce sens, la troisième configuration dont l'auteur cherche à dessiner les contours dans son dernier livre n'est en fait qu'une tentative théorique consistant dans une *reformulation différentielle du pôle négatif moderne*.

Cette *binarité* est le symptôme du « parti pris » qu'identifie Stéphane Vibert en décrivant la théorisation gauchetienne comme orientée par « un choix volontaire, décidé et argumenté en faveur d'une réduction des dimensions transcendantes aux capacités immanentes de la nature humaine<sup>132</sup> ».

*Réduction de l'institution du social*, non seulement à une auto-institution, mais plus encore à une « autonomie » de type processuel, qui renvoie à l'autonomie consciente et réflexive ; *réduction de l'altérité fondamentale du sens* [...] à une « fonction », comme caractéristique d'une structure naturelle [...], rationnellement descriptible ; et, enfin, *réduction du niveau symbolique au niveau du politique*, comme écart à soi favorisant le savoir-pouvoir de soi sur soi, détermination de soi-même dans le temps. [...] *Gauchet semble rabattre ces dimensions sur leur forme moderne pour en faire ressortir leur vérité de sens* [...]. De ce fait, bien que socio-anthropologiquement légitimes, les sociétés religieuses (primitives ou traditionnelles) n'en ressortent pas moins disqualifiées, comme fondées sur un auto-aveuglement de l'homme qui confine à l'aliénation<sup>133</sup>.

La thèse du désenchantement se caractérise ainsi par un *réductionnisme fonctionnaliste et rationaliste* qui doit être assumé par l'auteur afin de répondre de manière conséquente aux exigences logiques de son parti pris contre les formes sociales transcendantes. Ce *pari négatif* se traduit cependant dans un *postulat positif* qui exerce un effet axiomatique fondamental à la cohérence d'ensemble de sa lecture. L'affirmant déjà avec aplomb dans son article de 1977<sup>134</sup>, ce postulat est englobé dans la notion de

---

<sup>131</sup> Marcel Gauchet, *La révolution moderne*, *op. cit.*, p. 179.

<sup>132</sup> Stéphane Vibert, « Marcel Gauchet et l'éclipse du politique », *op. cit.*, p. 119-120.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 120 (nous soulignons).

<sup>134</sup> Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'État », *op. cit.*, p. 66-67.

« condition politique » et renvoie au fait de poser *le pouvoir comme substance unique et irréductible de l'être social*.

Récusant Durkheim, Gauchet répond ainsi à la question ontologique en affirmant *le politique à l'endroit du sacré en tant qu'élément consubstantiel du social*. En adéquation avec son choix théorique préliminaire, ce postulat occupe une fonction stratégique et intentionnelle : le fait de concevoir le pouvoir comme soubassement universel permet à Gauchet de *conceptualiser l'autonomie politique humaine en dehors de tout rapport de dépendance envers une instance hétéronome transcendante*.

Interprétée comme processus, l'historicité du désenchantement ne recèle donc pas tant un rapport binaire entre hétéronomie et autonomie, mais plutôt une *circularité tautologique*. Pour éviter d'avoir à reconnaître une quelconque primauté à l'hétéronomie transcendante, la solution non-dialectique de Gauchet consiste à faire de l'autonomie politique à la fois l'*origine* et la *finalité* de l'histoire. Nous le redisons, le pari gauchetien consiste à éclairer toute l'histoire à *la lumière exclusive de la modernité*. En ce sens, ce n'est pas tant le processus transhistorique entre une situation d'hétéronomie religieuse prémoderne et une situation d'autonomie politique moderne que théorise l'auteur, c'est plutôt le processus de dégagement progressif d'une autonomie politique moderne recouverte dès le premier jour par l'hétéronomie religieuse.

Marcel Gauchet présuppose des formes modernes d'autonomie politique une substance qu'il utilise ensuite pour penser l'institution originelle du social. C'est parce qu'il projette l'autonomie politique moderne aux sociétés primitives que l'auteur s'autorise l'*aberration anachronique* qui consiste à concevoir la structuration primitive comme auto-institution réflexive. Gauchet règle la question en affirmant que la substance politique du social octroie une « réflexivité impersonnelle<sup>135</sup> » surplombante aux

---

<sup>135</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit., p. 50.

sociétés primitives, qui peuvent dès lors faire le « choix » fondateur d'amorcer leur autodétermination à travers la médiation de l'hétéronomie religieuse.

La circularité tautologique du concept d'autonomie chez Gauchet réside ainsi dans le fait que le processus de désenchantement n'est autre chose que *l'accomplissement, à la fois contingent et logiquement nécessaire – parce qu'historiquement déjà advenu dans la modernité – des potentialités d'autonomie politique refoulées dès l'origine du social.*

De cette manière, peut-on voir que la thèse en présence repose sur un véritable *mythe rationnel libéral d'auto-fondation de la société*. À l'origine, la société est conçue à partir d'une situation de *liberté négative*, c'est-à-dire une absence de contrainte, une autonomie primordiale relativement au *choix* du mode de détermination qui doit rendre l'être social effectif dans la concrétude du réel. *Abstraite* est cette autonomie originelle de la volonté qui, pour le dire avec Hegel, s'exerce dans « l'élément de la pure indétermination<sup>136</sup> », soit en dehors de toute forme de limite liée au mode d'être, biologiquement enraciné et symboliquement médiatisé, du genre humain. Ironiquement, le postulat d'une essence politique recèle un *effet mythifiant* qui n'est pas assumé par l'auteur.

En effet, il ne nous semble pas déraisonnable d'affirmer que l'autonomie naturelle, logiquement déduite de la prémisse initiale – celle d'une « condition politique » structurant la société *a priori* – occupe chez Gauchet une fonction analogue à celle que peut prendre l'intervention d'une puissance créatrice dans le cadre d'un récit de fondation du monde de type religieux. L'aspect mythifiant trouve sa source dans la *négativité abstraite* du concept d'autonomie sur lequel il pense l'origine du social. À l'instar d'une volonté divine universelle, l'autonomie conçue par Gauchet fait appa-

---

<sup>136</sup> G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, trad. J.-F. Kervégan, 3<sup>e</sup> éd. rev. et aug., Paris, PUF, 2013, p. 153.

raître l'auto-fondation de la société comme étant réalisée par une volonté humaine située en position de *pure subjectivité*, à savoir indépendante des limites ontologiques qui encadrent l'existence particularisée.

Cette *substantialisation du politique* permet ainsi la réduction des formes sociales transcendantes au rang de simples accidents contingents. Pour résoudre le problème qui consiste au fait d'attribuer aux sociétés primitives une origine politique malgré l'absence de structuration politico-institutionnelle chez elles, Gauchet argumente par une gymnastique théorique que l'apolitisme primitif n'est qu'apparence : le fondement politique est seulement aussitôt extériorisé dans l'altérité de la religion première. Faisant d'une pierre deux coups, Gauchet donne une apparence de validité à sa conception anachronique en même temps qu'il réduit l'altérité du sens à un simple mode d'auto-appréhension de la société à travers la transcendance religieuse<sup>137</sup>. De manière plus générale, cette substantialisation conduit l'auteur à *réduire le symbolique* à l'état de simple fonction de division de la société d'avec elle-même.

Bref, on peut dire que le libéralisme non-dialectique que nous identifions dans la conception gauchetienne de l'autonomie se rapporte ultimement à deux lieux de critique principaux. D'une part, au fait que Gauchet escamote dans sa lecture *l'irréductibilité de la verticalité transcendante des médiations sociosymboliques et de l'intériorisation normative a priori en tant que conditions de l'autonomie*. Bien que celui-ci propose une redécouverte du politique oublié par le néolibéralisme dans la perspective d'une autoproduction de l'ordre normatif de la société, ses conclusions demeurent essentiellement libérales. Nous le rappelons, Gauchet endosse la dissolution définitive de la dimension transcendante des institutions et sa réincorporation dans l'immanence

---

<sup>137</sup> Gauchet reconnaît que, dans le règne immanent de la modernité accomplie qui advient au terme du processus de réincorporation de la transcendance instituante, l'altérité mute dans une forme intériorisée qu'il nomme « l'absolu terrestre ». Cependant, la vague description qu'il fait de cet oxymoron dans le cadre d'un échange avec Luc Ferry montre davantage le fait d'une concession théorique qu'une notion à portée intégrante ; voir Marcel Gauchet et Luc Ferry, *Le religieux après la religion*, *op. cit.*, p. 50-75.

fonctionnelle de l'autonomie, et ce, en défendant un politique horizontal, une totalisation opérationnelle, une dimension symbolique recouverte par le formalisme technico-juridico-économique et une subjectivité autoréférentielle. D'autre part, Gauchet néglige le besoin d'une véritable *critique du capitalisme et de l'hétéronomie engendrée par l'autonomisation de l'économie vis-à-vis la société*. Il affirme qu'il « n'y a pas d'autre choix, s'agissant de l'invention de soi, que de passer par le déchainement de ces forces anonymes et automatiques<sup>138</sup> ». Parce qu'il est incapable de concevoir dialectiquement l'autonomie dans son rapport avec l'hétéronomie transcendantale des médiations sociosymboliques, Gauchet entérine de manière acritique le fétichisme capitaliste et avalise en conséquence l'hétéronomie technico-économique en la naturalisant comme étant la conséquence inéluctable du processus de désenchantement.

On pourrait nous reprocher de ne pas reconnaître, voire d'occulter par mauvaise foi, l'importance de la dimension « nationale-républicaine » de type « social-démocrate » qui caractérise l'orientation intellectuelle générale de Marcel Gauchet, tel que le lui accorde généreusement Stéphane Vibert<sup>139</sup>. Nous ne nions pas du tout cette dimension chez Gauchet dans la mesure où, par exemple, il admet l'idée d'une institutionnalisation politique collectivement assumée comme condition de possibilité de l'autonomie politique. Toutefois, notre propos revient à dire que son institutionnalisme républicain n'est qu'en *mode mineur*, recouvert par son libéralisme. En effet, tout au long de sa lecture, l'institutionnalisme n'est intégré que dans la mesure où les fondements libéraux de sa thèse ne sont pas remis en question. Ceci peut être constaté notamment dans son effort soutenu pour théoriser le désenchantement en *niant toute forme de primat du tout sur la partie*.

On peut ainsi voir que le dépassement du néolibéralisme qu'esquisse Gauchet suspend l'autonomie politique au bon vouloir d'une individualité pour laquelle les

---

<sup>138</sup> Marcel Gauchet, *La révolution moderne*, *op. cit.*, p. 224.

<sup>139</sup> Stéphane Vibert, « Marcel Gauchet et l'éclipse du politique », *op. cit.*, p. 93.

cadres transcendants des institutions n'ont plus aucun sens ; tout en appelant simultanément cette même individualité à réinvestir ces cadres institutionnels transmutés dans l'immanence. On peut à juste titre douter de la possibilité d'une telle redécouverte du politique en l'absence de verticalité transcendantale et de dette symbolique. Enfin, l'institutionnalisme gauchetien se résume à ce qu'on pourrait nommer un *néoprovidentialisme*, dont l'objectif est orienté vers le retour d'un équilibre entre les dimensions de l'économique et du politique. Cependant, tout comme le providentialisme de la première modernité, Gauchet ne cherche pas à critiquer le productivisme capitaliste. Sans remettre en question la logique d'autovalorisation du capital, sa visée se limite simplement au fait d'en contenir politiquement les excès.

À la différence de Marcel Gauchet qui fonde l'ensemble de sa thèse sur une notion réifiée du politique, la sociologie dialectique de Michel Freitag, qu'on abordera dans les pages qui suivent, repose sur une théorie générale du symbolique qui lui permet d'éviter les écueils auxquels le premier fait face. Ainsi, nous tenterons de montrer dans le troisième chapitre comment cette perspective théorique apporte un éclairage nettement supérieur sur les espaces d'autonomie prémodernes, tout en se préservant du réductionnisme fonctionnaliste auquel succombe la thèse du désenchantement. D'une part, nous verrons comment la sociologie freitagienne peut, en partant du symbolique, reconnaître l'irréductibilité de la verticalité transcendantale des médiations sociosymboliques et l'intériorisation normative *a priori* comme conditions de l'autonomie politique, et ce, sans être une concession nostalgique de la religion traditionnelle. D'autre part, nous verrons comment l'approche dialectique de Freitag comprend la dissolution tendancielle des médiations sociosymboliques dans la postmodernité, non pas comme Gauchet par un approfondissement de l'autonomie, mais plutôt par la montée d'un type d'hétéronomie technico-économique exercée moyennant la fétichisation des rapports sociaux.

## CHAPITRE II

### L'HÉTÉRONOMIE TECHNICO-ÉCONOMIQUE ET LE FÉTICHISME POSTMODERNE

Toute société fétichiste est une société dont les membres suivent des règles qui sont le résultat inconscient de leurs propres actions, mais qui se présentent comme des puissances extérieures et supérieures aux hommes [...]. Dans une société où domine le fétichisme de la marchandise, il ne peut y avoir de sujet humain véritable : c'est la valeur, dans ses métamorphoses (marchandise et argent), qui constitue le véritable sujet. Les « sujets » humains sont à sa remorque, ils sont ses exécuteurs et ses « fonctionnaires » – des « sujets » du sujet automate.

– Anselm Jappe, *La société autophage*

#### 2.1. Considérations préliminaires : médiations sociosymboliques et postmodernité capitaliste selon Michel Freitag

Tout d'abord, il est nécessaire de procéder à un survol synthétique<sup>1</sup> de la thèse de Michel Freitag afin de situer *l'importance de la dimension transcendantale des médiations sociosymboliques* chez lui et ainsi mieux comprendre le socle sur lequel est fondée sa critique de la postmodernité capitaliste. Situante son origine dans le « mode d'être symbolique » humain, Freitag conçoit la « référence transcendantale<sup>2</sup> » comme modalité objective et essentielle de la reproduction sociétale de type « politico-institutionnel ». Constitutive de « l'expérience du sacré<sup>3</sup> », la référence transcendantale est la source qui a su maintenir, en conformité avec les exigences mêmes de la vie, l'unité ontolo-

---

<sup>1</sup> Par souci de clarté, nous présentons ici par anticipation quelques éléments qui seront exposés avec plus de détail dans le troisième chapitre du présent mémoire.

<sup>2</sup> Il s'agit d'une notion générale qui intègre deux formes politico-institutionnelles ; une forme religieuse prémoderne, dite « *transcendante* » et « extériorisée », ainsi qu'une forme éthique moderne, dite « *transcendantale* » et « intériorisée » ; elle englobe d'ailleurs une forme immanente, « proto-politique » et « mythique », caractéristique des sociétés chasseurs-cueilleurs associées au type de reproduction sociétale sous-jacent, dit « culturel-symbolique » ; Michel Freitag, *Formes de la société*, vol. 1 : *Genèse du politique*, Montréal, Liber, 2016, p. 34.

<sup>3</sup> Michel Freitag, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011, p. 475-485.

gique et la reproduction des conditions d'existence des sociétés humaines. Objectivation symbolique de l'ordre normatif de la société, elle est une référence extrasociale qui fonde idéologiquement la légitimité nécessaire à l'exercice du pouvoir, compris comme ce qui encadre l'action « par la médiation des institutions<sup>4</sup> ». Idéologiquement légitimée, la normativité politico-institutionnelle permet l'adhésion subjective, car celle-ci tend à apparaître au sujet particulier comme un ensemble de normes « fondées dans le sens ».

Dans le cadre d'une ontologie « réaliste-dialectique<sup>5</sup> », Freitag interprète la réalité sociale en termes de *médiations sociosymboliques*, lesquelles articulent dialectiquement le *rapport individu-société*. En même temps que la pratique individuelle dépend de la médiation, qui seule nourrit le sujet d'une signification intégratrice, la médiation dépend de la pratique individuelle pour être incarnée particulièrement dans la vie sociale. Conformément à la conception durkheimienne de la religion<sup>6</sup>, suscitant une intériorisation normative *a priori*, la médiation sociosymbolique fonde le sujet, l'inscrit dans une totalité de sens envers laquelle il se conçoit comme dépendant et à l'intérieur de laquelle sa pratique, comprise comme participation à l'*être*, est significative.

Ce style de pensée est ainsi capable d'appréhender positivement l'hétéronomie de la normativité sociosymbolique en tant que condition d'existence de l'autonomie et de la liberté subjective « concrète » ou « située<sup>7</sup> ». Par exemple, à la manière du juriste français Alain Supiot, pour qui la liberté de s'exprimer par le langage implique aussi

---

<sup>4</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 3, *op. cit.*, p. 291.

<sup>5</sup> Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Montréal, Nota bene, 2006, p. 69-115.

<sup>6</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>7</sup> Gilles Labelle, « Comment se pose le problème de la liberté dans *L'abîme de la liberté?* », dans Daniel Dagenais (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, Montréal, Liber, 2017, p. 15.

une « radicale hétéronomie », soit la soumission de tout un chacun « aux limites qui donnent sens aux mots qu'elle contient<sup>8</sup> ».

Dans le même sens que Gauchet, Freitag interprète la postmodernité à la lumière d'une radicalisation du rejet moderne de la transcendance religieuse traditionnelle ; s'attaquant maintenant, sous prétexte d'émancipation subjective, à la dimension transcendantale des médiations politico-institutionnelles de type moderne. Or, pour le second, celle-ci aboutit « à la suppression de [...] la *dimension substantielle* de la vie sociale<sup>9</sup> » et est corrélative de la dissolution de la teneur ontologique du réel ainsi que du surplomb réflexif fondateur de tout horizon civilisationnel.

En comprenant la modernité comme un premier moment négatif qui s'oppose à la positivité religieuse de la tradition, la postmodernité n'apparaît ainsi pas comme un dépassement dialectique (*Aufhebung*) des deux moments antérieurs, mais plutôt comme l'absolutisation de la première négation, engendrant ce que Hegel appelait un « mauvais infini », lequel, dans les mots de Jean-François Filion, prend la forme d'une « négation indéfinie de normes culturelles et institutionnelles finies<sup>10</sup> ». Considérée par Freitag comme le « dévoiement<sup>11</sup> » de la modernité, la postmodernité est plutôt sa « mutation ». Fondé sur l'idéal métaphysique de la liberté et se déployant sous l'égide de la Raison universelle, le projet politique de la modernité inaugurale visait la production délibérative, autonome et réflexive de la normativité qui doit gouverner la société. Or, dans la mutation postmoderne

---

<sup>8</sup> Alain Supiot, *Homo Juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil, 2005, p.7.

<sup>9</sup> Michel Freitag, « La dissolution postmoderne de la référence transcendantale », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, 2000, p. 216.

<sup>10</sup> Jean-François Filion, « Supprimer l'abîme de la liberté négative : le besoin d'une *deuxième négation* chez Michel Freitag », dans Daniel Dagenais (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire*, op. cit., p. 141.

<sup>11</sup> Michel Freitag, « La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique », *Société*, n° 12-13, 1994, p. 35.

persistent deux éléments modernes, qui engendrent des effets cumulatifs imprévus : d'une part, la destruction de l'hétéronomie traditionnelle laisse davantage place à la nouvelle hétéronomie capitaliste plutôt qu'à l'autonomie démocratique promise ; d'autre part, l'individu émancipé du droit divin s'aperçoit que l'existence des normes dépend de sa propre volonté et, comme s'il avait été honteux d'avoir ignoré cela depuis toujours, se résout à les détruire en ne faisant pas seulement qu'achever la destruction moderne de la tradition, mais en contribuant aussi à la destruction des institutions qui viennent pourtant de le libérer. [...] Somme toute, la postmodernité consiste en la fuite vers le mauvais infini de la première négation qui s'effectue à travers la soumission de la pratique au « sujet automate » et à travers l'abolition virtuelle de toute norme fondée dans le sens, donc qui n'est pas naturalisée par la logique technico-économique<sup>12</sup>.

Issue du « *passage manqué* de la foi théologique à la raison critique<sup>13</sup> », la postmodernité correspond ainsi pour Freitag au passage de la reproduction sociétale politico-institutionnelle à la reproduction dite « décisionnelle-opérationnelle », laquelle est en rupture avec le *déploiement ontogénétique du symbolique*. Alors que la modernité affrontait dialectiquement ses contradictions internes de manière « conflictuelle », la postmodernité récuse ses contradictions sans les surmonter. De plus, alors que l'horizon normatif moderne tendait vers l'idée d'un « monde meilleur », la postmodernité se présente au contraire comme le « meilleur des mondes », soit un horizon capitaliste et libéral d'apparence indépassable à l'ère de la « fin de l'histoire<sup>14</sup> ».

La société, désormais conçue comme un ensemble de « systèmes sociaux<sup>15</sup> », s'articule à partir d'un individu posé d'emblée comme fondamentalement libre, mais qui en même temps n'est qu'un simple « moyen ou un relais dans les conditions opératoires de reproduction du système d'ensemble<sup>16</sup> ». Ainsi, l'État, plutôt que de défendre la liberté individuelle fondée sur le principe de propriété privée comme dans la modernité, est assujéti à un système dominé par la puissance organisationnelle des

<sup>12</sup> Jean-François Filion. « Supprimer l'abîme de la liberté négative... », *op. cit.*, p. 144-145.

<sup>13</sup> Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*, *op. cit.*, p. 397.

<sup>14</sup> Francis Fukuyama, *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 2018.

<sup>15</sup> Niklas Luhmann, *Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale*, Québec, PUL, 2012.

<sup>16</sup> Michel Freitag, « La métamorphose... » *op. cit.*, p.19.

corporations multinationales. Selon Freitag, c'est « la puissance organisationnelle des entreprises qui s'est substituée au politique comme horizon normatif<sup>17</sup> », de telle sorte que la référence transcendantale qui orientait les sociétés modernes est maintenant remplacée par la *logique d'efficacité technico-économique* du système de production capitaliste.

Suivant cette ligne de pensée, tâchons maintenant d'éclairer davantage cette substitution relevée par Freitag, et ce, à l'aide de la perspective marxienne inspirée du courant de la critique de la valeur (*Wertkritik*), notamment à partir des concepts de l'*aliénation* et du *fétichisme* que nous redialectiserons dans le cadre de la théorie générale du symbolique freitagienne.

## 2.2. Les médiations occultées du capitalisme : l'instrumentalisation technico-économique du symbolique par le capital

### 2.2.1. La pertinence des concepts marxien de l'aliénation et du fétichisme

La dialectique de l'objectivation symbolique proposée par Michel Freitag permet d'interpréter le rapport entre la dimension pratique concrète et la dimension théorique/idéelle abstraite du réel, soit dans l'existence de médiations sociales objectives qui encadrent et orientent significativement la pratique subjective.

Tel que le résume bien Maxime Ouellet, le symbolique, compris comme « mode de représentation idéelle de la réalité », renvoie à l'objectivation de représentations abstraites en tant qu'« instance apriorique qui confère un sens à la pratique d'une société<sup>18</sup> ». L'objectivation symbolique ne procède cependant pas d'une pure subjectivité ou du mouvement autoréférentiel d'une conscience séparée de tout rapport avec le

---

<sup>17</sup> Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, Montréal, Écosociété, 2008, p. 183.

<sup>18</sup> Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital. Le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*. Montréal, Écosociété, 2016, p. 48.

monde objectif : elle est au contraire une *autonomisation de pratiques subjectives contingentes*. Les médiations sociosymboliques assurent dès lors en retour une fonction de reproduction des conditions d'existence de la société en encadrant normativement la pratique significative.

De prime abord, nous pouvons définir le *fétichisme capitaliste* comme étant le fait « d'abstractions réelles » qui procèdent de « pratiques sociales autonomisées » et qui induisent une « domination abstraite s'exerçant sous la forme d'une contrainte dépersonnalisée et rationnelle que l'on ne peut comprendre uniquement comme une domination concrète<sup>19</sup> ».

Selon Marx, le capitalisme est fondé sur des rapports sociaux fétichisés prenant la forme d'abstractions qui réifient l'activité vitale – la praxis – au fondement de l'être humain. Des *Manuscrits de 1844* jusqu'au *Capital*, il montre que la critique du capitalisme doit porter sur ces abstractions constitutives d'une totalité aliénée. La médiation des rapports sociaux – par l'intermédiaire des abstractions du travail, de la marchandise et de la valeur – induit une forme de domination constitutives de subjectivités spécifiques participant à la reproduction symbolique et matérielle de l'ordre social<sup>20</sup>.

Dans sa présentation des *Manuscrits de 1844*, le philosophe Franck Fischbach résume comment, dans la conception marxienne, l'aliénation est la conséquence de la *séparation d'entre le travailleur et le travail* opérée par le *salariat*. Le travail, acquérant une consistance ontologique indépendante, s'impose au travailleur comme une force étrangère et assujétissante, de telle sorte que se trouvent dissous les liens naturels le rattachant au monde naturel et social. Il s'agit là de la première dimension de l'aliénation, comprise comme « perte d'objectivité », soit la réduction du travailleur à un état de *pure subjectivité*. La deuxième dimension est celle d'une « perte de passivité » et ren-

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 49.

voie au fait que l'autonomisation du travail vis-à-vis le travailleur court-circuite la capacité d'éprouver des besoins vitaux, car les rapports d'extériorité avec les objets susceptibles de conduire à la satisfaction s'y trouvent abolis. La passivité perdue se retourne contre le travailleur et s'impose à lui en ce sens que, désormais, c'est en fonction d'une passivité étrangère<sup>21</sup>, de désirs et d'affects étrangers, qu'il doit déployer sa force de travail, comprise maintenant comme une *pure activité*.

C'est dans le premier chapitre du *Capital* que Marx conceptualise cette nouvelle forme de médiation de la pratique sociale qu'il nomme le « fétichisme de la marchandise<sup>22</sup> », notion qui reprend les deux dimensions du concept d'*aliénation* développé par lui dans ses écrits de jeunesse. Le fétichisme de la marchandise renvoie au rôle que joue la *marchandise* en tant que *médiation sociale spécifique du capitalisme*. Il est « un nouveau rapport d'interdépendance entre les individus qui est médiatisé par une abstraction : le rapport marchand<sup>23</sup> ». L'aliénation comme perte de passivité implique la projection du besoin dans un autre indéterminé et la nécessité de passer par l'échange de marchandises pour la satisfaction générale des besoins.

C'est ainsi que Marx en vient à affirmer que ce sont les *marchandises réifiées* qui entretiennent désormais entre elles des *rappports sociaux*, tandis que les rapports entre les personnes, maintenant médiatisés par les marchandises elles-mêmes, deviennent *non-sociaux*<sup>24</sup>. Or, pour advenir, l'échange marchand nécessite l'abstraction du « travail concret ». Effectivement, c'est le « *travail abstrait* » qui est

---

<sup>21</sup> Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 40.

<sup>22</sup> Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, livre I, Paris, PUF, 2014, p. 81-95.

<sup>23</sup> Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, *op. cit.*, p. 50.

<sup>24</sup> Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, *op. cit.*, p. 44.

la médiation sociale fondamentale [...] puisqu'elle permet à tout un chacun de s'appropriier le travail des autres. Le travail abstrait, en tant que médiation sociale au fondement des sociétés capitalistes, vient modifier radicalement la finalité de l'activité vitale des êtres humains puisque celle-ci ne vise plus à satisfaire les besoins physiques de la vie, mais plutôt à augmenter de manière illimitée la quantité de survaleur nécessaire à l'autovalorisation du capital. Cette aliénation de la vie humaine sous l'abstraction des concepts économiques génère une forme de développement aveugle et de domination dépersonnalisée qui repose sur la nécessité de produire de manière tautologique de la survaleur plutôt que de la richesse matérielle<sup>25</sup>.

Pour Marx, le travail concret produit de la « valeur d'usage », alors que le travail abstrait produit de la « valeur abstraite » ou de la « valeur » tout court. La *valeur* devient elle-même une médiation objective du capitalisme car elle représente le temps de travail abstrait nécessaire à la production d'une marchandise. En faisant référence à un tenant de la critique de la valeur, soit Moishe Postone<sup>26</sup>, Ouellet explique l'importance de la valeur en tant que médiation fétichisée du capitalisme :

Le Capital se définit ainsi comme le grand Autre, le tiers symbolique qui rassemble les individus déliés et qui prend la forme d'une substance qui se meut elle-même sous une forme aliénée. La valeur qui s'autovalorise, constituée par la médiation des rapports sociaux au moyen du travail abstrait, devient ici le Sujet au sens hégélien du terme ; il s'agit d'un « sujet automate » selon Marx. Puisque le travail est le moyen par lequel on s'approprie les fruits du travail des autres, le capital engendre un monde de moyens qui dissout toute finalité sociale. Si la finalité de la production est la survaleur, cela signifie que le but de l'activité sociale est la reproduction élargie de la médiation sociale elle-même. Le travail devient une pure tautologie : il vise uniquement à produire davantage de nouveau travail, d'où la perte de sens qui caractérise l'ensemble des activités humaines<sup>27</sup>.

Ainsi, tel que l'avance un autre membre de la *Wertkritik*, à savoir Anselm Jappe, la valeur peut être interprétée comme « une *forme générale* de production et de reproduction de la société, de l'agir et de la conscience [...]. [Autrement dit, elle est] le principe

---

<sup>25</sup> Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, op. cit., p. 54

<sup>26</sup> Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits, 2009.

<sup>27</sup> Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, op. cit., p. 54.

de *synthèse sociale* dans la modernité capitaliste<sup>28</sup> ». Cependant, plutôt que d'apparaître au sujet avec une distance réflexive relative, la normativité de la valeur s'impose sur le mode d'une *domination abstraite et impersonnelle d'apparence purement objective* qui occulte l'hétéronomie vécue par les sujets.

Cette forme sociale inconsciente agit comme un « code » donnant leur forme aux actes et créant des lois « aveugles », mais apparemment « objective » ou « naturelle », qui règlent la vie humaine. Anciennement, cela pouvait être la « volonté de Dieu » ; aujourd'hui, ce sont les « lois économiques », les « exigences de rentabilité », les « impératifs technologiques » ou la « nécessité de croissance ». Ce sont des « lois » qui visiblement n'appartiennent pas à la « première nature » (biologique), mais à la « seconde nature », à l'environnement social qu'a forgé l'homme lui-même au cours de son évolution<sup>29</sup>.

Dès lors, le fétichisme se définit par *l'objectivation de pratiques sociales conditionnées par le mode de production capitaliste*. Toutefois, les médiations fétichisées doivent être distinguées des médiations sociosymboliques fondées dans le sens. Elles sont effectivement des médiations *pathologiques* issues de *l'instrumentalisation de la fonction symbolique par le capital*.

Il paraît réducteur, affirme M. Ouellet, d'analyser la modernité comme un procès unilatéral de dé-symbolisation ou de désenchantement du monde, à l'instar de Marcel Gauchet par exemple. La modernité capitaliste se caractérise plutôt 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 ». Ce que le capitalisme génère en bout de ligne n'est pas tant une dissolution du symbolique qu'une perte de sens, dans la mesure où le capital n'a pas d'autre finalité que sa reproduction irréfléchie<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Anselm Jappe, *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017, p. 18.

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 52.

En définissant ainsi le fétichisme, nous nous éloignons du cadre théorique typiquement marxiste. Cette divergence théorique vise à pallier la conception « tronquée » et « nébuleuse » des médiations sociosymboliques de la *Wertkritik* sur le plan ontologique. Comme l'identifie Jean-François Filion, par leur refus implicite de toute « ontologisation », les membres de la *Wertkritik* tendent à proposer « une sortie de toute totalité comme de tout fétichisme » et ne parviennent pas à discerner le fait qu'une critique radicale du sujet automate implique une défense « du maintien politique de la totalité normative de la culture et des institutions<sup>31</sup> ». Pourtant, il est vrai que l'on aperçoit chez Jappe le début d'une réflexion, malheureusement insuffisante, sur la nature de cette distinction :

Il ne faut pas confondre la catégorie du fétichisme avec celle, beaucoup plus vaste, de médiation sociale ou de médium de la synthèse sociale. La médiation n'est pas équivalente au fétichisme, de même que l'objectivation n'est pas équivalente à l'aliénation. La critique du fétichisme n'est pas une critique de la médiation en tant que telle au nom d'une immédiateté imaginaire, mais une critique des médiations fallacieuses<sup>32</sup>.

Finalement, en redialectisant ainsi le concept de fétichisme, nous sommes conduits *ipso facto* à une réinterprétation des deux dimensions du concept d'aliénation précédemment exposées. Tout d'abord, l'aliénation comme perte d'objectivité<sup>33</sup> renvoie maintenant à la « dissolution de l'efficacité symbolique, c'est-à-dire d'une représentation collective qui est constitutive du lien social<sup>34</sup> ». Nous ne nous limitons donc plus à l'idée de la réduction du travailleur au salariat. Fondamentalement, l'aliénation implique la perte de sens liée au fait d'exister en tant qu'être symbolique dans un monde de moins en moins médié symboliquement. Par ailleurs, l'aliénation comme perte de passivité

---

<sup>31</sup> Jean-François Filion, « Prolégomènes à une analyse comparative de la sociologie dialectique de Freitag et de la *Wertkritik* », dans Eric Martin et Maxime Ouellet (dir.), *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*, Montréal, Écosociété, 2014, p. 254-259.

<sup>32</sup> Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise. Pour une critique de la valeur*, Paris, La Découverte, 2017, p. 231.

<sup>33</sup> Voir aussi Franck Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

<sup>34</sup> Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, *op. cit.*, p. 77.

n'est désormais plus limitée à la seule idée du transfert du désir dans la mise en rapport marchande des individus. Elle désigne davantage le fait que la structuration de la subjectivité par les médiations fétichisées induit une adhésion *irréflexive et volontaire* des acteurs sociaux à la reproduction pratique des conditions d'existence du capitalisme.

Somme toute, il s'agit de comprendre que l'aliénation occupe un rapport ontologique symétrique avec le fétichisme. Alors que le fétichisme se situe dans le domaine de l'objectivité, soit en tant que *forme pathologique d'objectivation symbolique assujettie au mode de production capitaliste*, l'aliénation, pour sa part, se situe dans le domaine de la subjectivité, celle-ci consistant plutôt dans *l'expérience pratique de la fétichisation de rapports sociaux*.

#### 2.2.2. La contradiction politique de la modernité : libération subjective concrète et domination objective abstraite

Cela étant dit, pouvons-nous maintenant avancer que l'effectivité des médiations fétichisées est corrélative de l'apparition contradictoire de la figure du « sujet libre » dans l'histoire de la modernité.

Du point de vue de l'objectivité sociale, le capital, compris comme totalité, génère une situation d'hétéronomie sociale qui prend la forme d'un mode de développement aveugle, incontrôlé et irréfléchi sur lequel les sociétés n'ont aucune prise politiquement. Sur le plan de la subjectivité, l'aliénation se manifeste quant à elle comme une « libération » des anciennes contraintes culturelles et sociales sur lesquelles reposaient les sociétés précapitalistes, pour plonger l'individu isolé dans une nouvelle forme de domination objective, celle de la « loi de la valeur » qui s'institue comme une contrainte externe prenant la forme d'une norme impersonnelle et dépolitisée de régulation de la pratique sociale<sup>35</sup>.

C'est bien parce que les médiations sociosymboliques tendent à être remplacées par les abstractions capitalistes que leur effacement peut apparaître comme une émancipation

---

<sup>35</sup> Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, op. cit., p. 60.

subjective. Il faut pourtant comprendre que l'autonomisation pratique de la sphère économique « résulte d'un processus politique<sup>36</sup> ». Par exemple, dans le fait de battre la monnaie, c'est le pouvoir de l'État qui a institutionnalisé le travail abstrait, la marchandise et la valeur via la *forme-argent* ; soit la « forme phénoménale » de la valeur qui devient le « medium symbolique universel<sup>37</sup> » et qui permet de quantifier abstraitement le temps de travail exprimé dans le salaire.

D'abord, la monnaie est une médiation du rapport entre les individus qui est instituée dans l'économie des sociétés précapitalistes, elle sert d'équivalent pour l'échange de biens ayant une « valeur d'usage ». Ici, les divers marchés locaux ont une fonction de circulation des biens et de satisfaction des besoins, ils sont circonscrits et organisés normativement par la culture et le pouvoir.

Tous ces marchés spécifiques étaient réglementés de manière particulière, sous la dépendance d'autorités, de traditions et de coutumes elles aussi particulières, et ils l'étaient précisément en fonction de l'usage des biens, de leur destination et de leur importance sociale. Parfois c'était un seigneur local ou un regroupement de corporations ou une commune urbaine, et cela pouvait être aussi l'Église, un évêché, une abbaye. En un mot, cette forme d'économie marchande restait profondément imbriquée dans la structure de la possession patrimoniale et des rapports d'autorités qui étaient fort complexes dans la société traditionnelle<sup>38</sup>.

Or, la conséquence de l'institutionnalisation de la monnaie a été de libérer progressivement les individus des rapports d'interdépendance concrets propres à la logique du « don<sup>39</sup> » culturel-symbolique. À l'interdépendance personnalisée et concrète de la

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>38</sup> Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>39</sup> Marcel Mauss, *Essai sur le don, Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 2012.

*dette symbolique*, se substitue tendanciellement dans la modernité capitaliste « un rapport d'interdépendance dépersonnalisée, celui de l'argent, qui s'exprime dans la dette économique<sup>40</sup> ».

Le sujet moderne est ainsi à *double face*, si l'on garde en tête l'origine étymologique du mot « sujet » – du latin *subjectum*, c'est-à-dire « jeté dessous ». D'abord, il y a le « sujet politique autonome<sup>41</sup> », le citoyen capable de délibérer sur les fondements normatifs qui doivent présider au sanctionnement de la pratique<sup>42</sup>. Puis, il y a le « sujet économique », soit l'individu jeté sous la normativité abstraite de l'économie autonomisée.

C'est donc de dire que l'histoire de la modernité a été travaillée par une *tension contradictoire* entre, d'une part, les médiations politico-institutionnelles constituées par la *praxis* moderne, qui émancipent le sujet en instituant un monde commun normativement encadré dans lequel il peut exercer son autonomie ; d'autre part, l'autonomisation de l'économie, qui aliène le sujet sous l'hétéronomie de la valeur.

En même temps que le projet de la modernité s'est érigé sur un idéal de liberté et d'autonomie, son libéralisme idéologique a favorisé l'autonomisation de la sphère économique sous l'égide l'émancipation subjective.

---

<sup>40</sup> Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, op. cit., p. 77.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> L'origine étymologique du mot autonomie vient d'ailleurs du mot grec *nomos*, lequel veut dire « loi », au sens latin de la *lex* ; bref, le sujet autonome est celui qui est assujéti à ses propres lois.

Lorsque l'économie s'autonomise de la pratique sociale, écrit M. Ouellet, c'est l'idéal d'autonomie politique au fondement du projet démocratique moderne qui se dissout. L'autonomie, en politique, consiste principalement à instituer des valeurs communes qui incarnent un certain idéal de la « vie bonne ». Or, l'économie ne repose sur aucune autre valeur socialement instituée que la Loi de la Valeur, c'est-à-dire la production pour la production et l'accumulation de l'argent pour l'argent. [...] [C]ette contradiction est portée par deux significations imaginaires antinomiques : d'une part, la volonté d'autonomie qui anime tout projet d'émancipation politique fondé sur l'agir réflexif en commun et, d'autre part, l'imaginaire capitaliste fondé sur la domination irréfléchie de la nature en vue de la croissance illimitée<sup>43</sup>.

De manière critique, nous pouvons ainsi interpréter dans la modernité un double mouvement d'*autonomisation politique de la subjectivité humaine* et d'*autonomisation politique de l'économie*.

Suivant encore Ouellet<sup>44</sup>, dans les *Principes de la philosophie du droit* (1820), Hegel parvient à intégrer dialectiquement le libéralisme économique moderne bourgeois dans le cadre du deuxième moment de la *Sittlichkeit* – la « vie éthique » ou « l'éthicité » –, soit le moment de particularité qu'incarne la figure de la *société civile*. Cette dernière est pour le philosophe le lieu de la rencontre des intérêts égoïstes à l'intérieur d'un système d'interdépendance qu'il nomme le « système des besoins<sup>45</sup> ». Comme chez Marx, il y a dans ce système, d'un côté, les besoins et, de l'autre, la satisfaction ; les deux étant médiatisés par le travail. S'y trouve présentée une certaine idée de la « *richesse universelle*<sup>46</sup> », soit comme « valeur d'usage » disponible pour tous plutôt que comme « valeur abstraite », à savoir comme capital. Or, dans la conception hégélienne, c'est seulement lorsqu'elle est *surplombée par l'universalité de l'État* – le troisième moment de singularité de la *Sittlichkeit* – que la liberté de la société civile peut-être garantie, et ce, par la conjonction de l'intérêt particulier et de l'intérêt

---

<sup>43</sup> Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, *op. cit.*, p. 66.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>45</sup> G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, *op. cit.*, §188-208, p. 356-374.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 365.

universel à l'intérieur des cadres normatifs des « institutions qui subsistent dans l'État<sup>47</sup> ». La « vie éthique » du citoyen dans la société civile est donc celle d'un sujet qui *adhère aux normes institutionnelles fondées dans le sens, conscient qu'en dépend sa liberté et celle des autres.*

Contrairement à Gauchet qui, nous l'avons vu, défend la séparation de la sphère économique ainsi que l'horizontalité du politique dans la postmodernité néolibérale, il s'agit pour notre part de dire avec Hegel (et Durkheim<sup>48</sup>) que l'autonomie de la société civile et la recherche de l'intérêt économique particulier n'est possible que lorsqu'elle est encadrée normativement dans l'objectivité des médiations politico-institutionnelles ; au demeurant, il est à noter la conception hégélienne du pouvoir n'a rien à voir avec une quelconque Restauration comme le prétend abusivement Gauchet. Ainsi, la « ressaisie de soi promise du futur<sup>49</sup> » que promet Gauchet est selon nous une perspective naïve qui procède de sa cécité libérale non-dialectique et qui l'empêche de reconnaître l'importance de la verticalité politique ainsi que la contradiction qui oppose principalement l'autonomie politique et la fétichisation des rapports sociaux.

### 2.3. L'autonomisation de l'accélération sociale et l'hétéronomie temporelle de la postmodernité

Dans les prochaines pages, nous tenterons de rapprocher nos concepts d'aliénation et de fétichisme de la critique de l'accélération sociale élaborée par le sociologue allemand Hartmut Rosa, qui propose d'interpréter de manière critique le développement historique de la modernité sur la base d'une *dynamique d'accélération sociale*. Rosa fait la distinction entre trois dimensions<sup>50</sup> de l'accélération : d'abord, « l'accélération technique de processus orientés vers un but », visant à rendre plus efficace et rapide la

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>48</sup> Voir Jean-François Fillion, « Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim : quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 56, 2014, p. 113.

<sup>49</sup> Marcel Gauchet, *La révolution moderne*, *op. cit.*, p. 223-224.

<sup>50</sup> Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2013, p. 94-105.

réalisation d'un objectif donné ; puis, « l'accélération du changement social », qui renvoie au rythme auquel l'orientation de l'action sociale se transforme ; enfin, « l'accélération du rythme de vie », qui est comprise comme la densification du nombre d'activités dans le temps. Bien que l'accélération technique devrait normalement engendrer une décélération du rythme de vie, Rosa montre, à l'instar de Marx, que le temps épargné par la technique tend à être réutilisé pour une productivité accrue plutôt que d'être laissé vacant.

Le moteur de l'accélération sociale moderne est, selon Rosa, bidimensionnel : d'une part, un moteur économique<sup>51</sup>, basé sur la compétitivité dans le contexte capitaliste de maximisation des gains et de l'intérêt individuel, et, d'autre part, un moteur culturel<sup>52</sup>, où la troisième dimension de l'accélération (rythme de vie) serait la réponse non-religieuse à la question existentielle de la finitude humaine et de la mort. La progressive densification de l'activité serait ainsi animée par une volonté inconsciente de maximiser le nombre d'expériences vécues afin de faire tendre vers une vie infinie<sup>53</sup>.

Pour Rosa, le problème de la modernité tardive est celui d'une « désynchronisation » entre le processus d'accélération sociale et le processus d'institutionnalisation politique. Dans la modernité inaugurale, l'accélération sociale était toujours progressivement « digérée » par les institutions, tandis que la modernité tardive est caractérisée par une autonomisation de la dynamique d'accélération sociale, devenue indépendante de son ancrage institutionnel<sup>54</sup>. Effectivement, l'autonomisation du cycle de l'accélération formerait un « système fermé et autopropulsé<sup>55</sup> » qui est la source d'une nouvelle

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>52</sup> Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2014, p. 38-40.

<sup>53</sup> Christopher Lasch faisait un constat similaire quand il décrivait la peur de vieillir propre à la culture du narcissisme de la postmodernité capitaliste. L'incapacité pour les individus d'inscrire leur existence dans un chaîne intergénérationnelle de sens conduit à des formes pathologique de négation de la finitude humaine ; voir *La culture du narcissisme*, Paris, Flammarion, 2018, p. 327-342.

<sup>54</sup> Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>55</sup> Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération*, *op. cit.*, p. 43.

forme de « totalitarisme<sup>56</sup> » implicite. L'émancipation de la logique d'accélération s'impose normativement sous la forme d'une domination inconsciente qui échappe à la remise en question et à la résistance.

Dans ce contexte, Rosa identifie lui aussi la double face du sujet moderne entre la domination temporelle abstraite du point de vue de l'objectivité sociale, ainsi que le sentiment d'émancipation des contraintes normatives du point de vue de la subjectivité individuelle. Les sujets qui se sentent libérés sur le plan éthique et moral se « sentent également dominés par une série d'exigences sociales excessives et en constante augmentation<sup>57</sup> ». Cette domination est manifeste pour lui dans la prévalence d'une « rhétorique du devoir<sup>58</sup> », soit la légitimation de la pratique par la référence à une exigence extérieure de vitesse et d'efficacité.

Par exemple : « Je dois vraiment aller travailler maintenant ; je dois vraiment faire ma déclaration d'impôts ; je dois vraiment prendre soin de mon corps ; je dois apprendre une langue étrangère ; je dois mettre à jour mon matériel ou mes logiciels ; je dois me tenir au courant des informations » [...]. [N]ous devons courir de plus en plus vite chaque année pour simplement rester en place<sup>59</sup>.

Bien qu'il se sente libéré du point de la normativité culturelle et institutionnelle, le sujet éprouve un sentiment de culpabilité engendré par la normativité temporelle<sup>60</sup>. Parce que les « diktats de la vitesse » apparaissent au sujet comme naturels et objectifs, il tend à s'attribuer à lui-même la responsabilité de ne pas être assez rapide ou performant, ce qui produit une culpabilité d'autant plus insidieuse qu'inconsciente, comparativement à la normativité sociosymbolique.

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 84-86.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 102-105.

Par ailleurs, Rosa reconnaît aussi une dynamique contradictoire inhérente à la modernité entre le projet d'autonomie politique et le processus d'accélération sociale. L'émancipation de la logique d'accélération dans la postmodernité tend plus vers une hétéronomie temporelle que vers l'autonomie politique prévue par la modernité inaugurale.

La promesse de l'autonomie politique, de modeler la société au-delà de la nécessité économique, devient, dans un tel cadre, un vague spectre. C'est parce que les logiques de la compétition et de l'accélération n'ont pas de freins ou de limites internes : elles mobilisent d'immenses énergies individuelles et sociales mais, au bout du compte, elles les aspirent jusqu'à la dernière goutte. Logiquement, il n'y a aucune autre issue à cette évolution que le sacrifice de toutes les énergies individuelles et politiques à la machine de l'accélération, symbolisée par la roue des hamsters de la compétition socioéconomique. Cela, bien sûr, est *équivalent à l'hétéronomie totale*, à l'inversion absolue de la promesse de la modernité<sup>61</sup>.

Nous retrouvons ici nos deux dimensions de l'aliénation. D'abord comme perte d'objectivité, la normativité temporelle accentue la perte de sens en se substituant aux médiations sociosymboliques, et ce, tout en occultant simultanément l'hétéronomie réelle qu'elle entraîne en se présentant comme objective et naturelle. De plus, comme perte de passivité, l'idée d'une instrumentalisation des désirs et des passions humaines au service de la dynamique de l'accélération.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 112 (nous soulignons).

Les idées d'autonomie individuelle et collective (démocratique) deviennent anachroniques dit Rosa [...] les rêves, les buts, les désirs et les plans de vie individuels sont utilisés pour alimenter la machine de l'accélération [...] la créativité, la subjectivité et la passion ne servent plus le but de l'autonomie au vieux sens « moderne », elles sont désormais utilisées pour augmenter notre compétitivité. [...] [L]es conditions sociales dans lesquelles, d'une part, les acteurs sont encore engagés de manière éthique pour l'idée d'autodétermination, alors que, d'autre part, ces mêmes conditions sapent de plus en plus la possibilité de suivre ou de réaliser en pratique cette idée, *mènent nécessairement à un état d'aliénation* [...] un état dans lequel [...] nous faisons « volontairement » ce que nous ne *voulons pas faire*<sup>62</sup>.

C'est donc suivant cette ligne de pensée que l'on peut critiquer Marcel Gauchet d'avoir une vision tronquée de l'autonomie moderne, surtout lorsqu'il théorise positivement la dissolution postmoderne de l'hétéronomie de la dette de sens comme étant nécessaire à la constitution d'une subjectivité autonome. En proclamant l'économie capitaliste comme unique moteur matériel possible de la modernité, Gauchet avalise la fétichisation des rapports sociaux et occulte la signification sociologique de l'hétéronomie réelle introduite par les abstractions économiques.

Il importe ici de le préciser, dans une certaine forme de prudence, Rosa se garde d'attacher à sa lecture une critique explicite du capitalisme. Préférant ne pas trancher, en ignorant ce que Marx avait déjà établi, il se limite à admettre la possibilité que l'autonomisation progressive de l'économie capitaliste vis-à-vis la société puisse être au fondement de l'accélération et, conséquemment, la source de l'aliénation que pourtant il critique. Pour lui, la culture joue aussi un rôle important qu'il est réducteur d'escamoter. Nous prolongeons donc la thèse de Rosa en répondant à cette question qu'il laisse « ouverte<sup>63</sup> » en intégrant son analyse à notre cadre théorique de l'objectivité

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 113 (ous soulignons).

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 115.

symbolique et en montrant comment elle parvient ainsi à appuyer notre critique du fétichisme capitaliste.

À notre sens, ce qui caractérise le travail de Rosa consiste à mettre en évidence une des dimensions particulières dans lesquelles le fétichisme est opérant, soit sa dimension temporelle, car le fétichisme introduit une domination abstraite et objective sous la forme de contraintes normatives dépersonnalisées et dépolitisées. Comprise comme norme centrale de la régulation de la pratique sociale, la valeur opère une « domination des individus par le temps », car elle « consiste en une abstraction réelle qui structure *a priori* une conception abstraite de l'espace et du temps<sup>64</sup> ». En effet, « la valeur induit une contrainte temporelle, celle de l'accélération continue de la production nécessaire à la reproduction élargie du procès de valorisation<sup>65</sup> ». Dans cette perspective, est-il alors possible de concevoir à la source de la normativité temporelle, la valeur dans l'exercice sa fonction fétichiste de médiation de la pratique. Celle-ci assurant la formation d'une subjectivité adaptée aux impératifs de vitesse, d'efficacité et de performance nécessaires à son autoreproduction.

La théorie de l'accélération sociale confirme à notre avis la pertinence conceptuelle de notre notion d'hétéronomie technico-économique que nous opposons à la conception gauchetienne de l'autonomie. L'abolition de la dette symbolique et l'horizontalité technico-économique ne conduisent pas, comme l'avance Marcel Gauchet, à l'avènement d'une subjectivité pleinement autonome, mais plutôt à une nouvelle dette absurde envers le créancier sans visage que constitue le capital.

---

<sup>64</sup> Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, *op. cit.*, p. 59-61.

<sup>65</sup> *Ibid.*

#### 2.4. L'illusion néolibérale d'autonomie : gouvernance, autonomie des moyens, hétéronomie des finalités

Dans cette troisième sous-section, nous chercherons à montrer comment il est possible d'interpréter une situation d'aliénation dans le contexte de la gouvernance néolibérale. Effectivement, en suivant encore Maxime Ouellet, la gouvernance est une « modalité de pouvoir qui vise à gouverner à travers l'économie grâce à l'instrumentalisation des désirs et la liberté des sujets afin de les rendre compatibles avec les visées prédéfinies du régime d'accumulation<sup>66</sup>».

Il s'agit d'abord de considérer la théorisation managériale de la gouvernance d'entreprise – la *corporate governance* – dans le contexte de la financiarisation de l'économie. Issue de la « théorie de l'agence », la gouvernance tend à favoriser l'actionnaire comme acteur économique principal sous prétexte que c'est sur lui que reposerait le risque financier. L'exigence pour les rendements rapides de la part des actionnaires a conduit à une horizontalisation des entreprises corporatives : l'entreprise pyramidale et hiérarchique laisse sa place à la firme en réseaux<sup>67</sup>. Caractéristique du passage du fordisme au toyotisme, les firmes favorisent désormais une gestion décentralisée grâce, entre autres, à la sous-traitance, au *downsizing* et au travail en équipe ou par projets.

La restructuration des organisations corporatives est corrélative d'une restructuration de la subjectivité des travailleurs qui tendent à se concevoir comme des « entrepreneurs d'eux-mêmes ». Disposant d'une marge de manœuvre plus grande pour assumer plus de responsabilités et accomplir des tâches variées, les travailleurs participent de manière volontaire et active à l'accroissement de la compétitivité. Les firmes mobilisent d'ailleurs un discours de justification fondé « sur un *ethos* managérial qui se réclame d'un idéal démocratique ». Elles mettent de l'avant l'implantation de processus

---

<sup>66</sup> Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, op. cit., p.201.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 217-218.

cybernétique et l'introduction de technologies de l'information et de la communication (TIC), sous prétexte de favoriser l'autonomie individuelle et d'éliminer la domination hiérarchique. Cette mutation horizontalisation de l'entreprise, sous l'égide d'une visée d'autonomie démocratique, occulte la contradiction entre politique et économique et masque la finalité d'accumulation capitaliste.

Les nouveaux modes de gouvernance en réseaux, en équipes ou « par projets » dissolvent les antagonismes entre le capital et le travail. Les travailleurs se flexibilisent, deviennent complices, enthousiastes et participent activement à l'augmentation de la compétitivité de l'entreprise. La restructuration de l'entreprise selon le modèle de la gouvernance actionnariale vise ainsi à adapter les subjectivités aux conditions de production dans le contexte d'un régime d'accumulation financiarisé<sup>68</sup>.

L'autonomie des travailleurs est ainsi une illusion qui couvre la réalité de l'hétéronomie des firmes, qui continuent tout de même d'exercer un pouvoir hiérarchique<sup>69</sup>. Autrement dit, l'autonomie promise par l'idéologie néolibérale au fondement de la gouvernance est un leurre, car cette autonomie se résume à une absence de contrainte relativement aux choix des moyens pour réaliser des objectifs et des fins qui sont déterminés et imposés de l'extérieur aux salariés. Les techniques de gestion en réseaux sont ainsi une nouvelle forme de contrôle disciplinaire qui assure l'intériorisation d'impératifs de flexibilité et de performance. En instrumentalisant le désir de liberté et d'autonomie, les firmes parviennent à faire en sorte que « les sujets intègrent les objectifs de l'organisation comme s'ils étaient leur propres buts » ; en conséquence, la « soumission devient alors coopération, la discipline se transforme en autodiscipline et le contrôle en autocontrôle<sup>70</sup> ».

---

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 221.

Dès lors, on peut voir que l'instrumentalisation des désirs par la gouvernance néolibérale concorde en tout point avec notre définition du fétichisme et, plus particulièrement, la deuxième dimension de l'aliénation comme perte de passivité qui lui est rattachée. La gouvernance peut ainsi être comprise comme une forme que prend la valeur en tant que norme centrale de régulation de la pratique sociale et de structuration des rapports sociaux. Par ailleurs, cette intériorisation normative insidieuse fait en sorte que les travailleurs tendent à assumer eux-mêmes leurs succès ou leurs échecs. Ainsi, peut-on voir que, « contrairement à ce que postule l'idéologie de la gouvernance actionnariale, ce ne sont pas sur les actionnaires que repose principalement le risque dans un régime d'accumulation financiarisé, mais plutôt sur les salariés<sup>71</sup> ».

En fait, la gouvernance néolibérale correspond à « la réalisation et la radicalisation de l'imaginaire au fondement de la modernité<sup>72</sup> ». Nous l'avons dit, la postmodernité néolibérale – comprise comme une radicalisation du rejet de la transcendance traditionnelle par la modernité inaugurale – s'attaque maintenant à la dimension transcendantale des médiations institutionnelles modernes et achève l'abolition des normes sociales fondées dans le sens, sous prétexte que celles-ci sont des contraintes arbitraires antagoniques par nature à la liberté (négative).

Pour Alain Supiot, la gouvernance est l'aboutissement du passage de la transcendance à l'immanence normative, soit d'une normativité constituée d'idées « qui servent à récuser la loi et la contrainte, au profit de l'adhésion spontanée à un ordre<sup>73</sup> ». D'ailleurs, ce qu'il appelle la « gouvernance par les nombres » est animée par cette volonté libérale d'émancipation par rapport à l'hétéronomie politico-institutionnelle du « Droit objectif<sup>74</sup> » universel et surplombant.

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>73</sup> Alain Supiot, *Homo juridicus*, *op. cit.*, p. 253.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 27.

La gouvernance par les nombres va encore plus loin dans la destitution du règne de la loi. Comme planification, elle substitue le calcul à la loi comme fondement de la légitimité de la norme. Cette norme opère de l'intérieur, à la manière de la norme biologique ou du logiciel d'un ordinateur, par le simple jeu du calcul d'utilité individuelle. *La notion de gouvernance désigne cette intériorisation de la norme et l'effacement de l'hétéronomie. À la différence du gouvernement qui opère en surplomb des gouvernés et subordonne la liberté individuelle au respect de certaines limites, la gouvernance part de cette liberté, qu'elle ne cherche pas à limiter mais à programmer*<sup>75</sup>.

Il se trouve ainsi que la « spécificité de la gouvernance néolibérale repose justement sur le fait que la normativité perd son caractère vertical : "il ne s'agit plus de se référer à la loi qui transcende les faits, mais d'inférer la norme sur la mesure des faits"<sup>76</sup> ».

Effectivement, le néolibéralisme comme idéologie dominante de la postmodernité se base « sur un constructivisme social qui vise à produire politiquement un type de société, d'institution et de sujet à travers une certaine mentalité de gouvernement<sup>77</sup> ». À la mutation de l'entreprise verticale et centralisatrice en firme horizontale et décentralisatrice, suit corrélativement la mutation de l'État-Providence en État compétitif néolibéral. Afin d'optimiser la rapidité de la prise de décision et de rendre plus légères et flexibles ses structures, l'État adopte les principes managériaux en vigueur dans le secteur privé. Intégrant le même « *ethos* managérial » que celui des firmes en réseaux, l'État compétitif délègue à l'économie certaines de ses fonctions de structuration de rapports sociaux<sup>78</sup>.

Dans le cadre de la régulation sociale assurée par la gouvernance, d'une part, l'idée de l'*open government* renvoie à la sous-traitance des activités des pouvoirs publics aux puissances privées qui disposent des infrastructures techniques nécessaires

---

<sup>75</sup> Alain Supiot, *La gouvernance par les nombres*, Paris, Fayard, 2015, p. 174-175 (nous soulignons).

<sup>76</sup> Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, *op. cit.*, p. 197.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 204-205.

pour analyser les données détenues par les gouvernements<sup>79</sup>. D'autre part, le *New Public Management* est la théorie gestionnaire centrale qui valorise l'insertion de la logique technico-économique dans les institutions publiques en vue d'une augmentation de l'efficacité de leur mode de fonctionnement. La nouvelle gestion publique

se caractérise par un renversement des finalités et des spécificités du secteur public dans la mesure où elle nie toute différence entre institution publique et une entreprise privée. Elle est orientée en fonction de l'atteinte de résultats, principalement financiers, alors que le secteur public se caractérise par le fait qu'il favorise une rationalité et des processus normatifs et légaux [...] La NGP induit en ce sens un fétichisme de la concurrence qui repose sur l'abstraction des activités finalisées du secteur public pour les retraduire en purs critères quantitatifs<sup>80</sup>.

Tel que l'avance Freitag dans le *Nauffrage de l'université* (1995), cela revient à dire que l'*institution*, dont l'existence est déterminée « par la nature de sa finalité, qui est posée, définie et rapportée sur le plan global ou universel de la société », mute dans la postmodernité en *organisation*, laquelle est plutôt caractérisée par une « priorité des moyens<sup>81</sup> ». Suivant ce mouvement, la gouvernance appliquée à l'État vise à « implanter des mécanismes de pilotage, de contrôle afin d'assurer l'ordre autorégulé<sup>82</sup> », et ce, à l'aide de principes cybernétiques issus de la doctrine néolibérale<sup>83</sup>.

L'État compétitif paraît dès lors comme une libération de la lourdeur des contraintes politiques providentialistes en même temps qu'il abolit cette insoutenable négation du particulier qu'implique la référence au « bien commun ». Cependant, il ne revient pas pour autant à la forme de désengagement de l'État « veilleur de nuit » du

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>81</sup> Michel Freitag, *Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Montréal, Nota bene, 1998, p. 34-35.

<sup>82</sup> Maxime Ouellet, *La révolution culturelle du capital*, *op. cit.*, p. 198.

<sup>83</sup> Voir notamment les travaux de F. A. Hayek sur l'économie et la question de la coordination de « l'ordre spontané ».

libéralisme classique. En effet, l'État néolibéral est caractérisé par un interventionnisme qui ne vise non pas « à assurer le plein emploi à travers une stimulation de la demande collective », mais qui agit plutôt au niveau de l'offre en produisant des « sujets flexibles pour répondre aux besoins de l'économie<sup>84</sup> ».

Le néolibéralisme ne peut pas [...] être associé à une désorganisation ou une débureaucratization de la société qui laisserait place à une plus grande liberté du marché. Il s'agit plutôt d'un processus de réorganisation qui vise à gouverner de manière efficiente à travers l'instrumentalisation de la liberté individuelle et la mise en concurrence généralisée. [...] Bureaucratie et liberté sont paradoxalement compatibles dans le régime néolibéral, puisqu'il s'agit de « forcer » les individus à faire des choix en programmant leurs intérêts, qui doivent être compatibles avec le régime d'accumulation<sup>85</sup>.

C'est à travers l'insertion de mécanismes cybernétiques et algorithmiques de contrôle social que la gouvernance néolibérale construit « des situations de quasi-marché afin de former des individus adaptés<sup>86</sup> ». En introduisant la logique économique à l'intérieur de son mode de fonctionnement et en déléguant au marché certaines de ses fonctions, l'État compétitif marchandise la relation démocratique et tend à distribuer l'information et la prestation des services dans un rapport clientéliste ajusté à ces nouveaux « citoyens-consommateurs » entrepreneurs d'eux-mêmes<sup>87</sup>. En effaçant la distinction entre public et privé et en construisant au sein des institutions publiques des rapports marchands, l'État néolibéral devient lui-même un instrument au service de la reproduction élargie du capital.

Nous retrouvons ainsi nos deux dimensions de l'aliénation : d'abord, comme perte d'objectivité, soit la substitution de l'encadrement symbolique normatif de la pratique à l'autorégulation opérationnelle des processus technico-économiques ; ensuite,

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 214-215.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 234.

comme perte de passivité, soit l'instrumentalisation détournée de l'autonomie et des désirs humains au service des impératifs de la logique de la valeur.

Tout compte fait, il ne nous semble pas exagéré de remettre en question cette « autonomie structurelle » que Gauchet semble voir dans le contexte du capitalisme néolibéral. Effectivement, tel que nous l'avons abordé à la fin du premier chapitre, la thèse du désenchantement se fonde selon nous sur une conception non-dialectique et libérale de l'autonomie, laquelle porte l'auteur à occulter l'importance de la verticalité politico-institutionnelle et de l'intériorisation normative *a priori* des médiations socio-symboliques.

De ce fait, Gauchet néglige de reconnaître la réalité de l'hétéronomie technico-économique et de l'aliénation induite par la fétichisation des rapports sociaux. En comprenant la postmodernité, non pas comme réincorporation accomplie de la transcendance instituante, mais comme instrumentalisation de la fonction symbolique par le capital, l'abolition de la dimension transcendantale des médiations sociosymboliques conduit plutôt vers la contradiction même de l'idée moderne d'autonomie politique, à savoir un mode de développement irréflexif et une subjectivité dont l'autonomie factice est assujettie à la domination abstraite de la valeur.

Dans le prochain chapitre, nous tenterons de montrer comment la sociologie dialectique de Michel Freitag évite ces écueils en proposant une conception institutionnaliste et dialectique de l'autonomie politique dans son rapport à l'hétéronomie transcendantale des médiations sociosymboliques.

## CHAPITRE III

### LA CONCEPTION DIALECTIQUE DE L'AUTONOMIE

Dites-le-nous, les oiseaux de passage  
Qui avez bu le vent des pays visités :  
Lors d'une escale autour d'un étrange village  
Auriez-vous eu cette vision d'un enchanté ?

– Gaston Miron, *Poèmes épars*

#### 3.1. Le symbolique et l'historicité du sens dans la sociologie freitagienne

La thèse du désenchantement du monde s'appuie, comme nous l'avons vu, sur une *lecture historicisante négative* où le mouvement général des sociétés humaines se trouve interprété comme « décantation » de l'autonomie octroyée par la « condition politique » de l'humanité, cette dernière étant postulée par Marcel Gauchet comme instance apriorique fondatrice du social. Recouvert dès l'origine par l'hétéronomie de la transcendance, le parcours transhistorique des civilisations révèle, selon lui, une réappropriation de cette autonomie politique originelle et la dissolution progressive de l'Un sacré ontologique maintenu par la religion dans la figure de l'altérité, et ce, depuis les sociétés primitives jusqu'aux démocraties néolibérales du capitalisme avancé.

Par ce choix théorique qui consiste à poser le politique en tant qu'élément constitutif du social, Gauchet opère une réduction fonctionnaliste et rationaliste de la transcendance sociosymbolique, ce qui lui permet ensuite de nier l'irréductibilité de la verticalité politico-institutionnelle, d'avaliser l'hétéronomie technico-économique postmoderne et de défendre l'abolition définitive de l'intériorisation normative *a priori* de la dette de sens. Or, la posture institutionnaliste et dialectique de la sociologie de Michel Freitag surmonte les défaillances théoriques du libéralisme qui plombe la conception gauchetienne de l'autonomie. En se fondant sur la *dimension symbolique* de

l'expérience humaine, Freitag développe une théorie sociologique qui évite le réductionnisme auquel succombe Gauchet. La thèse de Freitag postule en effet que la dimension transcendante des médiations sociosymboliques

fait constitutivement et objectivement partie de la vie sociale, qu'elle est une condition de son existence et de son maintien et que, dès lors, elle n'a rien d'une simple illusion idéologique, comme la voient les doctrines qui pensent pouvoir effectivement fonder l'existence humaine [...] directement sur l'individu<sup>1</sup>.

Le concept du *sens* est le point nodal de la théorie du symbolique qu'il propose d'adopter comme cadre général d'analyse de la réalité sociale. En posant dans le « rapport d'objectivation symbolique » une interdépendance dialectique entre subjectivité et objectivité, Freitag conçoit le sens en tant que *déploiement ontogénétique de l'expérience symboliquement médiatisée* face au monde naturel et social.

Également, Freitag distingue de manière originale le sens de la signification. Alors que la *signification* se déploie synchroniquement sur un mode différentiel et horizontal en de multiples formes de classification du réel ; le *sens* se déploie diachroniquement depuis l'origine de l'être et totalise sur un mode vertical l'ensemble des différents rapports au monde objectif à l'intérieur d'un cadre ontologique englobant qui dépasse la somme de ses parties. Malgré les différences apparentes entre diverses cultures, du genre humain la fondation de la sédimentation significative dans le sens atteste d'une appartenance commune de l'humanité au mode d'être symbolique.

Autrement dit, le concept de sens renvoie à l'idée que le réel est toujours plus que l'ensemble des rapports symboliques qui se sont particularisés depuis l'origine de la vie humaine. En effet, par sa référence à un au-delà du symbolique, le sens « pointe

---

<sup>1</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *op. cit.*, p. 244.

vers l'*unité originelle du sujet et de l'objet*<sup>2</sup> » et « désigne alors, dans tout le développement du rapport d'objectivation, le maintien de l'unité ontologique originelle du sujet et de l'objet à travers leur séparation<sup>3</sup> ».

En posant ainsi le sens comme concept ontologique concret qui ne peut être épuisé par l'entendement scientifique abstrait, Freitag est conduit au « seuil de la spéculation<sup>4</sup> », notamment parce qu'il admet que la totalité de l'être excède toute réalité particulière. Pour reprendre la terminologie heideggérienne, le sens fait partie de « l'*être* », en tant que fondement imperceptible qui englobe les « *étants* » perceptibles, à savoir, une réalité particulière dont l'existence passe à travers quelque chose d'autre qui la transcende et qui l'organise.

La théorie générale du symbolique qui est au cœur de la sociologie dialectique de Michel Freitag rend donc possible par sa profondeur philosophique une *conception affirmative de l'historicité*, celle-ci appréhendée comme « approfondissement » transhistorique de la richesse symbolique présente tout au long de son déploiement historique.

---

<sup>2</sup> Michel Freitag, « Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », *Cahiers des imaginaires*, vol. 6, n°8, 2008, p. 18.

<sup>3</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *op. cit.*, p. 303.

<sup>4</sup> Bien qu'il ne fasse pas le pas de foi caractéristique de la pensée religieuse ou philosophico-spéculative, le sociologue athée en arrive tout de même, à l'instar de Durkheim, à la conclusion selon laquelle c'est la croyance collective en un au-delà de la société empirique qui est constitutive du lien social. Freitag propose ainsi de reconnaître de manière positive, réflexive et critique – c'est-à-dire de manière non-téléologique et non-religieuse – la présence du sens dans le développement de la réalité sociohistorique car, même si elle ne peut jamais être pleinement explicitée scientifiquement, la dimension transcendantale est nécessaire à la fondation ontologique du réel, l'inscription subjective dans le monde, ainsi qu'au maintien de l'unité sociétale et de son surplomb civilisationnel. Jean-François Filion, « Supprimer l'abîme de la liberté négative... », *op. cit.*, p. 142.

Dans les pages qui suivent, nous ferons l'exposition de la typologie freitagienne des modes de reproduction de la société et tâcherons de montrer comment celle-ci se distingue de la thèse du désenchantement.

### 3.2. La transcendance sociosymbolique et les modes de reproduction de la société

#### 3.2.1. Le mode de reproduction culturel-symbolique : médiation langagière et fonction protopolitique du mythe dans les sociétés primitives

La typologie freitagienne des modes de reproduction de la société permet de montrer comment la sociologie dialectique renferme une critique radicale de la thèse gauchienne du désenchantement du monde. Selon Freitag, le mode de reproduction culturel-symbolique est un mode suivant lequel la pratique reproduit la structure des médiations sociosymboliques, la société, à travers une normativité essentiellement culturelle. Associé aux sociétés primitives de type mythique (et à la sphère de la vie quotidienne des sociétés institutionnalisées), ce mode de reproduction trouve sa spécificité dans le fait que ce type de société a longtemps su se maintenir sans l'aide d'institutions politiques au sens strict. Dans les sociétés culturellement reproduites est impliqué un rapport au monde *spontané et non-problématique* : c'est dans la « nature même des choses<sup>5</sup> » qu'est retrouvée la signification normative selon laquelle l'action individuelle et sociale doit se conformer; *la normativité est intégrée au langage dans le rapport à la nature, à soi et à autrui*, de sorte que la distinction entre le geste et la norme n'est pas ressentie par l'acteur.

Le *tabou* est l'inconcevable qui a trait à la *nature implicite* de la norme culturelle, laquelle paraît comme allant de soi. Ainsi, la transgression du tabou n'est pas considérée comme quelque chose de « mal » ; l'effet d'une telle transgression n'apparaît pas au sujet comme étant une contrainte ou une oppression, mais plutôt comme une absur-

---

<sup>5</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 3, *op. cit.*, p. 119.

dité, appartenant au domaine indéfini du non-sens. Par conséquent, l'activité significativement orientée est, pour ainsi dire, perçue comme une activité en accord avec le cosmos. Parce que les objets ont leurs propres finalités sédimentées dans les mots qui les désignent, les acteurs ne ressentent pas de véritable désir de transgression et de nouveauté normative. On peut ainsi comprendre ce qui forme la stabilité de la société maintenue par le mode de reproduction culturel-symbolique.

Dès lors, les terminaisons significatives des opérations de symbolisation forment une structure relativement rigide et stable qui reproduit de cycle en cycle les conditions structurelles de fonctionnement de la vie sociale telle qu'elle s'est développée dans le monde dans un lieu et jusqu'à un moment donné, en imposant leurs significations normatives comme objectifs nécessaires de l'activité pratique. La signification reste ainsi dans un rapport étroit avec ce qu'on peut appeler l'appropriation ou la réalisation effective des objets signifiés. Et cette appropriation est également reproduction matérielle de la vie sociale<sup>6</sup>.

Le rapport non-problématique au monde procède du fait que le langage et la pratique s'auto-alimentent dans la médiation symbolique. Parce que le langage et la pratique sont « isomorphes<sup>7</sup> », à savoir que les deux possèdent une structure identique, l'activité matérielle et la médiation symbolique sont mutuellement imbriquées. En outre, l'orientation normative-significative de l'action se trouve continuellement confirmée dans la société d'une manière que Freitag compare à une « prophétie auto-réalisatrice » (*self-fulfilling prophecy*). Effectivement, c'est dans la réalisation pratique de la signification que se cristallise la preuve de la validité de la norme.

Cependant, le mode de reproduction culturel-symbolique n'implique pas nécessairement une reproduction exacte des formes sociales antérieures. Parce que la signification normative trouve sa source dans « les matériaux résistants, changeants, hété-

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 117.

rogènes des choses extérieures, [...] le procès de reproduction comporte aussi une progressive déformation de la structure; il entraîne sa migration, son déplacement<sup>8</sup> ». En raison de la variabilité et la contingence du monde objectif, la reproduction sociétale enregistre parfois certaines déviations dans la signification. Ce changement n'est pas de l'ordre du social, car « il représente seulement le déplacement de fait de la structure sous l'effet de facteurs extérieurs ou de lois internes<sup>9</sup> ». Or, les déviations ne sont pas perçues par les sujets comme changement, ceux-ci conservant la certitude d'une fidélité absolue envers le sens originel de leur société.

Selon le concept de la reproduction culturelle-symbolique, les sociétés primitives pourraient être représentées comme des sociétés *amnésiques* et *errantes*, car celles-ci n'enregistrent pas leurs transformations à l'exception des grands événements qui peuvent être inscrits dans les récits mythiques. Ainsi, à la différence de Gauchet qui caractérise ces sociétés par un horizon temporel passéiste radical, Freitag montre qu'elles sont plutôt immergées dans une immanence temporelle, la « durée », qui se distingue du rapport au temps linéaire. Comme le souligne Freitag,

Gauchet se méprend sur la nature même de la temporalité telle qu'elle est comprise chez les primitifs. Chez eux, il ne s'agit pas à proprement parler du *temps*, irréversiblement distendu de part et d'autre du *présent* entre un *passé* qui n'est plus et un *futur* qui n'est pas encore, mais de la *durée*. Or, dans la durée tout demeure, et ce qui demeure ainsi dans sa propre permanence peut seulement se présenter selon les deux modalités alternatives et complémentaires du « non-manifeste » et du « manifeste »<sup>10</sup>.

La posture dogmatique de cohérence avec l'origine est soutenue par la « fonction proto-institutionnelle » de la récitation orale du mythe d'origine. Une société de type culturel-symbolique nécessite l'adhésion complète des membres et ne représente pas comme

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>10</sup> Michel Freitag, *Genèse du politique, op. cit.*, p. 32-33.

possibles les remises en question ou les critiques : « elle ne connaîtrait pas d'alternatives *significatives* aux spécifications traditionnelles des rapports sociaux dans le procès de reproduction<sup>11</sup> ». Toute pratique en dehors de la signification est taboue et virtuellement une menace pour la société, qui doit colmater les fuites de la frontière entre sens et non-sens. Ainsi, le mythe intervient comme un lieu de « gestion du changement et de résolution du conflit<sup>12</sup> ».

En effet, dans l'*objectivation mythique*, la société donne une réponse à tout événement ou pratique en fonction de son sens, mais elle n'y objective pas le temps historique. C'est une objectivation strictement orale qui permet le réaménagement du récit d'origine lorsque le non-sens apparaît. Elle est donc une manière par laquelle une société se projette dans une durée indéfinie qui « apparaîtra alors comme la source originelle de toute signification<sup>13</sup> ». C'est ainsi qu'en récitant le mythe, en pratiquant les rituels et en affirmant le sens, elle peut traverser le changement, résoudre le conflit et que par l'*interprétation* renouvelée du mythe, la société se trouve réunifiée dans son sens. Toutefois, même si la récitation mythique requiert « l'intervention d'une mémoire collective », le récit réaménagé paraît comme ayant toujours été et se trouve maintenue la certitude de fidélité envers l'origine<sup>14</sup>.

Contrairement à la thèse du désenchantement qui avance que l'origine du social procède d'un choix soi-disant réflexif<sup>15</sup> d'autodétermination médiée par l'extériorisation du fondement social dans l'altérité hétéronome du mythe, la sociologie dialectique affirme l'inverse :

---

<sup>11</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 3, *op. cit.*, p. 150.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 161-163.

<sup>15</sup> Une réflexivité politique virtuelle octroyée par la prétendue substance politique et l'autonomie intrinsèque du genre humaine postulées par Gauchet.

Si les sociétés primitives sont prépolitiques dans le sens qu'elles n'exercent aucune emprise réflexive sur leur ordre propre, ce n'est pas tant parce qu'elles auraient établi une séparation absolue entre elles-mêmes et leur fondement normatif (l'origine), que parce qu'elles restent elles-mêmes entièrement immergées dans ce fondement, et qu'elles ne sauraient, par défaut d'une mise à distance cognitive-réflexive et pratico-politique, concevoir l'être autrement que comme la perdue indéfinie de ce fondement originel<sup>16</sup>.

Effectivement, le culturel-symbolique se distingue de la théorisation gauchetienne des sociétés mythiques, car celui-ci est

à même d'assurer de manière purement immanente, non spécifiquement réflexive, sa propre reproduction, et ce parce qu'il n'implique pas, ou ne manifeste pas, comme le pense Gauchet au point de départ de toute sa thèse, la « mise à distance absolue » de la référence fondatrice. Celle-ci est toujours déjà ou d'abord immanente à la cohésion structurelle du système symbolique [...] ce n'est pas en première instance, mais seulement en dernière instance, que le rappel du mythe assure la reproduction d'un ordre qui se présente déjà de lui-même comme structurellement immuable de par l'immédiateté même de la référence significative-normative qui régit de l'intérieur, mais toujours contextuellement, chaque action particulière<sup>17</sup>.

Dès lors, on peut voir qu'en concevant la nature du mythe à partir d'une hétéronomie religieuse recouvrant le postulat fort contestable d'une condition politique humaine, la lecture de Marcel Gauchet occulte toute une part de subjectivité et d'autonomie dans les sociétés primitives. Cette réduction procède directement de son « parti pris » théorique contre les formes de transcendance sociosymbolique, et ce au profit d'une notion réifiée du politique.

Alors que Gauchet défend l'anachronisme d'une autonomie politique originelle chez les sociétés primitives, l'autonomie *primordiale* qui est théorisée dans le mode de

---

<sup>16</sup> Michel Freitag, *Genèse du politique, op. cit.*, p. 33.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 43.

reproduction culturel-symbolique est plutôt posée dans la « réversibilité » qui caractérise le moment de « construction opératoire » du rapport d'objectivation symbolique.

Au niveau du rapport d'objectivation proprement humain, la réversibilité opératoire comporte un approfondissement que l'on doit rattacher à la réflexivité rendue possible par le symbolique. Grâce à la nature transcendante de celui-ci, le sujet humain parvient à suspendre son action dans un contexte donné et à laisser libre cours à ses opérations intellectuelles libérées par ce recul. [...] La référence à une structure supra individuelle crée la capacité de faire abstraction de l'engagement immédiat dans le monde réel avant de passer à l'acte<sup>18</sup>.

Cette capacité de recul octroyée par le symbolique permet la construction de catégories classificatoires différenciées – le sujet pouvant réflexivement passer de l'une à l'autre de manière réversible par la pensée – qui « servent de repères à la coordination de l'activité autonome du sujet<sup>19</sup> ». Cependant, il importe de saisir cette nuance : la construction opératoire du sujet introduit un *rapport herméneutique* aux normes de l'action et au mythe, lequel ouvre virtuellement des espaces de liberté créatrice et d'autonomie plus ou moins implicites, sans nécessairement impliquer l'intervention de changements catégoriels.

C'est dans cette perspective qu'il est possible de voir une intervention *a posteriori* du mythe primitif, soit dans l'idée d'une réinterprétation subjective du sens normatif, et ce, même si se trouvent maintenues les mêmes catégories et que la structure sociale demeure ultimement tout aussi totalisante. La conception freitagienne interdit la réduction de l'adhésion normative du sujet à l'image d'un robot exécutant des commandes codées qui le régissent de l'intérieur.

---

<sup>18</sup> Jean-François Filion, *Sociologie dialectique, op. cit.*, p. 126-127.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 127.

Plus encore, l'autonomie opératoire du sujet est elle-même inscrite, selon Freitag, dans « l'autonomie sensorimotrice animale » qui est « la *condition absolue de possibilité* du symbolique<sup>20</sup> ». Elle renvoie à la subjectivité engendrée par la négativité de *l'expérience du besoin* et organisée par une *médiation signalétique*<sup>21</sup>, laquelle met à distance l'être vivant et les objets nécessaires à la satisfaction de ses besoins. Sans être une réduction de l'humanité à l'animalité, Freitag pose la subjectivité symbolique humaine comme dépendante de son inscription en chair et en os dans la subjectivité sensorimotrice animale ; cette dernière résultant de la *nécessité ontologique du maintien de soi dans l'existence* et réalisant « l'autonomisation d'un sujet par rapport aux *relations physico-chimiques du règne inorganique*<sup>22</sup> ».

Alors qu'une pierre est totalement assujettie à l'hétéronomie des lois de la physique, l'animal est « un organisme autonome qui suit ces lois, mais qui, en les canalisant, y superpose son autonomie<sup>23</sup> ». De la même manière, l'autonomie opératoire qui est propre au « mode d'être symbolique » se superpose à l'autonomie sensorimotrice en permettant au sujet de dépasser le *sentiment de soi* dans le cadre élargi de la *conscience de soi*, laquelle opère une séparation définitive du *hic et nunc* typique des rapports d'objectivation vécus par l'animal.

Contrairement à Gauchet, qui voit dans l'immédiateté de la référence significative-normative culturelle-symbolique une hétéronomie radicale et totale, la sociologie dialectique offre un cadre interprétatif plus nuancé des espaces de subjectivité et d'autonomie dans les sociétés primitives. La posture libérale qui empêche Gauchet

---

<sup>20</sup> Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*, op. cit., p. 47.

<sup>21</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, op. cit., p. 74.

<sup>22</sup> Jean-François Filion, *Sociologie dialectique*, op. cit., p. 124.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 105.

d'appréhender positivement le caractère englobant de la normativité mythique le conduit à reconnaître moins d'autonomie aux sociétés primitives que Freitag peut en voir dans le règne animal.

Dans la prochaine section, nous nous attacherons à montrer comment la reconnaissance positive d'une dimension transcendante irréductible du social permet à la sociologie dialectique d'éviter le réductionnisme libéral gauchetien tout en offrant une conception plus éclairante du pouvoir et de l'autonomie politico-institutionnelle.

### 3.2.2. Le mode de reproduction politico-institutionnel : référence transcendante, idéologie de légitimation et autonomie de la pratique

Le mode de reproduction politico-institutionnel consiste dans un dépassement, au sens hégélien du terme, du mode de reproduction culturel-symbolique et renvoie à un type de société qui reproduit ses conditions d'existence à l'aide d'une médiation symbolique de second degré, c'est-à-dire le pouvoir en tant que *capacité d'institutionnalisation*. Cette transformation vient séparer l'orientation de l'action en « deux sphères hiérarchisées d'action sociale, celle des pratiques d'institutionnalisation (ou du pouvoir en général), et celle des pratiques de base qui lui sont soumises<sup>24</sup> ».

Freitag n'adhère pas aux conceptions libérales du politique qui placent l'individu comme l'élément central de « toute vie sociale organisée<sup>25</sup> », où l'État apparaît d'abord comme un gardien de la propriété<sup>26</sup> et du respect du contrat. Dans la conception libérale d'origine anglo-saxonne, le politique est instrumental, sa finalité est d'être au service

---

<sup>24</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 3, *op. cit.*, p. 221.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>26</sup> Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*, *op. cit.*, p. 174.

de la dimension économique, et, dans cette perspective, l'idéal est la réduction maximale de la taille de l'État, qui ne sert qu'à limiter les excès « d'une poursuite anarchique ou sauvage des intérêts individuels<sup>27</sup> ».

À l'instar de Durkheim, tel qu'on peut clairement le constater dans les *Leçons de sociologie*, Freitag adopte plutôt une position de type *institutionnaliste* dans laquelle réside la certitude que l'individu se libère dialectiquement dans l'institution et que la verticalité normative de celle-ci constitue donc la source de liberté individuelle. Contrairement à ce qu'en dit l'idéologie libérale, à laquelle adhère Gauchet, l'autonomie n'est pas naturellement donnée, mais bel et bien instituée politiquement.

Freitag interprète la naissance du pouvoir à partir de la notion de *contradiction*, dont l'ampleur menace le déroulement de la reproduction sociétale référant uniquement aux normes culturelles-symboliques et oblige dès lors l'établissement d'une nouvelle médiation symbolique de second degré, l'institution politique, pour assurer l'existence de la société. Cette contradiction implique une *subversion* ancrée dans le conflit.

Pour qu'une structure conflictuelle se transforme en contradiction, il faudra donc que les raisons de ces conflits soient devenues abstraites, que les finalités de l'action se soient détachées des significations et des valeurs normatives attachées aux objets et enjeux sociaux concrets, qu'elles se soient insinuées dans la profondeur des conditions de reproduction de la société ; car c'est en devenant ainsi sous-jacentes au niveau des orientations normatives-significatives explicites qu'elles échappent aux mécanismes de suture qui rétablissent [...] l'harmonie des pratiques et rapports sociaux<sup>28</sup>.

C'est à la *révolution néolithique*, soit le passage entre le mode de subsistance de la chasse-cueillette à l'agriculture, que l'auteur attribue la source potentielle de la contradiction ayant mené à la transition vers le mode de reproduction politico-institutionnel. Parce que l'agriculture nécessite un travail de la terre, les récoltes sont dès lors perçues

---

<sup>27</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 3, *op. cit.*, p. 224.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 247.

comme des « produits du travail humain », et ce, contrairement à la chasse/cueillette qui, donnant un bénéfice immédiat, est plutôt perçue comme un accès direct aux « fruits de la nature<sup>29</sup> ». Alors, la distance temporelle entre l'action et la finalité dans l'activité productive constitue l'abstraction contradictoire subversive qui a su « rétroagir systématiquement sur le système même de la régulation symbolique-normative de manière à y susciter un procès autonomisé et cumulatif de transformation échappant à la contrainte caractéristique<sup>30</sup> » du mode de reproduction culturel-symbolique.

Ainsi, la contradiction interne établie par le développement de l'agriculture vient interrompre « le procès unifié et continu » de la société culturellement reproduite. Une contradiction d'une telle ampleur causerait inévitablement la désintégration d'une société qui refuserait d'innover au niveau de sa structure normative, à moins que la « reproduction se trouve assurée par ailleurs et malgré elle, sans [que la contradiction] soit pour autant abolie<sup>31</sup> ». Ainsi, Freitag avance que la contradiction peut être surmontée par le « détour politico-institutionnel » qui vient séparer l'action sociale en deux sphères distinctes : en pratiques culturelle et instituée. Dans cette différenciation, la pratique culturelle continue à se conformer à la normativité immanente de la culture, tandis que la pratique instituée doit plutôt se conformer « à des règles qui sont établies d'une manière formelle au-dessus d'elle et qui définissent au-devant d'elle, de manière "abstraite", les conséquences sociales qui seront attachées à son accomplissement<sup>32</sup> ». Ainsi, le pouvoir est ainsi ce qui encadre l'action « par la médiation des institutions ».

Cette théorisation de l'origine de la médiation politico-institutionnelle est, selon nous, davantage éclairante comparativement à celle de Marcel Gauchet, qui escamote toute explication sociologisante et se contente de nier<sup>33</sup> que la révolution néolithique

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>33</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 47-48.

puisse avoir été la source de cette transformation. Effectivement, Gauchet postule, sans le dire de manière explicite, une apparition *ex nihilo* de la médiation politico-institutionnelle, et cette apparition mystérieuse vient, tel l'accomplissement d'une prophétie, confirmer le postulat acritique d'une condition politique consubstantielle du social sur lequel est fondé l'ensemble de sa thèse.

Quant à Freitag, il conçoit les nouveautés du néolithique (agriculture, division du travail, possession de terres et de ressources, etc.) comme sources potentielles des déséquilibres qui ont engendré un *rapport de force*<sup>34</sup> impliquant dès lors le développement de l'*État*, au sens général non-moderne du terme, et la nouveauté de la *verticalité hiérarchique* institutionnalisée, c'est-à-dire la fixation sociétale d'un rapport entre dominants et dominés. Parce que la régulation politico-institutionnelle de la société ne requiert plus comme avant l'adhésion entière de ses membres à la normativité culturelle, se trouvent alors différenciés trois moments logiques dans le développement de l'*État* ; d'abord, l'appropriation du *monopole de la violence conditionnelle*, ensuite, la production du *droit*, et enfin *l'idéologie de légitimation*.

C'est ainsi que Freitag distingue deux modalités<sup>35</sup> formelles de l'idéologie en général, à savoir la « culture normative-expressive » et « l'idéologie de légitimation politique ». La première, soit l'idéologie « i » est une normativité qui est inhérente à la culture tandis que la deuxième, l'idéologie « I », est plutôt au service de la légitimation du pouvoir. Cette dernière n'est pas une légitimation des dominants, mais bien plutôt le discours de légitimité des institutions politiques elles-mêmes. Bien que les dominants peuvent instrumentaliser l'idéologie institutionnelle à leur bénéfice, ils demeurent malgré tout soumis à elle en dernière instance.

---

<sup>34</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 3, *op. cit.*, p. 292-294.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 331-338.

En ce qui a trait à la question de l'autonomie dans les *sociétés traditionnelles*, lesquelles constituent la première forme sociale politico-institutionnelle, il s'agit de saisir que la médiation institutionnelle, qui opère la séparation de la pratique, ouvre par le fait même un espace normatif dans la culture qui n'est plus chargée de reproduire la société par l'intermédiaire de la pratique de base. Comparativement à l'immanence normative englobante du mythe, la verticalisation de la référence transcendantale dans la religion traditionnelle et l'aspect lointain de la volonté divine – Tiers<sup>36</sup> garant de l'ordre normatif située dans un au-delà séparé de l'ici-bas – extériorise la source de la norme dans la figure de l'altérité, ce qui a pour effet de créer une distance réflexive entre la société et son fondement de sens.

L'objectivation écrite de la légitimité dans les textes sacrés et la théologie participe d'ailleurs à accentuer cette distanciation interprétative du sujet vis-à-vis la normativité comparativement à l'immédiateté intuitive de la récitation orale mythique caractéristique de la reproduction culturelle-symbolique. La médiation politico-institutionnelle accroît ainsi l'autonomie du sujet dans son rapport à la normativité en élargissant le potentiel de réflexivité interprétative virtuellement ouvert par la réversibilité opératoire du rapport d'objectivation symbolique.

On retrouve dans la lecture négative de Marcel Gauchet une interprétation inverse, dans la mesure où il avance que l'apparition *ex nihilo* de la verticalité politique et de la transcendance amenuise l'emprise de la religion, laquelle maintient en dernière instance l'ordre normatif hétéronome et dogmatique de l'Un sacré hérité du mythe, moyennant la nouveauté du dualisme ontologique<sup>37</sup>. Bien que soit effectivement reconnu le gain réflexif survenant avec l'apparition de la verticalité transcendante, cette dernière ne peut être la source de cette avancée herméneutique dans la perspective qui est la sienne : ce ne peut être que l'effet du dégagement partiel de la substance politique

---

<sup>36</sup> Michel Freitag, *Genèse du politique*, *op. cit.*, p. 73-74.

<sup>37</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, *op. cit.*, p. 90.

refoulée par la religion. La binarité conceptuelle entre hétéronomie transcendante et autonomie politique chez Gauchet le conduit à gommer l'espace d'autonomie et de subjectivité dans les sociétés traditionnelles – son parti pris théorique non-dialectique en faveur d'une notion du politique réifiée lui interdisant de poser l'autonomie comme dépendante de la transcendance sociosymbolique.

En revanche, chez Freitag, la référence transcendantale de légitimation n'est pas réduite à une instance hétéronome, source d'aliénation, ainsi qu'à une simple modalité fonctionnelle de retour à soi comme elle l'est chez Gauchet : la référence transcendantale constitue une modalité irréductible de la structuration politico-institutionnelle, une instance supra sociale qui permet au sujet d'intérioriser la normativité à travers l'interprétation réflexive du sens qui rend légitime l'encadrement institutionnel de sa pratique.

La soumission de la pratique aux normes sociosymboliques, qu'elles soient culturelles ou institutionnelles, n'est pas appréhendée négativement par la sociologie dialectique, car ces normes fondent le sujet, orientent sa pratique et garantissent la reproduction des conditions d'existence de la société et des acteurs sociaux particuliers. En effet, l'intériorisation normative *a priori* de la dette de sens « ne doit pas être considéré[e] comme un voile du réel, mais plutôt comme réalité "bienfaisante" protégeant le symbolique de l'arbitraire des actions qui contreviendraient au maintien du sujet en vie<sup>38</sup> ». La posture dialectique de Freitag lui permet ainsi de concevoir affirmativement l'hétéronomie de la transcendance comme condition de possibilité d'un cadre ontologique capable de garantir un espace de liberté et d'autonomie *concrète* – ainsi que la virtualité de son progressif élargissement.

---

<sup>38</sup> Jean-François Filion, *Sociologie dialectique, op. cit.*, p. 119.

C'est dans le caractère *cumulatif* du procès d'institutionnalisation politique qu'est théorisée chez Freitag la possibilité d'un tel élargissement de l'autonomie. En effet, dans la mesure où se trouvent institutionnalisées à un niveau formel supérieur les conditions de reproduction de la société, se trouve progressivement libérée la pratique de l'emprise idéologique de l'ordre social transcendantalisé :

À mesure que s'élève le degré d'explication et de réversibilisation opératoire du système institutionnel à travers lequel s'exerce la domination, la référence idéologique qui le légitime va elle aussi prendre un caractère de plus en plus général et abstrait. La réalité ontologique qui s'y trouve désignée comme fondement de la légitimité sera donc également de plus en plus éloignée de l'univers objectif de la pratique de base et des valeurs normatives-expressives concrètes qui lui sont immanentes. En d'autres termes, la référence de légitimation sera revêtue d'un caractère de plus en plus transcendant, à mesure que cette transcendance devient plus abstraite [...] La distance à laquelle on se réfère ici est une distance formelle, celle qui sépare les actes plus généraux du pouvoir et les activités plus particulières de la pratique de base<sup>39</sup>.

Ainsi, l'institutionnalisation politique est corrélative de l'universalisation du moment transcendantal, et ce procès rend d'ailleurs compte du « dépli de la transcendance » conduisant au renversement moderne dont parle Gauchet. Toutefois, sans une institutionnalisation formelle des conditions d'exercice du pouvoir, il se trouve que « la référence transcendantale conserve dans les sociétés traditionnelles une valeur ontologique concrète, et qu'elle continue à ce titre à irradier le monde de la pratique et l'univers symbolique-normatif de la culture qui lui correspond<sup>40</sup> ».

Une originalité notable chez Freitag consiste en son inclusion des *sociétés religieuses traditionnelles* et des *sociétés modernes* en tant que deux cycles distincts du mode de reproduction politico-institutionnel. Contrairement aux sociétés traditionnelles qui posent l'essence de l'ordre social dans une extériorité transcendantale séparée

---

<sup>39</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 3, *op. cit.*, p. 386-387.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 344.

de la vie sociale et qui lient les individus à l'intérieur de rapports d'interdépendance concrets, la société moderne se réfère à une transcendance éthique intériorisée prenant « la forme plus abstraite du *devoir* et de la *raison*<sup>41</sup> ». L'explicitation réflexive de la fonction politique dans la modernité est ainsi mise en rapport avec l'émergence d'une médiation symbolique de troisième degré, à savoir « l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation ». Autrement dit, « l'institutionnalisation du pouvoir représente [...] le principe d'une systématisation formelle effective des institutions produites par le pouvoir, ainsi que leurs modalités de sanctionnement<sup>42</sup> ». Dans le cadre de ce niveau formel supérieur du mode de reproduction politico-institutionnel :

C'est alors le politique qui se présente explicitement comme le moment, lui-même social, de l'institution réflexive et donc de l'objectivation formalisée de l'ordre social global, et cela dans la mesure où il se présente, explicitement en tant que praxis désormais formellement distincte de la pratique, comme mode essentiel de la production réfléchie de la société par elle-même ; alors l'unité formelle de la société se trouve explicitement objectivée dans les institutions formalisées et universalisées qui y régissent idéalement l'ensemble des pratiques sociales particulières<sup>43</sup>.

Cette institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation correspond au *type pur de l'État*, c'est-à-dire sa forme moderne, ainsi qu'à la différenciation et l'autonomisation explicite de la société civile. Comme chez Hegel et Durkheim, Freitag défend l'idée *institutionnaliste* selon laquelle la liberté individuelle et l'autonomie de la société civile est dépendante des institutions de l'État situé en position de surplomb.

---

<sup>41</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *op. cit.*, p. 241.

<sup>42</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 3, *op. cit.*, p. 385-386.

<sup>43</sup> Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *op. cit.*, p. 244.

## CONCLUSION

La thèse du désenchantement du monde de Marcel Gauchet se fonde sur ce qu'il décrit comme une « *anthroposociologie transcendantale*<sup>1</sup> ». *Paradoxale* nous semble être cette caractérisation du projet de l'auteur qui manifeste clairement, depuis ses premiers écrits, un *choix théorique* assumé contre la dimension transcendantale des médiations sociosymboliques. Effectivement, nous avons vu comment Marcel Gauchet postule une *essence politique* du social, laquelle se trouve extériorisée dans l'altérité religieuse de la « dette du sens<sup>2</sup> ». *Artificielle*, cette dette symbolique n'est rien d'autre qu'un dispositif fonctionnel instituant un rapport à soi médié par l'hétéronomie religieuse. En aucun cas, le sacré ne peut-il être compris comme consubstantiel du social : le fondement de la société, selon lui, ne peut être autre chose que le *pouvoir*.

*Non-dialectique et libéral* est ce « parti pris<sup>3</sup> » de Marcel Gauchet, lequel le conduit à une lecture à la fois *réductionniste*, *anachronique* et *tautologique*. S'appuyant sur une *opposition conceptuelle radicale* entre hétéronomie religieuse et autonomie politique, l'interprétation que fait Gauchet du mouvement historique des civilisations se résume à un processus d'évacuation de la transcendance au profit de l'immanence des capacités humaines. Attachant les sociétés mythiques à l'hétéronomie totale et les démocraties néolibérales à l'autonomie achevée, le désenchantement du monde consiste dans la réappropriation politique progressive de l'autonomie humaine recouverte dès l'origine par les forces hétéronomes de la religion.

Incapable de concevoir dialectiquement le rapport entre hétéronomie transcendante et autonomie politique, Gauchet avalise le *fétichisme capitaliste* et la fin de l'in-

---

<sup>1</sup> Marcel Gauchet, *La condition historique*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>2</sup> Marcel Gauchet, « La dette du sens et les racines de l'État », *La condition politique*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>3</sup> Stéphane Vibert, « Marcel Gauchet et l'éclipse du politique », *op. cit.*, p. 116.

tériorisation normative *a priori*. Reliquat des sociétés religieuses traditionnelles, la *verticalité transcendantale* des *institutions modernes* n'est que le signe de la persistance souterraine de l'Un sacré ontologique dans la « première modernité ». L'évacuation finale de la transcendance dans la « deuxième modernité » renvoie ainsi, selon lui, à l'accomplissement définitif de « l'autonomie structurelle ». Toute tentative visant à penser une *synthèse* entre tradition et modernité ne peut être que le symptôme d'une nostalgie de l'ordre hétéronome et d'une perspective mystifiée par les chimères de l'Un sacré. Non pas un dépassement de la positivité traditionnelle et de la négativité moderne, la « troisième configuration<sup>4</sup> » de l'ordre social entrevue par Gauchet dans ses conclusions normatives demeure somme toute enfermée dans le mauvais infini de la première négation ; son parti pris lui interdisant principalement de faire dépendre l'autonomie de l'inscription ontologique de la subjectivité dans le monde.

Contrairement à cette interprétation qui avalise l'horizontalisation technico-économique du politique et la fin de la dette symbolique sous l'égide de l'accès à une prétendue autonomie structurelle entièrement déliée de l'altérité hétéronome, la sociologie dialectique de Freitag voit plutôt dans la *dissolution postmoderne de la référence transcendantale* la destruction catastrophique<sup>5</sup> des médiations politico-institutionnelles modernes et du fondement ontologique dont dépend l'autonomie et la liberté humaine.

La postmodernité néolibérale se caractérise davantage selon Freitag par la *corruption capitaliste* de la reproduction politico-institutionnelle qui mène à l'*autonomisation de la logique technico-économique* ainsi qu'à l'avènement de la reproduction sociétale « décisionnelle-opérationnelle » et son mode de déploiement irréflexif qui rompt avec la continuité ontogénétique du symbolique. À l'opposé de la binarité gau-

---

<sup>4</sup> Marcel Gauchet, *Le nouveau monde*, p. 715-743.

<sup>5</sup> Voir Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Seuil, Paris, 2004.

chetienne qui oppose de manière radicale hétéronomie et autonomie, religion et politique, tradition et modernité, la perspective dialectique de Freitag le conduit à une réactualisation du thème hégélien de la « deuxième négation » :

La modernité, unilatéralement centrée, dans sa dynamique justificative mais aussi dans ses pratiques efficaces sur l'émancipation de la dimension individuelle de la subjectivité, n'est pas parvenue à dépasser les traditions, au sens hégélien, elle s'est contentée – et souvent enorgueillie – de les effacer, de les supprimer. Mais du même coup, elle a abouti à la suppression de toute la *dimension substantielle* de la vie sociale [...]. Ce qui maintenant nous interpelle, avec l'effacement postmoderne de toute réalité proprement civilisationnelle, ce n'est donc pas la nécessité de parachever cette destruction ou cet effacement du réel qui n'existe que de manière toujours concrète et particulière [...], mais la nécessité de parvenir à une *synthèse elle aussi concrète* de ces constructions particulières du rapport à la transcendance qui habite notre être de manière fondatrice et effective<sup>6</sup>.

Alors que la partialité libérale de Gauchet en faveur du politique et de l'immanence humaine l'empêche de reconnaître que l'autonomie humaine puisse dépendre en première instance de la dimension transcendantale des médiations sociosymboliques et de l'inscription ontologique qu'elle réalise, la sociologie dialectique de Freitag montre à l'inverse que cette dimension transcendantale est la condition de possibilité de l'autonomie et appelle plutôt son réinvestissement dans le cadre d'une synthèse de niveau supérieur capable d'intégrer à la fois la positivité normative de la tradition et la négativité critique de la modernité.

Ne réduisant pas la dette symbolique à un simple artifice de retour à soi comme peut le faire Gauchet, la transcendance sociosymbolique est pour Michel Freitag, à

---

<sup>6</sup> Michel Freitag, « La dissolution postmoderne de la référence transcendantale », *op. cit.*, p. 216.

l'instar de Durkheim et Hegel, une modalité ontologique objective et essentielle de l'existence sociale :

Le caractère apriorique et donc transcendant du lien social ainsi que la nécessaire inscription de la vie humaine dans le monde ont jusqu'ici toujours été représentés symboliquement et ressentis subjectivement comme un rapport ontologique de dépendance, la « dette du sens » de Marcel Gauchet : une dépendance à l'égard de ce qui nous précède, nous englobe, nous excède et nous domine. Or ce rapport-là ne peut pas être considéré comme imaginaire. Il est réel et il prédétermine toute formation de la subjectivité ainsi que toutes les formes d'objectivité phénoménale qu'elle peut construire et spécifier dans le monde<sup>7</sup>.

Freitag affirme ainsi le besoin d'une redécouverte de l'*expérience du sacré*. Sentiment « d'appartenance et de participation à la totalité », le sacré est pour lui « une expérience de la plénitude, qui est aussi la forme d'expérience la plus forte de la liberté comme liberté d'être et liberté d'appartenance<sup>8</sup> ». L'audace de Freitag d'assumer une telle idée, impensable pour l'*épistémè* contemporaine, comme solution à la crise civilisationnelle postmoderne, montre selon nous toute l'originalité et la pertinence qui revient à la sociologie dialectique.

---

<sup>7</sup> Michel Freitag, *L'abîme de la liberté*, *op. cit.*, p. 478-479.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 479.

## BIBLIOGRAPHIE

### Écrits de Marcel Gauchet

« La dette du sens et les racines de l'État », *Libre*, n° 2, 1977, p. 5-43.

*Un monde désenchanté?*, Paris, Pocket, 2007.

*La condition historique*, Paris, Gallimard, 2008.

*La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2015.

*La condition politique*, Paris, Gallimard, 2015.

*Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 2017.

*L'avènement de la démocratie*, vol. 1 : *La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2013.

*L'avènement de la démocratie*, vol. 2 : *La crise du libéralisme : 1880-1914*, Paris, Gallimard, 2014.

*L'avènement de la démocratie*, vol. 3 : *À l'épreuve des totalitarismes : 1914-1974*, Paris, Gallimard, 2017.

*L'avènement de la démocratie*, vol. 4 : *Le nouveau monde*, Paris, Gallimard, 2017.

*La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 2018.

GAUCHET, Marcel et Luc FERRY, *Le religieux après la religion*, Paris, Poche, 2007.

### Écrits sur Marcel Gauchet

BERGERON, Patrice, *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, Montréal, Athéna, 2009.

LABELLE, Gilles et Daniel TANGUAY (dir.), *Vers une démocratie désenchantée? : Marcel Gauchet et la crise contemporaine de la démocratie libérale*, Montréal, Fides, 2013.

### Écrits de Michel Freitag

« La métamorphose. Genèse et développement d'une société postmoderne en Amérique », *Société*, n° 12-13, 1994, p. 1-137.

« La dissolution postmoderne de la référence transcendantale », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, 1999, p. 181-218.

« Théologie et société. L'apport de la théologie à un nécessaire "œcuménisme des civilisations" », dans J.-G. Nadeau (dir.), *La théologie : pour quoi? pour qui?*, Montréal, Fides, 2000, p. 219-264.

« La théologie, gardienne d'une ontologie pour les sciences humaines? », dans M. Beaudin *et al.*, *Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires*, Montréal, Fides, 2002, p. 367-382.

« Imaginaire épistémique et imaginaire socio-politique », *Cahiers des imaginaires*, vol. 6, n° 8, 2008.

*Le naufrage de l'université et autres essais d'épistémologie politique*, Montréal, Nota bene, 1998.

*L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, Montréal, Écosociété, 2008.

*L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011.

*Dialectique et société*. 2<sup>e</sup> éd., vol. 2 : *Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, Liber, 2011.

*Dialectique et société*. 2<sup>e</sup> éd., vol. 3 : *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Liber, 2013.

*Formes de la société*. vol. 1 : *Genèse du politique*, Montréal, Liber, 2016.

### Écrits sur Michel Freitag

DAGENAIS, Daniel (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, Montréal, Liber, 2017.

FILION, Jean-François, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Québec, Nota bene, 2006.

–, « Prolégomènes à une analyse comparative de la sociologie dialectique de Freitag de la *Wertkritik* », dans E. Martin et M. Ouellet (dir.), *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*, Écosociété, 2014.

–, « Supprimer l'abîme de la liberté négative : le besoin d'une *deuxième négation* chez Michel Freitag », dans D. Dagenais (dir.), *La liberté à l'épreuve de l'histoire. La critique du libéralisme chez Michel Freitag*, Montréal, Liber, 2017.

### **Autres écrits**

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*. Livres I à X, Paris, Seuil, 1975.

BAUMAN, Zygmunt, *Modernité et holocauste*, Paris, La Fabrique, 2002.

BEAUCHEMIN, Jacques, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, 2<sup>e</sup> éd. rev. et aug., Montréal, Athéna, 2007.

CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 2017.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *Le désenchantement de l'État. De Hegel à Max Weber*, Paris, Minuit, 1992.

DUPUY, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris, 2004.

DURKHEIM, Émile, *La science sociale de l'action*, Paris, PUF, 2010.

–, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 2013.

FILION, Jean-François, « Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim : quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 56, 2014, p. 109-130.

FISCHBACH, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.

- FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 2018.
- GIDDENS, Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du Droit*, trad. J.-F. Kervégan, 3<sup>e</sup> éd. rev. et aug., Paris, PUF, 2013.
- HOBBS, Thomas, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2017.
- JAPPE, Anselm, *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, La Découverte, 2017.
- \_, *Les aventures de la marchandise. Pour une critique de la valeur*, Paris, La Découverte, 2017.
- JASPERS, Karl, *Origine et sens de l'histoire*, Paris, Plon, 1954.
- LASCH, Christopher, *La culture du narcissisme. La vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Flammarion, 2018.
- LEFORT, Claude, *Essais sur le politique. XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Seuil, 2001.
- LIPOVETSKY, Gilles et Sébastien CHARLES, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.
- LOCKE, John, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984.
- LÖWITH, Karl, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002.
- LUHMANN, Niklas, *Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale*, Québec, PUL, 2011.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 2016.
- MARTIN, Eric et Maxime OUELLET (dir.), *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*, Montréal, Écosociété, 2014.
- MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007.

- \_, *Le Capital. Critique de l'économie politique*, Livre I, Paris, PUF, 2014.
- MAUSS, Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 2012.
- OUELLET, Maxime, *La révolution culturelle du capital. Le capitalisme cybernétique dans la société globale de l'information*. Montréal, Écosociété, 2016.
- POLANYI, Karl, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 2017.
- POSTONE, Moishe, *Temps, travail et domination sociale. Une réinterprétation de la théorie critique de Marx*, Paris, Mille et une nuits, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- ROSA, Hartmut, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2013.
- \_, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2014.
- ROSANVALLON, Pierre, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1999.
- \_, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006.
- \_, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2010.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 2012.
- SUPIOT, Alain, *Homo Juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du Droit*, Paris, Seuil, 2005.
- \_, *La gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France (2012-2014)*, Paris, Fayard, 2015.
- WEBER, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2000.
- \_, *Sociologie des religions*. Paris, Gallimard. 2006.