

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ACTUALITÉ DE L'INSTITUTIONNALISME HÉGÉLIANO-DURKHEIMIEN
DANS LA THÉORIE CRITIQUE CONTEMPORAINE : ÉTUDE CROISÉE DES
THÉORIES D'AXEL HONNETH ET MICHEL FREITAG

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ COMME MAÎTRISE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SOCIOLOGIE

PAR
GABRIEL NADEAU-DUBOIS

SEPTEMBRE 2016

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.03-2015). 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 d'abord à faire part de ma reconnaissance à Jean-François Filion, dont les conseils académiques m'ont permis de mener à terme le cheminement théorique qui structure ce mémoire. Merci également à Jean-Marc Larouche pour la rétroaction généreuse suite à la rédaction de la première ébauche. J'ai également une pensée pour Mark Fortier et Éric Martin qui, chacun à leur manière, ont éveillé chez moi le questionnement à l'origine de ce mémoire.

Sur le plan personnel, je veux remercier Aurélie Lanctôt pour sa patience et son écoute lors de la rédaction de ces pages.

En terminant, je tiens à souligner l'appui du Fonds de recherche société et culture du Québec (FQRSC) et du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH). C'est grâce à leur soutien financier que j'ai pu me consacrer, en toute liberté, à la confection de ce mémoire.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I L'INSTITUTIONNALISME HÉGÉLIANO-DURKHEIMIEN.....	9
1.1 La critique des conceptions individualistes de l'État	9
1.1.1 La critique durkheimienne de l'individualisme sociologique	10
1.1.2 La critique hégélienne du contractualisme politique	13
1.2 La production institutionnelle de la liberté	18
1.2.1 Institution et liberté chez Durkheim	18
1.2.2 Institution et liberté chez Hegel	26
1.2.3 L'enracinement subjectif de l'institutionnalisme chez Hegel et Durkheim	36
1.3 La médiation réciproque du social et du politique : le rôle des corporations ...	40
1.3.1 Les fonctions sociales de la corporation	44
1.3.2 Les fonctions politiques de la corporation	52
CHAPITRE II L'ACTUALITÉ DE HEGEL CHEZ AXEL HONNETH ET LE RECOURS À DURKHEIM.....	61
2.1 Le paradigme de la reconnaissance : de Marx à Hegel en passant par Habermas	61

2.2 La réactualisation honnethienne des Principes de la philosophie du droit	67
2.2.1 La liberté sociale et les institutions relationnelles de l'éthicité	69
2.2.2 Une théorie de la justice fondée sur une analyse de la société	76
2.3 La reconstruction normative des sphères de liberté sociale.....	78
2.3.1 La société civile ou « l'économie de marché »	79
2.3.2 L'État ou « la formation démocratique de la volonté collective »	88
2.4 Retour sur la question de l'État chez Honneth à partir de Hegel et Durkheim	95
2.4.1 Une éthicité "surinstitutionnalisée"?.....	97
2.4.2 L'enjeu des corps intermédiaires.....	103
2.4.3 Durkheim contre Hegel?.....	109

CHAPITRE III

LE RENOUVELLEMENT DE L'INSTITUTIONNALISME

HÉGÉLIANO-DURKHEIMIEN CHEZ MICHEL FREITAG	117
---	-----

3.1 « Le pouvoir rend libre » : l'institutionnalisme de Michel Freitag et ses racines hégéliano-durkheimiennes	117
3.1.1 Les sociétés à reproduction culturelle-symbolique : le consensus sans la liberté	121
3.1.2 Le paradigme de l'institutionnalisation	125
3.1.3 État et différenciation sociale.....	134
3.2 La médiation politico-institutionnelle à l'heure de la globalisation	143
3.2.1 Capitalisme et modernité : trajectoire d'une contradiction	144
3.2.2 L'idéal-type de la société à reproduction décisionnelle-opérationnelle ...	154
3.2.3 L'État dans la société à reproduction décisionnelle-opérationnelle	160
3.3 Capitalisme et régulation politico-institutionnelle : les contributions de Michel Freitag et de Axel Honneth	175
3.3.1 Interactionnisme et institutionnalisme : la question des médiations.....	180
3.3.2 Marché et liberté : la question du capitalisme.....	183

CONCLUSION.....	190
BIBLIOGRAPHIE.....	196

RÉSUMÉ

Après avoir été longtemps taxées de conservatisme, les œuvres de Hegel et de Durkheim font depuis quelques années un retour marqué dans le champ de la théorie sociale (entendue au sens large), dans la mesure où elles alimenteraient une critique des théories d'inspiration néo-kantiennes, notamment celles de John Rawls et de Jürgen Habermas. Ce mémoire discute de l'actualité de deux de ces projets de réactualisation, c'est-à-dire la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth et la sociologie dialectique de Michel Freitag, afin d'en faire ressortir leurs apports et leurs limites respectives pour la compréhension des sociétés contemporaines.

Ainsi, nous mettons d'abord en lumière les convergences importantes entre les travaux de Hegel et de Durkheim et esquissons les grandes lignes de leur conception *institutionnaliste* de la société. Nous montrons comment celle-ci s'appuie sur une critique des conceptions individualistes et libérales du lien social pour articuler, en contrepartie, une théorie de la *production institutionnelle de la liberté* cherchant à dépasser dialectiquement l'opposition entre objectivité sociale et subjectivité individuelle.

Ensuite, nous examinons la reprise de cet *institutionnalisme hégéliano-durkheimien* chez Axel Honneth. Nous montrons comment ce dernier, à partir d'une lecture de l'œuvre hégélienne fondée sur le paradigme intersubjectiviste de la reconnaissance, en arrive à opposer Hegel et Durkheim sur leur conception de l'État. Nous soulignons ensuite quels diagnostics critiques émet Honneth en s'appuyant sur cette réactualisation interactionniste de Hegel et Durkheim.

Enfin, nous montrons comment la sociologie dialectique procède au contraire à un renouvellement cohérent de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien, tout en y intégrant plusieurs acquis de la critique marxienne du capitalisme. Nous exposons ensuite la théorie critique de la société contemporaine élaborée par Michel Freitag en s'appuyant sur la notion hégéliano-durkheimienne de *production institutionnelle de la liberté*.

Cette démarche en trois temps nous permet de mettre en lumière la fécondité de l'héritage théorique de Hegel et de Durkheim pour les théories critiques contemporaines, dans un contexte où l'expansion de la logique systémique propre au capitalisme globalisé érode les médiations politico-institutionnelles héritées de la modernité.

Mots-clés : institutionnalisme, État, sociologie dialectique, théorie de la reconnaissance.

INTRODUCTION

S'il y a un sujet qui, au moins depuis les années 1990, a soulevé les passions au sein des mouvements sociaux, c'est bien l'émergence et la prolifération des luttes dites « de reconnaissance ». Il est en effet difficile de ne pas s'accorder avec le constat posé, par exemple, par les travaux de Nancy Fraser, selon lequel les luttes politiques typiquement modernes, formulées prioritairement en termes matérialistes et redistributifs, laissent progressivement leur place à des conflits dont l'objet principal est l'obtention, par des groupes sociaux stigmatisés, d'une reconnaissance juridique, politique, culturelle et sociale. Comme l'écrit Alain Caillé dans *La quête de reconnaissance*, le dernier quart de siècle a été le théâtre d'une transformation majeure : « nous sommes désormais clairement passés d'une conflictualité pensable et énonçable prioritairement dans le langage de la redistribution à des conflits de reconnaissance¹ ». Plus encore, les luttes plus traditionnellement socio-économiques tendent elles-mêmes, afin d'être audibles dans l'espace public, à emprunter le langage de la reconnaissance, les dénonciations des inégalités sociales s'organisant de plus en plus autour des thématiques du respect et du mépris².

On aurait donc tort de se surprendre qu'en parallèle, dans l'univers académique, on ait assisté dans les dernières décennies à la montée en popularité des théories de la reconnaissance. Comme le fait remarquer Estelle Ferrarese dans *La théorie sociale contemporaine*, depuis le début des années 1990, la publication de plusieurs ouvrages importants a fait du thème de la reconnaissance « l'un des thèmes majeurs de la

¹ Caillé, Alain. « Introduction ». Dans *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, sous la dir. de Alain Caillé. Paris: La Découverte, 2007, p.6

² *Ibid.* p.8

réflexion universitaire des vingt dernières années³». Parmi les auteurs ayant marqué les débats contemporains autour de l'éthique et de la politique de la reconnaissance, les travaux d'Axel Honneth se démarquent : depuis la publication en 1992 de *La lutte pour la reconnaissance*, c'est en grande partie à partir des concepts honnethiens que se déploie le débat philosophique et sociologique sur la reconnaissance.

Le point de départ de cet ouvrage marquant est bien connu : afin de dépasser le rationalisme d'inspiration kantienne de son prédécesseur à l'Institut pour la recherche sociale de Francfort, Jürgen Habermas, Axel Honneth y annonce son intention de recourir à l'héritage philosophique hégélien, plus spécifiquement à la notion de reconnaissance telle que développée dans les écrits de la période d'Iéna (principalement le *Système de la vie éthique* et les deux versions de la « philosophie de l'esprit » de 1803 et 1805). Cette intention critique traverse l'ensemble de l'œuvre de Honneth. En effet, plusieurs années plus tard, dès les premières pages des *Pathologies de la liberté*, Honneth dénonce à nouveau les dérives individualistes de la philosophie politique contemporaine, faisant explicitement référence à l'influence dominante de John Rawls et de Jürgen Habermas dans les débats actuels: « après que la phase d'un désenchantement marxiste du droit moderne en tant que simple superstructure ait brutalement été interrompue, écrit-il, c'est plutôt un large mouvement de retour au paradigme du droit rationnel de la tradition kantienne qui a prévalu ces dernières années⁴». Ce mouvement se caractérise, selon lui, par une approche « atomiste⁵» des enjeux de philosophie sociale et politique, approche en vertu de laquelle la liberté individuelle est trop souvent comprise comme « la mise en œuvre du libre arbitre

³ Ferrarese, Estelle. « Une théorie sociale à valeur normative », dans *La théorie sociale contemporaine*, sous la dir. de Razmig Keucheyan et Gérard Bronner. Paris : Presses universitaires de France, 2012, p.31

⁴ Honneth, Axel. *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* (Franck Fischbach, trad.). Paris : La Découverte, 2008 (2001), p.21

⁵ *Ibid.* p.30

individuel en tant que cette mise en œuvre n'est ni troublée ni influencée par les autres⁶».

Ainsi, au-delà des inflexions qu'elle connaîtra au fil du temps, la démarche honnethienne reste profondément motivée par une critique des approches d'inspiration néo-kantienne, dans la mesure où celles-ci offrent peu de réponses à la question des conditions sociales et institutionnelles (*communicationnelles et intersubjectives*, dirait Honneth) rendant possible l'exercice de la liberté. Et si, afin de dépasser ces apories, c'est initialement aux écrits hégéliens d'Iéna qu'Axel Honneth s'intéresse, plus récemment, c'est sur l'œuvre de maturité de Hegel qu'ont porté ses travaux : dans *Les pathologies de la liberté*, il annonce en effet son intention de procéder à une réactualisation complète des *Principes de la philosophie du droit*.

Dans son dernier ouvrage majeur, intitulé *Le droit de la liberté*, Honneth livre les premiers résultats de cette ambitieuse entreprise. C'est dans ce cadre qu'apparaît, de manière pleinement développée, la figure de Durkheim à titre de seconde référence importante⁷. Comme l'écrit Jean-Marc Larouche, ce recours à Hegel et Durkheim par Honneth lui permet de renouer avec une dimension importante du programme originel de la Théorie critique, c'est-à-dire « le couplage de la visée normative de la philosophie sociale à celle de l'analyse de la société, en particulier ses processus pathologiques, et non pas leur exclusion réciproque⁸ ». Il n'est pas donc fortuit que plusieurs commentateurs aient parlé de cet ouvrage comme marquant un « tournant

⁶ *Ibid.* p.30-31

⁷ D'entrée de jeu, Honneth présente les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel comme la ligne directrice et l'inspiration fondamentale de son ouvrage. L'influence de Durkheim y est donc secondaire. Il va sans dire que cette hiérarchisation teintera grandement l'organisation de notre mémoire, qui dédiera lui aussi ses développements les plus complets à l'œuvre du philosophe allemand.

⁸ Larouche, Jean-Marc. « Émile Durkheim en renfort. Son actualité dans le renouvellement de la théorie critique chez Axel Honneth ». *Cahiers de recherche sociologique*, 56 (2014), p.149

sociologique⁹» dans la trajectoire intellectuelle de Honneth : le point de départ du *Droit de la liberté* est en effet traversé de l'intuition proprement sociologique selon laquelle la théorie de la société doit être capable de mettre à jour des exigences normatives à partir desquelles puisse s'articuler une critique immanente des sociétés réelles, en fonction de la manière dont elles accomplissent (ou non) ces exigences. Ainsi, bien que Honneth s'inscrive officiellement dans le champ de la philosophie politique ou sociale, sa théorie de la reconnaissance comporte de toute évidence, surtout dans ses développements les plus récents, une forte dimension sociologique, dans la mesure où elle s'appuie explicitement sur une théorie de la société et « projette une conception du monde social bien précise¹⁰».

Notre mémoire prend appui sur le constat de départ de Honneth : la théorie sociale doit être en mesure de rendre compte des conditions sociales et institutionnelles de réalisation effective de la liberté individuelle, que les théories issues de la tradition kantienne, et plus largement les approches d'inspiration libérale, renvoient trop souvent à l'arrière-plan, et les travaux de Hegel et de Durkheim fournissent des concepts féconds pour une telle démarche. Or, afin de faire ressortir les apports et les limites de la démarche honnethienne, nous la comparerons à la réactualisation de l'héritage théorique hégéliano-durkheimien que l'on retrouve dans la sociologie dialectique de Michel Freitag. Ainsi, le présent mémoire consistera en une lecture croisée de deux projets théoriques qui, chacun à leur manière, réactualisent les œuvres de Hegel et de Durkheim afin d'en tirer des enseignements pour la théorie sociale contemporaine : la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth et la sociologie dialectique de Michel Freitag. Ce choix s'explique simplement : en prenant comme point de départ un constat analogue à celui qu'effectue Axel Honneth quant à la nécessité pour la théorie sociale contemporaine de prendre à bras le corps la question des institutions en rompant avec

⁹ Stydrom, Piet. « Review essay : Honneth's sociological turn ». *European Journal of Social Theory*, 16, no4 (2013), p.530

¹⁰ Ferrasse, *op. cit.* p.34

les approches atomistes et formalistes, Freitag élabore une sociologie générale qui s'inspire aussi (même si de manière généralement implicite) de Hegel et de Durkheim. Or, on verra que, malgré leur point de départ analogue, ces deux projets théoriques aboutissent à des diagnostics différents quant à la société contemporaine, et que cet écart s'explique par un désaccord théorique fondamental, que révèle leur lecture de Hegel et Durkheim.

En effet, dès *La lutte pour la reconnaissance*, Axel Honneth formule, sous l'influence déterminante de la psychologie sociale de G.H. Mead¹¹, ce qui lui apparaît constituer la leçon fondamentale de Hegel pour la théorie sociale, c'est-à-dire la notion d'*intersubjectivité*, qui fournirait selon lui la clé d'une critique des « doctrines atomistes de la société¹² ». Comme on le montrera, c'est cette décision philosophique initiale qui structure, pour l'essentiel, sa démarche de réactualisation de l'œuvre hégélienne de maturité, puis son interprétation de Durkheim.

Ainsi, lorsque, dans le *Droit de la liberté*, Honneth annonce vouloir s'appuyer sur une théorie de la société d'inspiration hégéliano-durkheimienne afin d'élaborer une théorie de la justice mettant à jour ses « préconditions structurelles¹³ », c'est encore en s'appuyant sur le paradigme de l'intersubjectivité qu'il le fait, fournissant une lecture interactionniste des *Principes de la philosophie du droit*. C'est cette orientation particulière qui sera l'objet de ce mémoire : si nous reconnaissons, avec Honneth, la fécondité théorique de Hegel et de Durkheim, plus spécifiquement leur posture éthico-politique critique de l'individualisme libéral, ainsi que leur pertinence pour la théorie sociale contemporaine, il nous apparaît important de soulever les problèmes reliées à

¹¹ Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance* (Pierre Rush, trad.). Paris : Gallimard, 2000 (1992), p.10

¹² *Ibid.* p.29

¹³ Honneth, Axel. *Le droit de la liberté : esquisse d'une éthicité démocratique* (Frédéric Joly et Pierre Rush, trad.). Paris, Gallimard, 2015 (2011), p.18

leur réactualisation *interactionniste* chez Axel Honneth. Plus précisément, nous montrerons comment la lecture honnethienne de Hegel et de Durkheim passe sous silence ce qui nous apparaît pourtant constituer l'essentiel de leur héritage pour la théorie sociale contemporaine : leur *institutionnalisme*.

En effet, malgré leurs trajectoires intellectuelles bien différentes, Hegel et Durkheim partagent une conception fortement institutionnalisée de la totalité sociétale, qui accorde aux institutions sociales et politiques un rôle déterminant, notamment en ce qui a trait à la régulation politique de l'économie¹⁴. Plus encore, cet *institutionnalisme hégéliano-durkheimien* s'incarne dans une conception de l'État selon laquelle celui-ci est pensé comme l'instance réflexive par excellence des sociétés modernes¹⁵, en vertu de sa position d'extériorité et de surplomb par rapport au reste de la société, position étant néanmoins comprise comme une division interne au tout sociétal, lui-même appréhendé comme totalité *a priori* composée d'une structure hiérarchique de médiations. Cette manière de conceptualiser l'État en pensant le rapport que celui-ci entretient avec la totalité sociétale constitue le caractère proprement *sociologique* de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien. Ainsi, l'une des caractéristiques fondamentales de cet institutionnalisme est la reconnaissance, elle aussi typiquement sociologique, de l'existence dans les sociétés modernes d'une composante de verticalité institutionnelle, ainsi que de la *nécessité* de celle-ci en tant que condition de réalisation de la liberté individuelle. Autrement dit, si l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien assume la nécessaire existence d'une régulation politico-institutionnelle de la société, c'est dans la mesure où le propre de cette régulation verticale est de permettre l'autonomie des sujets. Pour résumer, on dira donc que ce qui caractérise le plus spécifiquement la théorie institutionnaliste de Hegel et de Durkheim est le refus de tout

¹⁴ Fillion, Jean-François. « Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim : quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie ». *Cahiers de recherche sociologique*, 56 (2014), p.110

¹⁵ Colliot-Thélène, Catherine. « Durkheim : une sociologie d'État ». *Durkheimian studies*, no1 (2010), p.84

dualisme dans l'appréciation du rapport entre subjectivité individuelle et objectivité institutionnelle : elle en développe plutôt, comme nous le montrerons, une compréhension *dialectique*.

La thèse directrice de ce mémoire concerne l'abandon, chez Axel Honneth, de cet héritage : à notre avis, dans la mesure où ce dernier opte pour une lecture interactionniste et communicationnelle, c'est l'essentiel de l'institutionnalisme de Hegel et de Durkheim qui échappe à sa « réactualisation ». Plus encore, nous montrerons que cette orientation a des conséquences importantes sur sa compréhension de la société contemporaine, notamment sur sa capacité à rendre compte des transformations des États dans le contexte du capitalisme globalisé et financiarisé. C'est pour mettre en évidence ces limites que nous comparerons la lecture honnethienne de Hegel et de Durkheim à celle à laquelle procède la sociologie dialectique de Michel Freitag. Autrement dit, ce mémoire mettra en dialogue deux relectures contemporaines de la pensée de Hegel et de Durkheim - celle d'Axel Honneth, qui la réactualise sur la base d'une interprétation intersubjectiviste, et celle de Michel Freitag, qui renouvelle l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien - afin de soupeser leurs apports et leurs limites respectives et d'évaluer leur fécondité critique relativement à la société contemporaine.

Notre travail se divisera ainsi en trois moments. Premièrement, nous présenterons les principaux aspects de ce que nous avons précédemment nommé l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien : sa critique des conceptions individualistes-libérales de l'État, sa théorie de la production institutionnelle de la liberté, son pôle subjectif, ainsi que sa conceptualisation de la nécessaire médiation réciproque du social et du politique. Deuxièmement, nous exposerons en détail la réactualisation honnethienne des théories de Hegel et de Durkheim. Ainsi, après avoir brièvement retracé la trajectoire intellectuelle de Honneth, nous synthétiserons les orientations générales de sa réactualisation des *Principes de la philosophie du droit*, puis résumerons les

développements de *Le droit de la liberté* consacrés à la société civile et à l'État. Nous nous attarderons plus particulièrement au traitement particulier de la question de l'État chez Honneth, en mettant en lumière la manière dont son interprétation de Hegel le mène, sur cette question, à *l'opposer* à Durkheim plutôt qu'à insister sur leurs convergences réciproques. Troisièmement, nous esquisserons les grandes lignes du renouvellement de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien dans la sociologie dialectique freitagienne. Une fois que nous aurons exposé, de manière générale, les racines hégéliennes et durkheimiennes de l'institutionnalisme de Michel Freitag, nous montrerons comment celui-ci fournit la base d'une théorie critique capable de rendre compte des transformations des sociétés contemporaines, plus spécifiquement en ce qui a trait aux mutations affectant leur régulation politico-institutionnelle. Nous concluons ce troisième et dernier chapitre en mettant directement en dialogue les lectures honnethiennes et freitagiennes de Hegel et de Durkheim, en insistant sur la manière dont celles-ci influencent leur analyse des sociétés contemporaines.

CHAPITRE I

L'INSTITUTIONNALISME HÉGÉLIANO-DURKHEIMIEN

Ce premier chapitre cherchera à définir les grandes lignes de ce que nous avons précédemment nommé l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien, en se concentrant sur la manière dont ses auteurs conceptualisent le rapport entre institution politique et liberté individuelle. Cette exposition se déroulera en quatre temps. Premièrement, nous montrerons en quoi les démarches de Hegel et de Durkheim partagent la même critique fondamentale des conceptions individualistes de l'État. Deuxièmement, nous aborderons le cœur de leur posture individualiste, c'est-à-dire leur théorie commune de la production institutionnelle de la liberté. Troisièmement, nous tenterons de désamorcer l'interprétation voulant que l'État tel que pensé par Hegel et Durkheim se réduise à une entité autoritaire et "froide", indifférente aux droits des individus, en mettant en lumière l'importance qu'ils accordent à l'enracinement subjectif de l'institutionnalisme. Quatrièmement, nous montrerons rapidement comment cette posture institutionnaliste s'incarne dans une défense de la nécessaire médiation réciproque entre la sphère sociale et la sphère politique.

1.1 La critique des conceptions individualistes de l'État

Les réflexions de Hegel et de Durkheim sur l'État partagent le même point de départ, c'est-à-dire une critique des conceptions libérales de l'État et de la société: les deux auteurs leur reprochent d'être méthodologiquement individualistes. Toutefois, ce qui distingue leur propos de celui d'autres auteurs et courants critique du libéralisme

(conservateurs ou autoritaires), c'est que, contrairement à ce qu'on leur a parfois fait dire, cette critique acérée des abstractions libérales ne se fait jamais au détriment de la liberté individuelle. Au contraire, la critique hégéliano-durkheimienne des conceptions libérales du rapport entre l'individu, l'État et la société a comme objectif de défendre les conditions institutionnelles de l'autonomie individuelle contre les pathologies sociales susceptibles de la menacer. Autrement dit, pour Hegel et Durkheim, il s'agit de montrer que la réalisation (ou l'effectuation, pour parler en termes hégéliens) de la liberté suppose son objectivation dans une structure hiérarchisée de médiations institutionnelles, structure dont l'État représente à la fois le fondement et le point culminant.

1.1.1 La critique durkheimienne de l'individualisme sociologique

Dans les *Leçons de sociologie*, Durkheim critique explicitement ce qu'il appelle la conception « individualiste¹⁶ » de l'État. Selon le sociologue, celle-ci débouche sur une appréhension essentiellement *négative* de sa fonction dans la société, en le limitant à un rôle de prévention des « mauvais effets de l'association¹⁷ ». En vertu de cette conception répandue, le fondement normatif de l'État et de la légitimité de son action serait ainsi de « veiller au maintien des droits individuels¹⁸ », droits eux-mêmes pensés comme antérieurs à toute organisation éthico-politique. Cette conception de l'État, présente selon Durkheim sous différentes formes chez des auteurs aussi divers que Kant, Rousseau, Spencer et les utilitaristes anglais¹⁹, repose sur cette idée forte : l'antériorité de l'individu et de ses droits fondamentaux par rapport à l'organisation

¹⁶ Durkheim, Émile. *Leçons de sociologie*. 5e éd. Paris : Presses universitaires de France, 2010, p.88

¹⁷ *Ibid.* p.88

¹⁸ *Ibid.* p.88

¹⁹ *Ibid.* p.88

politique et sociale. C'est à partir de ce postulat fondamental que la philosophie politique moderne a accouchée d'une conception de l'État qui en limite les attributs à « l'administration d'une justice toute négative²⁰ » et considère que « son rôle devrait se réduire de plus en plus à empêcher les empiétements illégitimes des individus les uns sur les autres, à maintenir intacte à chacun d'eux la sphère à laquelle il a droit²¹ ».

Il existe bien sûr des nuances entre les différentes versions de cette idée, précise Durkheim dans les *Leçons*. En effet, chez Spencer, l'individu humain est avant tout envisagé en tant qu'entité biologique, et c'est sur cette base que le sociologue anglais attribue à l'État la fonction de protéger le droit de chacun à « n'être gêné par aucun autre individu dans le fonctionnement régulier de ses organes²² ». Chez Kant, c'est plutôt en tant qu'il représente une « personnalité morale²³ » que l'individu se voit attribuer le droit fondamental *et naturel* à être « un objet de respect²⁴ ». Or, on voit bien que malgré les variations, le point de départ reste fondamentalement le même : la fonction essentielle de l'État, voire de toute institution sociale, est de protéger les droits « donnés *ipso facto* avec l'individu²⁵ ».

Par cette critique des conceptions individualistes de l'État, le père de la sociologie française prend également pour cible une certaine idée de la société, écrit Catherine Colliot-Thélène dans son article *Durkheim : une sociologie d'État*. Effectivement, ce qu'il y a de commun entre les utilitaristes et Kant, selon Durkheim, c'est qu'ils réduisent la société « au système d'interdépendances qui résulte spontanément de la coalescence des actions d'individus poursuivant des intérêts strictement privés²⁶ ». Autrement dit,

²⁰ *Ibid.* p.88

²¹ *Ibid.* p.88

²² *Ibid.* p.88

²³ *Ibid.* p.88

²⁴ *Ibid.* p.88

²⁵ *Ibid.* p.100

²⁶ Colliot-Thélène, « Durkheim : une sociologie d'État », *op cit.* p.79

en commettant l'erreur qui consiste à penser la société comme un simple agrégat d'individus pensés comme « des sortes d'absolus qui se suffisent presque complètement à eux-mêmes²⁷», les théories individualistes, dans leurs versions kantienne comme utilitaristes, réduisent l'organisation sociale au statut d'un instrument au service de fins conçues comme non politiques, c'est-à-dire le respect des droits naturels de l'individu. Bref, selon Durkheim, le fondement de leur conception négative de la justice est leur individualisme sociologique, en vertu duquel l'individu serait « tout ce qu'il y a de réel dans la société²⁸». Si la société n'est qu'un agrégat d'individu, résume Durkheim, « elle ne peut avoir d'autre but que le développement des individus²⁹».

Comme le souligne Colliot-Thélène, l'argumentation de Durkheim contre les conceptions individualistes de l'État dans les *Leçons de sociologie* est suivie d'une critique inverse de ce qu'il nomme les conceptions « mystiques³⁰», selon lesquelles « la société, et par conséquent l'État qui la représente, fonde sa légitimité sur une fin qui transcende les fins individuelles, pour la réalisation de laquelle les individus seraient instrumentalisés³¹». Durkheim s'en prend en effet à « la solution mystique³²» qui, bien qu'elle ait le mérite de s'opposer à l'individualisme des utilitaristes et des kantien, commettrait l'erreur inverse en sombrant dans un « Culte de la Cité³³» dangereux pour la liberté individuelle puisque réduisant les individus à des instruments « par lequel se réalisaient des fins qui ne les concernent pas directement³⁴». Selon cette conception, écrit le sociologue :

chaque société a une fin supérieure aux fins individuelles, sans rapport avec ces dernières et [...] le rôle de l'État est de poursuivre la réalisation de cette

²⁷ Durkheim, *Leçon de sociologie*, *op cit.* p.104

²⁸ *Ibid.* p.88

²⁹ *Ibid.* p.88

³⁰ *Ibid.* p.100

³¹ Colliot-Thélène, « Durkheim : une sociologie d'État », *op cit.* p.79

³² Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op cit.* p.90

³³ *Ibid.* p.90

³⁴ *Ibid.* p.92

fin vraiment sociale, l'individu devant être un instrument dont le rôle est d'exécuter ces dessins qu'il n'a pas faits et qui ne le concernent pas.³⁵

Selon Durkheim, l'expression « la plus systématique³⁶ » d'une telle conception de l'État se trouverait dans les « théories sociales de Hegel³⁷ ». On voit bien qu'en s'opposant à la fois à l'individualisme kantien et à ce qu'il qualifie de mysticisme hégélien, notre auteur cherche à présenter sa propre conception de l'État comme un juste milieu entre des thèses jugées extrêmes : « notre conception de l'État, écrit-il, n'a rien de mystique, et pourtant, elle est essentiellement individualiste³⁸ ».

Que penser de cette critique explicite de la conception hégélienne de l'État par Durkheim? À la suite de Catherine Colliot-Thélène, il nous semble que le jugement sévère du sociologue ne doit pas nous rendre aveugles aux similitudes frappantes entre sa théorie de l'État et celle de Hegel. Au contraire, il faut plutôt considérer cette critique comme une expression de « la gêne qu'éprouve Durkheim à ne pouvoir distinguer clairement ses propres positions relatives aux rapports entre individu, société et État, de celles du philosophe idéaliste³⁹ ». Suivant Colliot-Thélène, nous considérons donc que les critiques expéditives et simplificatrices de Durkheim ne rendent pas justice à la proximité de ses thèses avec celles de Hegel.

1.1.2 La critique hégélienne du contractualisme politique

« C'est la substantialité, le pur éthique, qui est la base; il ne faut pas considérer les peuples comme des agrégats [d'individus] singuliers⁴⁰ », écrit Hegel dans ses *Leçons*

³⁵ *Ibid.* p.90

³⁶ *Ibid.* p.90

³⁷ *Ibid.* p.90

³⁸ *Ibid.* p.104

³⁹ Colliot-Thélène, « Durkheim : une sociologie d'État », *op cit.* p.80

⁴⁰ Hegel, G.W.F. *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État* (Jean-Philippe Deranty, trad.). Paris : Vrin, 2002 (1883), §69 (p.123).

sur la droit naturel et la science de l'État. Dans les *Principes de la philosophie du droit*, publié quelques années plus tard, il développe en détail cette affirmation dans le cadre d'une critique du libéralisme semblable à celle de Durkheim, critiquant explicitement les conceptions de l'État qui s'appuient sur un dualisme fort entre objectivité sociale et subjectivité morale : comme l'écrit Jean-François Kervégan, c'est l'ensemble de l'ouvrage de 1821 qui constitue une critique des théories qui représentent l'État comme « une institution ou un réseau complexe d'institutions qui, de quelque manière qu'on en pense la constitution et qu'on cherche à en fonder la légitimité, est foncièrement étranger aux manières qu'ont les individus de se représenter leur identité⁴¹ ». Autrement dit, il s'agit pour Hegel de critiquer les théories qui pensent l'État à partir d'une compréhension individualiste du lien social et politique, en vertu de laquelle l'individu est considéré comme autofondé et naturellement doté de droits fondamentaux. Un tel postulat de départ, soutient Hegel, ne peut déboucher que sur une conception instrumentale et négative de l'État, selon laquelle il n'aurait comme fonction essentielle que de limiter au minimum ses empiétements sur la liberté des individus. Dans la mesure où cette critique traverse l'entièreté des *Principes de la philosophie du droit*, il sera difficile d'en rendre compte exhaustivement. Il est néanmoins possible de nous concentrer sur l'un des moments où celle-ci apparaît converger le plus clairement avec la critique durkheimienne exposée plus haut, c'est-à-dire dans le cadre de l'analyse hégélienne du contractualisme politique.

Malgré les différences dans le vocabulaire utilisé, les arguments de Hegel contre le contractualisme politique présentent des similitudes frappantes avec ceux de Durkheim dans les *Leçons de sociologie*. Visant à la fois Hobbes, Kant, Fichte et Rousseau, Hegel soutient en effet que les concepts d'État de nature et de contrat social, sur lesquels s'appuient les différentes théories contractualistes issues de près ou de loin de la

⁴¹ Kervégan, Jean-François. « Présentation : l'institution de la liberté ». Dans Hegel, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit* (Jean-François Kervégan, trad.). Paris : Presses universitaires de France, 2013 (1820), p.84

tradition du droit naturel, reposent sur une conception individualiste du lien politique, selon laquelle l'individu serait *naturellement* doté de droits fondamentaux. À partir de ce point de départ abstrait, ces philosophies politiques concluent que les contraintes à cette liberté fondamentale ne peuvent être justifiées que par la nécessaire coexistence des individus dans la société, la finalité de ces contraintes devant être la maximisation de la liberté de chacun. Il est ainsi inévitable, selon Hegel, que cette tradition de pensée aboutisse sur une conception de l'État en vertu de laquelle celui-ci (voire l'ensemble des institutions sociales) se situe dans un rapport de tension, voire de contradiction irréductible, avec l'individu et la liberté qu'il revendique de nature⁴². L'argumentation de Hegel est ici au plus près des propos de Durkheim précédemment cités :

« On a considéré l'État comme partant de la singularité des sujets. Maintenant, comme on mettait au fondement de l'État simplement la liberté des [individus] singuliers, l'État avait pour fin la limitation des [individus] singuliers les uns par les autres. Comme on faisait ainsi de la singularité de la personne la base, ce qui en est sorti, c'est un État de nécessité, un État de contrainte, et l'État n'était plus, pour les [individus] singuliers, qu'un troisième terme⁴³».

Fondamentalement, selon Hegel, ce schéma contractualiste repose sur une erreur méthodologique. En effet, comprendre l'État comme le résultat d'un contrat repose sur l'importation dans la sphère du droit public du rapport contractuel issu de la sphère du droit privé : l'erreur fondamentale des contractualistes est de conceptualiser le lien politique à partir d'une catégorie apte à penser le rapport entre *choses*. Pour l'auteur des *Principes*, il est non seulement erroné, mais aussi politiquement dangereux de fonder ainsi la puissance politique sur le contrat privé, procédure juridique par définition instable et dépendante de l'arbitraire subjectif :

La nature de l'État réside tout aussi peu dans le rapport contractuel de tous avec tous ou comme un contrat avec le prince et le gouvernement. L'immixtion de ce rapport, ainsi que celles des rapports de propriété privée en général, dans le contexte de l'État

⁴² *Ibid.* p.84

⁴³ Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État*, *op cit*, §71 (p.126).

a produit les plus grandes confusions dans le droit étatique et dans l'effectivité.⁴⁴

Hegel rappelle effectivement que le contrat est une entente juridique issue de l'arbitraire subjectif des parties contractantes, qui s'unissent de manière contingente, mais « demeurent des personnes privées, séparées, libres, autarciques [...] sans autre relation ici que celle de leur affaire⁴⁵ », écrit Philippe Soual dans son commentaire des *Principes*. Autrement dit, le contrat repose sur la somme de volontés individuelles qui s'y joignent : il constitue ainsi une volonté *commune*, et non leur dépassement dans une volonté universelle⁴⁶. Fonder le lien politique sur le rapport contractuel revient donc à le fragiliser, en le réduisant à une convention contingente, issue du libre arbitre individuel. C'est ce que réaffirme Hegel lorsqu'il critique la théorie rousseauiste du contrat social. L'erreur de Rousseau, écrit-il, est d'avoir

saisi la volonté dans la seule forme de la volonté *singulière* [...] et la volonté générale non pas comme ce que la volonté a de rationnel en soi et pour soi, mais seulement comme l'*élément-commun* qui surgit de cette volonté singulière *en tant que conscience*, la réunion des individus-singuliers dans l'État devient un *contrat*, lequel a de ce fait pour assise leur arbitre, leur opinion et leur consentement exprès relevant du bon plaisir.⁴⁷

C'est donc parce qu'elle fait sortir l'État « d'une convention issue elle-même de l'adhésion préférentielle exprimée par chaque volonté individuelle⁴⁸ », pour reprendre la formule d'André Lécrivain, que la tradition contractualiste accouche d'un rapport de méfiance face au pouvoir politique, ne voyant en l'État qu'un moyen que les contractants, présumés indépendants les uns des autres, se seraient donné dans un accord mutuel afin de protéger leurs droits naturels⁴⁹.

⁴⁴ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit*, §75 (p180).

⁴⁵ Soual, Philippe. *Le sens de l'État*. Leuven :Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 2006, p.136

⁴⁶ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit*. §71 (p.233)

⁴⁷ *Ibid*, §258 (p.334)

⁴⁸ Lécrivain, André. *Hegel et l'éthicité*. Paris : Vrin, 2001, p.99

⁴⁹ Comme le souligne Michel Freitag dans *L'abîme de la liberté*, c'est probablement John Locke qui assume le plus clairement cette conception du lien politique comme conventionnel, conditionnel, instrumental, voire révoquant. Sur le plan politique, il n'est pas inutile de souligner l'influence

On voit bien à quel point l'argumentation de Hegel, bien qu'elle se déploie dans un vocabulaire philosophique différent de celui de Durkheim, rejoint l'essentiel du propos de ce dernier dans les *Leçons de sociologie* : les philosophies politiques qui pensent l'État à partir du postulat d'une liberté individuelle antépolitique débouchent sur une définition strictement *négative et instrumentale* du rôle de l'État, qui se focalisent essentiellement sur la protection des droits individuels.

Or, ni Hegel ni Durkheim ne se contentent de mettre en lumière les limites des théories individualistes de l'État. Leur critique, on le voit bien, pointe dans la même direction : l'erreur fondamentale du libéralisme est sa conception de la liberté. Derrière les arguments critiques de Hegel et de Durkheim se profile en effet, pour reprendre l'expression de Colliot-Thélène, « un accord fondamental sur l'historicité de l'individualisation⁵⁰ » : contre l'idée selon laquelle les individus seraient par nature détenteurs de droits, les deux auteurs mettent en lumière le caractère social et historique de la liberté individuelle en arguant de manière différente, mais convergente que l'individu « ne s'individualise qu'en société et dans des sociétés déterminées seulement⁵¹ ». L'enjeu fondamental de la critique hégéliano-durkheimienne du libéralisme est donc de montrer que la liberté individuelle ne se réalise qu'au sein d'une structure de médiations sociales et qu'en ce sens l'État, en tant que médiation politico-institutionnelle, ne représente ni un mal nécessaire ni une menace aux droits de l'individu, mais plutôt une condition de réalisation de la liberté⁵². Bref, ce qui sous-tend

déterminante qu'a eu la pensée lockéenne sur les idéologues de la révolution américaine, notamment Thomas Paine. L'esprit général de cette conception de la liberté, en termes de revendication défensive *contre* le pouvoir de l'État, a ainsi profondément marqué la culture politique américaine. Comme on le verra cela constituera l'un des facteurs permettant d'expliquer la configuration particulière que prendra le capitalisme américain. Voir Freitag, Michel. *L'abîme de la liberté*. Montréal : Liber, 2011, p.114

⁵⁰ Colliot-Thélène, « Durkheim : une sociologie d'État », *op cit.* p.82

⁵¹ *Ibid*, p.83

⁵² Cela n'empêche bien sûr pas qu'un État particulier puisse, s'il se détourne de sa fonction propre, devenir oppressant pour les individus et les groupes. Comme nous le verrons plus loin, Hegel et Durkheim sont tous deux conscients (1) de la nécessité que les individus adhèrent subjectivement aux

fondamentalement la critique hégéliano-durkheimienne des conceptions individualistes et contractualistes de l'État, c'est une théorie de la *production institutionnelle de la liberté*.

1.2 La production institutionnelle de la liberté

Ce qui caractérise le plus spécifiquement la conception de l'État défendue par Hegel et Durkheim est la thèse selon laquelle l'effectuation de la liberté humaine nécessite son inscription dans une structure hiérarchisée de médiations institutionnelles, structure dont l'État, en tant qu'instance réflexive de régulation de la société, à la fois intérieure et en surplomb par rapport à celle-ci, représente le point culminant. Cette thèse, bien que défendue par les deux auteurs à l'aide de terminologies et de démarches différentes, constitue le noyau théorique de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien.

1.2.1 Institution et liberté chez Durkheim

Dans les *Leçons de sociologie*, Durkheim exprime explicitement et à de nombreuses reprises l'idée selon laquelle la progression de la liberté individuelle dans les sociétés modernes, loin d'avoir été le fruit d'une conquête *contre l'État*, découle au contraire de son développement. En effet, comme l'écrit Claude Gautier, dans la conception durkheimienne :

L'État, comme instance de régulation, marquée par une position d'extériorité, est le lieu d'une dynamique par laquelle ce qui est arraché aux groupements « particuliers » pourra être rétrocedé aux individus. La

institutions garantes de la liberté et (2) des possibilités qu'un État abuse de son pouvoir et devienne despotique ou tyrannique.

formation de l'individu est donc liée à un mouvement historique complexe qui est celui de la transformation des modes traditionnels de socialisation-intégration.⁵³

Comme on l'a déjà entrevu, chez Durkheim, la défense de cette thèse forte se fait d'abord par le biais d'une critique des théories de Spencer et de Kant qui, bien que divergentes à de nombreux égards, partagent néanmoins une conception anhistorique et fixiste des droits individuels, conception selon laquelle ces droits

dérivent de la nature même de l'individu, ne font qu'énoncer les conditions qui lui sont nécessaires pour qu'il soit lui-même, on les conçoit [donc] nécessairement comme définis et déterminés une fois pour toutes ainsi que cette nature individuelle qu'ils expriment et dont ils dérivent.⁵⁴

Pour Durkheim, cette position relève d'un « simplisme artificiel⁵⁵ ». Les droits de l'individu n'ont rien de naturel : il s'agit plutôt de réalités sociales et historiques. Ce qui les détermine, c'est l'appréciation qu'en ont les sociétés particulières : « Ce qui est à la base du droit individuel, ce n'est pas la notion de l'individu tel qu'il est, mais c'est la manière dont la société le pratique, le conçoit, l'estime qu'elle en fait. Ce qui importe, ce n'est pas ce qu'il est, mais ce qu'il vaut et inversement, ce qu'il faut qu'il soit⁵⁶ ». Ce n'est donc ni le degré de raffinement intellectuel ni la diffusion d'idées ou de doctrines individualistes qui déterminent la marge de liberté que les sociétés accordent aux individus, mais plutôt les *institutions* que celles-ci mettent en place pour les *rendre libres* et protéger cette liberté. « Pour instituer une morale individualiste, écrit-il, il ne suffit pas de l'affirmer, de la traduire en beaux systèmes, il faut que la société soit arrangée de manière à rendre possible et durable cette constitution⁵⁷ ». Autrement dit, la liberté individuelle est le résultat d'un agencement institutionnel et non une réalité naturelle ou le fruit d'un simple progrès idéologique.

⁵³ Gautier, Claude. « Corporation, société et démocratie chez Durkheim ». *Revue française de science politique*, 44, no5 (1994), p.848

⁵⁴ Durkheim, *Leçons de sociologie*, op cit. p.101

⁵⁵ *Ibid.* p.102

⁵⁶ *Ibid.* p.102

⁵⁷ *Ibid.* p.95

On voit à quel point la conception durkheimienne s'éloigne radicalement des traditions jusnaturalistes et contractualistes également critiquées par Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*. Dans un passage des *Leçons de sociologie* teinté d'aristotélisme, Durkheim résume d'ailleurs sa conception du rapport entre liberté individuelle et lien social en des mots qui pourraient presque être ceux du philosophe allemand :

L'autonomie dont peut jouir l'individu ne consiste donc pas à s'insurger contre la nature; une telle insurrection est absurde, stérile, qu'on la tente contre les forces du monde matériel ou contre celles du monde social. Être autonome, c'est pour l'homme, comprendre les nécessités auxquelles il doit se plier et les accepter en connaissance de cause.⁵⁸

En vertu de sa démarche proprement sociologique, Durkheim précise cette thèse en penchant sur les sociétés dites primitives, dans la mesure où la caractéristique principale de ces sociétés est justement l'absence d'État : il s'agit en effet de « sociétés à l'organisation politique *acéphale*⁵⁹», écrit-il, dans lesquelles le pouvoir est décentralisé et diffus. C'est d'ailleurs sur la base de cette « organisation a-étatique⁶⁰», souligne Mélanie Plouviez, que plusieurs sociologues et anthropologues ont caractérisé ces sociétés de radicalement *démocratiques*⁶¹. Or, une telle analyse passe sous silence le fait que ces sociétés, généralement organisées sur une base clanique et donc segmentaire⁶², sont essentiellement régularisées par les structures de parenté, ce que Durkheim appelle « l'organisation politico-familiale⁶³». Elles se caractérisent donc par une rigidité normative importante : comme l'écrit Plouviez, elles sont gouvernées par

⁵⁸ *Ibid.* p.124

⁵⁹ Plouviez, Mélanie. *Normes et normativité dans la sociologie d'Émile Durkheim* (Thèse de doctorat). Université Paris-I, 2010, p.300

⁶⁰ *Ibid.* p.301

⁶¹ Une longue tradition d'anthropologie anarchiste, de Pierre Clastres à David Graeber en passant par James C. Scott, a d'ailleurs pris appui sur l'étude de ces sociétés sans État.

⁶² Durkheim, Émile. *De la division du travail social*. 8e éd. Paris : Presses universitaires de France, 2013, p.154

⁶³ *Ibid.* p.151

la « commune soumission de tous aux injonctions de la conscience collective⁶⁴ ». En tant qu'il « se présente [...] comme le type collectif incarné⁶⁵ », écrit Jean-Claude Filloux, la principale fonction du pouvoir dans ces sociétés est, selon Durkheim, de faire respecter les traditions du groupe, ce qui étouffe considérablement voire complètement le développement de l'individualité. Qualifier ces sociétés sans État de démocratiques, c'est oublier que dans celles-ci « l'individu n'a pas sa sphère d'action qui lui soit propre⁶⁶ ». Plus encore, dans la *Division du travail social*, Durkheim affirme explicitement que c'est *parce que* ces sociétés sont dépourvues d'organisation explicite et centralisée du pouvoir politique que l'autonomie individuelle y est aussi limitée : « cet effacement de l'individu a pour lieu d'origine ce type social que caractérise une absence complète de toute centralisation⁶⁷ ». Ainsi, puisqu'il considère que l'autonomie individuelle constitue le principe moteur de la démocratie moderne⁶⁸, Durkheim juge qu'on ne peut qualifier les sociétés sans État de démocratiques, et ce, même si « tout le monde [y] participe à la direction de la vie commune⁶⁹ ». L'argumentation de Durkheim laisse peu de place à l'interprétation : ce qui empêche l'épanouissement de l'autonomie individuelle dans les sociétés apolitiques (ou primitives) est l'absence d'une régulation politico-institutionnelle de la société.

Inversement, ce qui caractérise les « sociétés politiques⁷⁰ » est la constitution d'un « organe de réflexion⁷¹ » centralisé, leur permettant de se réfléchir et d'agir sur elles-

⁶⁴ Plouviez, *Normes et normativité dans la sociologie d'Émile Durkheim*, op cit. p.301

⁶⁵ Filloux, Jean-Claude. *Durkheim et le socialisme*. Genève : Droz, p.222

⁶⁶ Durkheim, *Division du travail social*, op cit. p.171

⁶⁷ *Ibid.* p.170

⁶⁸ Durkheim s'inscrit en ce sens dans la lignée des défenseurs d'une conception de la démocratie comme *type de société* (ou état social) plutôt que comme régime au sens classique.

⁶⁹ Durkheim, *Leçons de sociologie*. Op cit, p.112. Entre les sociétés primitives et a-étatiques et les sociétés politiques dotées d'un État, Durkheim n'ignore bien sûr pas qu'il existe des sociétés de type intermédiaires, caractérisées par une hybridation entre des structures segmentaires et des structures organisées. Pour un résumé de ce type intermédiaire dans la sociologie durkheimienne, voir Plouviez, *Normes et normativité dans la sociologie d'Émile Durkheim*, op cit. p.315-320.

⁷⁰ Durkheim, *Leçons de sociologie*, op cit. p.19

⁷¹ *Ibid.* p.113

mêmes : l'État apparaît, chez Durkheim, comme un véritable « *cerveau*⁷² » *social*, c'est-à-dire un *lieu* de pensée et de prise de décision pour la société⁷³. Comme le souligne Jean-Claude Filloux, cette métaphore doit être prise au sérieux: en tant qu'il constitue le « moyen par lequel la société se prend en charge elle-même⁷⁴ », l'État est en effet à la fois chargé de *penser* celle-ci et de *décider* en son nom. Autrement dit, en tant qu'« organe de la pensée sociale⁷⁵ », c'est-à-dire en tant qu'instance séparée, centralisée et organisée de délibération et de prise de décision, l'État constitue le centre organisateur et coordonnateur de la société moderne :

L'État est un organe spécial chargé d'élaborer certaines représentations qui valent pour la collectivité. Ces représentations se distinguent des autres représentations collectives par leur plus haut degré de conscience et de réflexion.⁷⁶

Cela ne signifie évidemment pas que l'État ait le monopole des représentations sociales, précise Durkheim, puisque la société a bien sûr une « *vie psychique*⁷⁷ » qui lui est propre. Ce qui distingue néanmoins les représentations sociales communes (« mythes, dogmes, [...] traditions historiques, morales⁷⁸ ») de celles de l'État, c'est que les premières sont « *diffuses* », « *spontanées* » et « *anonymes* » alors que les secondes sont « *centralisées* » et « *organisées*⁷⁹ ».

Or, il va sans dire que ce travail de réflexion et d'organisation des représentations sociales ne se produit pas automatiquement au sein des instances de l'État. Il est au contraire le fruit du travail d'individus en chair et en os : la « *conscience claire*⁸⁰ » de l'État dont parle Durkheim, ce n'est rien d'autre que « les décisions que prend l'État,

⁷² *Ibid.* p.137 Nous soulignons.

⁷³ Filloux, *op cit.* p.226

⁷⁴ *Ibid.* p.226

⁷⁵ Durkheim, *Leçons de sociologie, op cit.* p.87

⁷⁶ *Ibid.* p.87

⁷⁷ *Ibid.* p.85

⁷⁸ *Ibid.* p.85

⁷⁹ *Ibid.* p.113

⁸⁰ *Ibid.* p.114

les idées qui s'exposent dans la Chambre, les paroles qui s'y prononcent, les mesures que concertent les ministres⁸¹». Ainsi, si Durkheim ne laisse planer aucun doute quant au caractère *public* de ce travail d'élaboration de la réflexion étatique⁸², celui-ci ne peut toutefois être l'activité, par définition, que d'un nombre limité d'individus. La modalité de sélection de ceux-ci peut d'ailleurs varier et « il n'y a à cet égard, écrit Durkheim, que des nuances entre les différentes formes politiques⁸³ ». L'essentiel est ailleurs : dans les sociétés politiques, l'affirmation du principe de l'autonomie individuelle va de pair avec l'acceptation d'une dimension de verticalité institutionnelle, c'est-à-dire l'existence d'une institution politique centralisée, disposant d'agents à son service. Exiger le contraire, soutient Durkheim, ce serait adhérer à une version archaïque de la démocratie : comme il l'a montré dans son analyse des sociétés sans État, dans lesquelles « le gouvernement [est] immédiatement exercé par tout le monde⁸⁴ », la participation *non médiatisée* de tous à la direction politique s'y fait au prix de l'autonomie individuelle. Bref, dans la conception durkheimienne de l'État, le mouvement de différenciation sociale qui permet l'élargissement de la marge d'autonomie individuelle est indissociable du mouvement d'institutionnalisation et de centralisation du pouvoir politique.

De surcroît, selon Durkheim, c'est précisément ce mouvement de centralisation politique qui permet à la société politique d'intégrer en son sein une pluralité de groupes secondaires (familles, groupes professionnels, groupes religieux, etc.) sans nécessairement en être affaiblie :

quand une société est formée par une réunion de groupes secondaires, de natures différentes, sans être elle-même un groupe secondaire par rapport à une société plus vaste, elle constitue une entité sociale d'une espèce distincte : c'est la société politique que nous définirons : une société formée par la réunion d'un nombre plus ou moins considérable de groupes sociaux

⁸¹ *Ibid.* p.113

⁸² *Ibid.* p.115

⁸³ *Ibid.* p.118

⁸⁴ *Ibid.* p.118

secondaires, soumis à une même autorité, qui ne ressortit elle-même d'aucune autre autorité supérieure régulièrement constituée.⁸⁵

Chez Durkheim, centralisation politique et différenciation sociale sont donc fortement liées : l'État se caractérise par le fait qu'il « repose sur la structure sociale organisée propre aux sociétés à solidarité organique⁸⁶ », sociétés dans lesquelles les individus ont donc acquis une marge significative d'autonomie personnelle.

Bref, pour le père de la sociologie française, loin de s'opposer à l'émancipation des individus, le mouvement sociologique de constitution de l'État moderne en a été, au contraire, l'un de ses principaux facteurs. Contre la thèse voulant que « les droits de l'individu soient donnés avec l'individu », écrit-il dans les *Leçons*, il faut plutôt « admettre que l'institution de ces droits est l'oeuvre même de l'État⁸⁷ ». Cela permet d'ailleurs de comprendre pourquoi, historiquement, la montée des doctrines individualistes est allée de pair avec la fondation des États et l'extension de leur action⁸⁸. Autrement dit, selon Durkheim, l'État est libérateur de l'individu en le soustrayant au pouvoir compressif des groupes sociaux secondaires auquel il appartient et qui composent la société moderne. Dans un passage des *Leçons de sociologie* devenu célèbre, Durkheim décrit en quoi l'action de l'État, en émancipant l'individu des dépendances locales, familiales et communautaires dans lequel il naît, doit être comprise comme un facteur d'émancipation :

C'est lui qui a soustrait l'enfant à la dépendance patriarcale, à la tyrannie domestique, c'est lui qui a affranchi le citoyen des groupes féodaux, plus tard communaux, c'est lui qui a affranchi l'ouvrier et le patron de la tyrannie corporative, et s'il exerce son activité trop violemment, elle n'est viciée en somme que parce qu'elle se borne à être purement destructive.⁸⁹

⁸⁵ *Ibid.* p.81-82

⁸⁶ Plouviez, *Normes et normativité dans la sociologie d'Émile Durkheim*, *op cit.* p.328

⁸⁷ Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op cit.* p.93

⁸⁸ *Ibid.* p.93

⁸⁹ *Ibid.* p.99

C'est en ce sens qu'on peut dire que la constitution de l'État dans les sociétés politiques « allège les tyrannies existantes⁹⁰ » : il empêche que les groupes secondaires se transforment en mini-sociétés répressives en se refermant sur leurs membres à la manière des sociétés segmentaires décrites plus haut, et il le fait notamment en leur accordant des droits ainsi qu'en instaurant des institutions permettant de les mettre en oeuvre. On sent ici toute la sensibilité républicaine de Durkheim : « Partout où se trouvent ces forces collectives particulières qui, si elles étaient seules et abandonnées à elles-mêmes, entraîneraient l'individu sous leur dépendance exclusive, il faut que la force de l'État soit là qui les neutralise⁹¹ ».

Bref, à l'encontre de la thèse individualiste qui y voit une réalité naturelle et présociale, Durkheim affirme des droits individuels que « c'est l'État qui les crée, les organise, en fait des réalités⁹² ». Il est donc erroné d'opposer développement de l'État et droits de l'individu. Dans un texte intitulé *l'État*, il résume sa position :

Ainsi, on a parfois (présenté) l'État comme un antagoniste de l'individu, comme si les droits de l'un ne pouvaient se développer qu'au détriment de l'autre. Plus l'État devient fort, actif, plus l'individu devient libre. C'est l'État qui le libère. Rien donc n'est plus funeste que d'éveiller chez l'enfant et d'entretenir chez l'homme ces sentiments de défiance et de jalousie à l'endroit de l'État, comme s'il était l'oeuvre de l'individu, alors qu'il est en le protecteur naturel et le seul protecteur possible.⁹³

Bref, contre la méfiance typiquement libérale à l'égard des institutions, Durkheim affirme une conception de l'État qui le conçoit comme facteur d'individualisation : « Le rôle de l'État n'a rien de négatif. Il tend à assurer l'individuation la plus complète que permette l'état social. Bien loin qu'il soit le tyran de l'individu, c'est lui qui achète l'individu de la société⁹⁴ », écrit-il. Si la mission fondamentale de l'État est de libérer et

⁹⁰ *Ibid.* p.97

⁹¹ *Ibid.* p.100

⁹² *Ibid.* p.96

⁹³ Durkheim, Émile. « L'État ». Dans *Textes 3*, 172-178. Paris : Les Éditions de Minuit, 1975, p.7

⁹⁴ Durkheim, *Leçons de sociologie, op cit.* p.103

d'émanciper les individus, il s'en suit que l'obéissance de l'individu aux institutions de l'État ne constitue en rien une soumission à une force hétéronome : « Les individus peuvent, sans se contredire, se faire les instruments de l'État, puisque c'est à les réaliser que tend l'action de l'État⁹⁵ ».

1.2.2 Institution et liberté chez Hegel

Comme on l'a déjà montré, les *Principes de la philosophie du droit* formulent une critique des conceptions individualistes de l'État, plus précisément de la tradition jusnaturaliste et des théories contractualistes qui en résulte, semblable à plusieurs égards à celle de Durkheim. De surcroît, cette argumentation s'appuie comme chez le sociologue français sur une affirmation forte : la liberté est le résultat d'une production institutionnelle.

Le cœur de la critique hégélienne du paradigme jusnaturaliste porte sur son postulat fondamental, c'est-à-dire l'affirmation du caractère "naturel" de la liberté humaine⁹⁶. En s'appuyant sur une conception asociale de liberté, soutient Hegel, les théories jusnaturalistes restent prisonnières d'une conception dualiste du rapport entre l'individu et les institutions sociales, le premier apparaissant comme originairement libre, les secondes comme des restrictions *a posteriori* et artificielles. D'où la grande contradiction de cette tradition de pensée : voulant fonder l'ordre social et politique sur la liberté individuelle, elle ne pense toutefois cet ordre que *négativement*, c'est-à-dire en tant qu'une restriction malheureusement nécessaire à liberté. On l'a déjà souligné : sur ce point donc, la critique de Hegel converge bel et bien avec celle de Durkheim. Afin de sortir de ce hiatus théorique, l'objectif du philosophe allemand est de démontrer

⁹⁵ *Ibid*, p.104

⁹⁶ Kervégan, « Présentation », *op cit.* p.37

le caractère social et historique de la liberté, son caractère nécessairement *médiat*⁹⁷. Sa *Philosophie du droit* cherche donc à exposer la structure hiérarchisée de médiations institutionnelles dont dépend la réalisation de la liberté. Or, comme chez Durkheim, cette démarche ne suppose en rien de renoncer aux gains d'autonomie individuelle propres à la modernité : « La subjectivité particulière est la fin de notre moment. (...) Aucun État ne peut subsister dans les fins de l'universalité, mais dans nos États modernes, c'est précisément le point de vue de la subjectivité qui est prépondérant⁹⁸ ».

Ici, le geste hégélien donc est bel et bien du même ordre que celui de Durkheim. Pour le philosophe allemand comme pour le sociologue français, l'erreur fondamentale des théories individualistes de l'État est de méconnaître le caractère social et historique de la liberté et d'en entretenir une conception fantasmée et abstraite. Contre celle-ci, les deux auteurs arguent en faveur d'une « historicisation de cadres sociétaux garantissant la liberté humaine⁹⁹ », pour reprendre la formule de Jean-François Filion. Derrière la critique des conceptions individualistes de l'État, ce qui réunit Hegel et Durkheim est donc un désaccord plus profond, portant sur la conception libérale de la liberté.

La *Philosophie du droit* est un traité philosophique et il est vain d'y chercher une description sociologique de l'action libératrice de l'État de la même nature que celle élaborée par Durkheim. Bien qu'elle emprunte un itinéraire philosophique différent de celui de Durkheim, l'argumentation de Hegel débouche néanmoins sur une conclusion fortement similaire à celle du sociologue français. Il est possible, de manière sommaire, d'esquisser deux parallèles entre leurs propos. Le premier concerne le lien entre développement de l'État et émergence d'une sphère d'autonomie individuelle dans la modernité. Le second renvoie au concept-clé de la démarche hégélienne dans les

⁹⁷ *Ibid.* p.38

⁹⁸ Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État*, *op cit.* §90 (p.152)

⁹⁹ Filion, « Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim : quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie », *op cit.* p.110

Principes, c'est-à-dire la notion de *Sittlichkeit*, généralement traduite en français par « éthicité » ou « vie éthique ».

Premièrement, l'affirmation durkheimienne de l'existence d'un lien entre centralisation politique, différenciation sociale et individualisation se retrouve également chez Hegel. En effet, comme le rappelle Catherine Colliot-Thélène dans *Le désenchantement de l'État*, l'un des aspects fondamentaux de la modernité auquel Hegel a rendu justice est la « dissociation des pratiques sociales en sphères nettement singularisées, dont chacune développe une logique qui lui est propre¹⁰⁰ ». En effet, l'ouvrage de 1821 reconnaît comme irréversible l'apparition et l'épanouissement, au sein d'une sphère sociale non immédiatement politisée, de la logique individualiste de la recherche de l'intérêt privé. Hegel admet en effet que celle-ci (à la condition notable qu'elle soit fortement encadrée *institutionnellement*) ne doit plus être vue comme constituant en soi un danger pour l'unité de la société, et affirme qu'elle doit plutôt être comprise « comme l'expression, dans l'effectivité des pratiques sociales, de l'autodifférenciation du concept de l'esprit libre. Le jeu de la différence n'est plus quelque chose qui doive être bridé¹⁰¹ ». En fait, c'est au contraire en voulant nier cet acquis indépassable de la modernité qu'on fragiliserait de l'intérieur l'ordre social et politique¹⁰².

Or, il serait erroné de conclure hâtivement que le rôle de libération de l'individu que Durkheim accorde à l'État est octroyé par Hegel à la société civile. En effet, si en intégrant ainsi la sphère (non exclusivement économique) du choix individuel et de l'échange social dans la structure institutionnelle de la *Sittlichkeit*, Hegel reconnaît sa contribution à la réalisation de la liberté individuelle moderne¹⁰³, l'objectif fondamental

¹⁰⁰ Colliot-Thélène, Catherine. *Le désenchantement de l'État*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1992, p.35

¹⁰¹ *Ibid*, p.49

¹⁰² Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit*, §206 remarque (p.371)

¹⁰³ On constate toute la différence entre la position défendue à Iéna et celle exposée dans les *Principes* à la lecture des remarques des paragraphes 46 et 185, où Hegel reproche explicitement à l'idéal platonicien d'expulser le principe de la particularité et de la différence de sa conception de l'État, au lieu d'en faire

de son propos dans la section sur la société civile est néanmoins de démontrer le caractère *limité*, voire intrinsèquement *contradictoire*, de cette sphère. En effet, comme l'écrit André Lécivain, il cherche à mettre en lumière le caractère « tout à la fois nécessaire, essentiel de cette société civile et son aspect extérieur et relatif, autrement dit sa détermination fondamentalement contradictoire¹⁰⁴».

De prime abord, Hegel reconnaît que la contribution de l'économie politique est d'avoir mis en lumière le fait que cette sphère, bien que principiellement fondée sur la « personne concrète, qui comme particulière est fin pour soi¹⁰⁵», soit en fait structurée par une logique d'interdépendance en vertu de laquelle chacun « se fait valoir et se satisfait grâce à l'autre¹⁰⁶». Or, pour Hegel, ce « système de dépendance multilatérale¹⁰⁷ » reste marqué du sceau de la nécessité : si les individus privés se voient tirés par la « main invisible » hors de leur isolement égoïste, ce n'est que *malgré eux* et de manière *inconsciente*. Ce que veut montrer le philosophe, c'est donc que ce point de vue, celui de l'individu privé poursuivant son bien-être personnel, n'est justement qu'un point de vue et qu'il est donc forcément incomplet¹⁰⁸.

Ainsi, plus profondément, ce que Hegel reproche aux libéraux de ne pas voir, c'est que la société civile, loin de se réduire aux interactions entre individus, est en fait « conceptuellement et réellement inséparable de l'État moderne¹⁰⁹». En effet, il soutient explicitement que c'est l'État qui constitue le « fondement véritable¹¹⁰» de la société

un moment constitutif. Les écrits de la période d'Iéna étaient au contraire empreints de nostalgie envers la « belle totalité » grecque. D'une certaine manière, on peut donc dire que la critique durkheimienne de la théorie hégélienne de l'État, selon laquelle celle-ci verserait dans un « Culte de la Cité » dangereux pour la liberté individuelle, s'applique bien davantage aux écrits de jeunesse de Hegel qu'à ceux de maturité.

¹⁰⁴ Lécivain, *op cit.* p.52

¹⁰⁵ Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op cit.* §182 (p.349)

¹⁰⁶ *Ibid.* §182 (p.349)

¹⁰⁷ *Ibid.* §183 (p.350)

¹⁰⁸ *Ibid.* §187 (p.354-356)

¹⁰⁹ Kervégan, *L'effectif et le rationnel, op cit.* p.70

¹¹⁰ Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op cit.* §256 (p.415)

civile (et de la famille)¹¹¹. Dans *Le sens de l'État*, Philippe Soual écrit effectivement que, pour Hegel :

ce n'est pas la société qui engendre l'État, mais le contraire : l'État pose et sursume dans soi la société. C'est seulement en lui et par lui que le principe de la famille peut se développer en donnant le jour à celui de la société. Sans État, la famille reste une tribu ou une nation, mais non une société, où l'individu peut émerger.¹¹²

Loin d'être le signe d'une réconciliation avec la pensée libérale, les développements de Hegel au sujet de la société civile doivent donc être lus comme leur renversement dialectique : selon le philosophe, c'est l'État qui crée la société civile, et non l'inverse. Soual résume ainsi la thèse de Hegel à cet égard :

C'est ainsi l'État moderne qui a voulu la « création de la société civile » comme d'un monde social-économique de la satisfaction multilatérale de la particularité individuelle. Dans le temps, la société est postérieure, en tant que sphère relativement autarcique par rapport à l'État, régie par ses propres principes, son universel immanent sous l'autorité de l'État.¹¹³

Autrement dit, ce n'est donc qu'avec l'avènement de la modernité que la société civile, en tant qu'espace social non immédiatement politique, acquiert une consistance et une autonomie qui permet de la considérer comme une sphère sociale spécifique. La raison est simple : « seul l'État rationnel, écrit Jean-François Kervégan, est assez fort pour laisser le moment de la vie sociale se développer librement pour lui-même¹¹⁴ ». Lui seul peut établir, notamment, la configuration juridique nécessaire à l'épanouissement d'une vie sociale et économique différenciée, c'est-à-dire garantir les droits individuels et la

¹¹¹ Conceptuellement, pour Hegel, la société civile ne représente en effet qu'un des moments de l'Idée qu'expose les *Principes de la philosophie du droit*. Si elle précède l'État dans le développement de l'ouvrage, c'est qu'en vertu de la structure de l'argumentation hégélienne, elle représente un moment de médiation nécessaire pour parvenir à l'exposition de l'État. Cela ne doit pas nous rendre aveugles au fait qu'en termes conceptuels ce soit l'inverse qui soit vrai : en tant que totalité substantielle, c'est bel et bien l'État qui est le terme premier, celui à partir duquel sont générés les moments que représentent la famille et la société civile. Voir Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit*, §256 remarque (p.415)

¹¹² Soual, *op cit*. p.517

¹¹³ *Ibid*. p.340

¹¹⁴ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *op cit*. p.70

liberté personnelle. Cela signifie également que Hegel ne perd jamais de vue le caractère *politique* de l'institution de la propriété, ce qui le différencie assez radicalement de la conception libérale classique (dont Locke a probablement fourni la formulation la plus cohérente), qui la déracine de ces conditions institutionnelles de création pour en faire une propriété *naturelle* de l'être humain¹¹⁵. Bref, chez Hegel comme chez Durkheim se retrouve au contraire l'idée, farouchement antilibérale, selon laquelle c'est l'émergence de l'État qui permet le maintien d'une sphère d'autonomie individuelle (notamment, mais non exclusivement sur le plan économique) au sein de la vie sociale.

Comme chez Durkheim, la théorie hégélienne de l'État rationnel affirme donc que c'est l'apparition d'une dimension de verticalité politique, incarnée par l'État, qui rend possible l'existence d'une sphère d'autonomie individuelle. C'est ce qui explique leur refus conjoint des conceptions *directes* ou *immédiates* de la démocratie, qui s'appuie nécessairement, à leurs yeux, sur des formes prémodernes de lien social. Cette reconnaissance de la nécessité d'une instance réflexive de régulation de la société, à la fois intérieure et en surplomb par rapport à celle-ci, contient en elle-même l'acceptation de l'existence au sein de la société, d'un groupe d'individus se consacrant à cette tâche. Chez Durkheim, on a vu que cette fonction était celle des élus, ministres et fonctionnaires. De la même manière, chez Hegel, ce sont, en plus des fonctionnaires de l'État regroupés dans « l'état universel¹¹⁶», les délégués des deux chambres du parlement qui se voient confier cette tâche. Cette assomption commune du lien entre institutionnalisation politique et autonomie individuelle, même si elle s'exprime en des termes différents chez les deux auteurs, est au cœur de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien.

¹¹⁵ Sur la naturalisation de la propriété privée dans la tradition libérale, voir Macpherson, C.B. *La théorie politique de l'individualisme possessif : de Hobbes à Locke*. Paris : Gallimard, 1971.

¹¹⁶ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op cit. §303 (p.506)

Deuxièmement et de manière beaucoup plus fondamentale, l'enjeu de la production institutionnelle de la liberté constitue le cœur battant de la doctrine hégélienne de l'esprit objectif. À travers le concept de *Sittlichkeit*, Hegel l'aborde de front, en cherchant à dénouer l'opposition dualiste entre objectivité sociale et subjectivité individuelle, un objectif, peut-on dire à la suite de Kervégan, qui est d'ailleurs le propre de toute théorie institutionnaliste de la normativité¹¹⁷. Dans sa *Philosophie du droit*, Hegel définit ainsi la notion d'éthicité :

L'éthicité est l'idée de la liberté en tant que Bien vivant qui a dans la conscience de soi son savoir, son vouloir et, grâce à l'agir de celle-ci, son effectivité, de même que la conscience de soi a, à même l'être éthique, son assise qui est en et pour soi et sa fin motrice, - [l'éthicité est] le concept de la liberté devenu monde présent-là et nature de la conscience de soi.¹¹⁸

Rédigée dans le vocabulaire spéculatif typiquement hégélien, cette définition exprime une idée complexe, qui a souvent été interprétée comme une apologie de la puissance des institutions au détriment de l'individualité. Or, comme le soutient André Lécivain, Hegel cherche d'abord à établir que l'éthicité constitue la réalisation *effective et totale* de l'idée de la liberté, en ce qu'elle permet « l'unification [...] du côté objectif (droit abstrait ou formel) et du côté subjectif (moralité) du concept de liberté¹¹⁹ ». Dans son appréhension à travers le concept d'éthicité, l'idée de la liberté sort donc de l'abstraction à laquelle la limite le point de vue moral, pour apparaître comme « développé en même temps comme concept et comme monde¹²⁰ », écrit Philippe Soual. Le cœur de cette définition, résume Kervégan, est donc d'établir que l'éthicité représente l'actualisation de la normativité « morale-pratique¹²¹ » : « l'idée de liberté reçoit en elle une effectivité dont elle ne dispose pas par elle-même, et le Bien abstrait auquel se réfère la subjectivité morale devient un Bien vivant, car incarné dans des pratiques et des

¹¹⁷ Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, op cit. p.366

¹¹⁸ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op cit. §142 (p.315)

¹¹⁹ Lécivain, op cit. p.37

¹²⁰ Soual, op cit. p.265

¹²¹ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op cit. p.362

représentations [...] communautaires¹²²». Cela révèle la nature *processuelle* et non *substantielle* de la définition hégélienne de la liberté : l'éthicité n'est pas une « norme extérieure étrangère ou transcendante¹²³» qui s'imposerait de l'extérieur, mais l'unité *vivante* de l'objectivité sociale et de la subjectivité individuelle, telle qu'elle s'incarne dans des pratiques et des représentations sociales partagées, organisées en système d'institutions.

Pour le traduire en termes sociologiques, on peut donc dire que ce qui importe le plus dans la notion d'éthicité est le rapport dialectique qu'elle établit entre la structure sociale objective et la subjectivité individuelle. En vertu de ce rapport complexe, l'objectivité éthico-politique est reconnue comme fondatrice de la subjectivité, mais dans le même mouvement, *celle-ci est en retour reconnue comme étant le principe d'actualisation de celle-là*. Autrement dit, bien loin de renvoyer à un culte de l'État menaçant la liberté individuelle, l'éthicité telle que comprise par Hegel « ne vit que *dans et par* ses membres libres, rationnels¹²⁴» : elle renvoie bel et bien à une structure sociale objective, mais celle-ci n'acquiert ce statut objectif qu'en tant qu'elle est *vécue* par les sujets singuliers qui la composent. Hegel reformule cette idée à maintes reprises dans les *Principes* : si les individus se constituent dans leur rapport à la totalité éthique objective, celle-ci, en retour, n'existe que parce que ceux-ci la reproduisent par leurs pratiques concrètes. « Le Bien éthique n'est pas transcendant ou étranger; en tant qu'universel concret, il est effectif à même le sujet¹²⁵», résume Soual.

Ainsi, la seule manière dont on peut dire que l'approche institutionnaliste accorde une priorité relative au pôle de l'objectivité, illustre Jean-François Kervégan, dans *L'effectif et le rationnel*, est à la manière d'une « syntaxe » qui aurait préséance sur « sur la

¹²² *Ibid.* p.362

¹²³ L'écrivain, *op cit.* p.37

¹²⁴ Soual, *op cit.* p.266

¹²⁵ Soual, *op cit.* p.266

sémantique et la pragmatique du système de l'éthicité¹²⁶». Le rapport entre la totalité éthique et les individus qui la composent ne peut donc pas être réduit de manière simpliste au rapport entre substance et accident, rappelle-t-il :

[les] individus ne sont pas seulement des accidents de cette substance, car le système de déterminations objectives dans lequel s'inscrit leur agir est pour eux un monde *vécu*, qui n'a de réalité que lorsqu'il est « objet de savoir », ou du moins de croyance de leur part.¹²⁷

Il faut le rappeler : chez Hegel, les lois du monde éthico-politique ne sont pas de même nature que les lois qui gouvernent la nature. Les premières, contrairement aux secondes, doivent être connues et reconnues par les individus pour avoir une effectivité. C'est donc toujours le pôle de la subjectivité, rappelle Kervégan, qui est « l'instance de validation des règles objectives présidant à sa constitution¹²⁸ ». L'éthicité, peut-on dire à la suite d'André Lécivain, n'existe donc qu'en tant qu'elle est « médiatisée et réfléchie par la subjectivité¹²⁹ ».

Le rapport entre objectivité et subjectivité que dessine le concept d'éthicité n'est donc paradoxal qu'en apparence. Pour Hegel, il s'agit simplement de souligner que l'individu ne se constitue qu'à travers ses rapports aux autres individus, ainsi que dans son rapport « à un donné qui est toujours déjà là, mais qui pourtant n'est que grâce à eux et à lui¹³⁰ ». Ce donné, pour Hegel, est le système de représentations et de pratiques organisées institutionnellement que constitue l'éthicité.

Le propos fondamental de l'institutionnalisme hégélien et sa convergence avec Durkheim est ici manifeste : il s'agit de montrer le nécessaire « *enracinement*

¹²⁶ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op cit. p.367

¹²⁷ *Ibid.* p.364-365

¹²⁸ *Ibid.* p.365

¹²⁹ Lécivain, op cit. p.38

¹³⁰ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op cit. p.364

institutionnel des pratiques individuelles¹³¹». Le monde social et politique préexiste aux individus, argue Hegel, il détermine leur identité. Or, cette objectivité sociale est *aussi* ce qui permet aux individus d'être libres et d'agir de manière critique sur les institutions de la société, puisque ce sont les institutions modernes qui permettent la réalisation du « droit des individus à leur *particularité*¹³²». Bref, l'idée fondamentale de Hegel, écrit Kervégan, est celle d'une « constitution réciproque du monde éthique et des sujets¹³³ ».

C'est bien le sens de la thématique très aristotélicienne de la *seconde nature* : « Dans l'identité simple avec l'effectivité des individus, écrit Hegel, l'élément-éthique, en tant que mode d'action universel de ceux-ci, apparaît comme *coutume-éthique – l'habitude* de celui-ci comme *seconde nature* qui est posée à la place de la volonté première, simplement naturelle¹³⁴ ». Par cette image, Hegel affirme, dans le vocabulaire spéculatif qui est le sien, la même idée que défend Durkheim dans les passages des *Leçons de sociologie* cités précédemment : ce sont les coutumes sociales dans lequel baigne l'individu (et qui lui préexistent toujours) qui font de lui un individu à part entière, et c'est en s'inscrivant dans le monde social et politique que l'être humain accède à sa *vraie nature*, celle d'être un être adhérent à un « mode d'action universel¹³⁵ ».

Autrement dit, pour Hegel comme pour Durkheim, la liberté ne peut être dite « naturelle » qu'au sens bien précis d'une *seconde nature, éthique et politique*, objectivée dans les médiations sociales et politiques d'une société. Ce n'est donc pas *contre* le monde social et politique que se conquiert l'autonomie individuelle, mais *en lui*. C'est l'enjeu fondamental de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien et le sens

¹³¹ *Ibid.* p.367

¹³² Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit.* §154 (p.324)

¹³³ Kervégan, 2008, *op cit.* p.368

¹³⁴ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit.* §151 (p.322)

¹³⁵ *Ibid.* §151 (p.322)

véritable de l'image de la seconde nature : la liberté, pour Hegel comme pour Durkheim, à moins d'être réduite à une revendication abstraite et chimérique, est toujours déjà médiatisée par son autre, autre qui n'est donc rien sinon que « le système de conditions de sa réalité et de son objectivité¹³⁶ ». Autrement dit, l'individu est libre dans la mesure où il connaît et reconnaît le nécessaire enracinement institutionnel de son individualité dans une communauté éthico-politique. Cette reconnaissance comporte bien sûr une dimension d'humilité, mais elle n'exige en rien une réconciliation acritique et inconditionnelle avec les institutions existantes, encore moins une renonciation aux libertés politiques : « la liberté politique est très importante, écrit Hegel dans les *Leçons* de 1817-1818, et là où elle fait défaut, là où elle est opprimée, l'État sombre¹³⁷ ». Autrement dit, chez ce dernier comme chez Durkheim, les institutions tirent leur plasticité du fait qu'elles soient dépendantes de l'adhésion subjective des individus à leur endroit.

1.2.3 L'enracinement subjectif de l'institutionnalisme chez Hegel et Durkheim

Hegel et Durkheim savent bien que, du point de vue de l'individu, reconnaître les institutions sociales et politiques comme une « seconde nature » n'est ni automatique ni spontané : « la simple exhortation ou le simple commandement d'avoir un esprit-commun ne suffisent pas à le faire surgir¹³⁸ » écrit en effet le premier. Pour les deux auteurs, l'un des rôles fondamentaux des institutions éthico-politiques est justement de susciter les dispositions subjectives qui permettent cette reconnaissance. C'est en ce sens que Kervégan parle de l'éthicité hégélienne comme étant habitée d'un « mouvement récursif », dans la mesure où « les dispositions d'esprit subjectives [...]

¹³⁶ Kervégan, dans *Ibid.* p.38

¹³⁷ Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État*, *op cit.* §120 (p.196)

¹³⁸ *Ibid.* §129 (p.209)

sont certes suscitées par le fonctionnement des institutions, mais elles nourrissent elles-mêmes rétroactivement celles-ci et en permettent le fonctionnement, ce qui veut dire le cas échéant : contribuent à leur transformation¹³⁹». La remarque vaut aussi pour Durkheim, puisqu'il partage avec Hegel l'idée selon laquelle la structure de médiations institutionnelles nécessaire à la réalisation de la liberté est dialectiquement dépendante de l'adhésion consentante d'une portion significative des individus d'une société¹⁴⁰. Pour le dire en langage durkheimien, les institutions sociales et politiques ont un rôle *d'éducation morale*, puisque c'est au niveau de la conscience subjective que s'effectue, au final, la connexion cohérente entre l'individu et la totalité sociale. Le propre des institutions de l'éthicité est donc de faire en sorte que l'adhésion de l'individu aux obligations sociales et politiques, loin d'être ressentie comme une soumission ou une humiliation illégitime, soit au contraire vécue comme une libération empreinte de confiance.

C'est précisément à cette question que tente de répondre la conception hégéliano-durkheimienne du patriotisme, dont la fonction fondamentale, écrit Jean-François Filion, est de faire en sorte que les individus intériorisent « l'évidence sociologique suivant laquelle la poursuite de l'intérêt personnel passe par l'acceptation des obligations institutionnelles¹⁴¹». Cette question n'est ni périphérique ni secondaire, puisqu'elle permet de saisir pleinement la dimension *subjective* de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien et de désamorcer l'interprétation voulant que l'État tel que pensé par Hegel et Durkheim se réduise à une entité "froide", indifférente aux droits des individus, voire totalitaire. L'enjeu de la disposition d'esprit politique (ou de la subjectivité politique) met au contraire en lumière l'importance du rapport, chez les

¹³⁹ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *op cit.* p.373

¹⁴⁰ Filion, « Réalisme ontologique et subjectivité politique chez Durkheim : quelques traits hégéliens du fondateur de la sociologie », *op cit.* p.110

¹⁴¹ *Ibid.* p.122

deux auteurs, entre subjectivité morale et objectivité institutionnelle, notamment leur rejet commun de tout *dualisme* dans la manière de concevoir celui-ci.

D'entrée de jeu, il faut distinguer la forme de patriotisme dont il est ici question d'un patriotisme nationaliste ou guerrier. Hegel rejette d'ailleurs explicitement la définition usuelle du patriotisme, qui renvoie à « l'aptitude à des sacrifices et à des actions *extraordinaires*¹⁴² » et qu'il considère simpliste, voire hypocrite. Nombreux sont ceux, écrit-il en effet, qui « se persuadent facilement de posséder ce patriotisme extraordinaire afin de s'épargner cette disposition-d'esprit véritable ou de s'excuser de son défaut¹⁴³ ». Cette « disposition-d'esprit véritable », c'est-à-dire le patriotisme bien compris, ne s'incarne pas pour Hegel dans le courage sacrificiel du guerrier, mais dans un civisme tranquille dont fait preuve tous les jours le citoyen, autrement dit dans la *confiance* qu'il témoigne à l'égard de sa communauté politique et « qui se vérifie en tous contextes lors du cours habituel de la vie¹⁴⁴ ». Plus précisément, elle s'incarne dans la conscience qu'il a que la réalisation de ses fins individuelles passe par l'acceptation des devoirs et obligations qui découlent de son appartenance à une société particulière :

Cette disposition-d'esprit est, de manière générale, la *confiance* (laquelle peut en venir à un discernement plus ou moins cultivé) – [à savoir] la conscience de ce que mon intérêt substantiel et particulier est protégé et contenu dans l'intérêt et la fin d'un autre (ici [celui] de l'État), en tant que celui-ci est en rapport avec moi comme individu singulier, - ce en quoi précisément celui-ci n'est, immédiatement, pas un autre pour moi, et en quoi, dans cette conscience, je suis libre¹⁴⁵.

On voit bien que le patriotisme tel que Hegel l'entend ne découle ni d'un « sentiment national exclusif¹⁴⁶ » ni de la génialité d'individus exceptionnels, mais bien du travail *normal* des institutions : le « vouloir devenu habitude [...] n'est qu'un résultat des

¹⁴² Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit.* §268 Remarque (p.439)

¹⁴³ *Ibid.* §268 Remarque (p.439)

¹⁴⁴ *Ibid.* §268 Remarque (p.439)

¹⁴⁵ *Ibid.* §268 (p.438).

¹⁴⁶ Lécivain, *op cit.* p.108

institutions qui subsistent en l'État¹⁴⁷» écrit-il dans les *Principes*. Autrement dit, tout en s'opposant ouvertement aux conceptions artificialistes du lien politique, la conception hégélienne du patriotisme se tient loin de toute exaltation guerrière ou chauvine. Comme l'écrit André Lécivain, elle renvoie plutôt à « la conscience de la finalité politique et sociale de toute existence humaine, [au] sentiment d'appartenance à une collectivité, à ses mœurs et à ses institutions qui préexistent toujours aux individus, mais que ceux-ci reconnaissent librement¹⁴⁸».

Dans les *Leçons de sociologie*, Durkheim tient au sujet du patriotisme civique des propos qui se rapprochent grandement de ceux de Hegel. Comme ce dernier, le sociologue reconnaît la nécessité d'un attachement subjectif des individus à l'égard de leur communauté politique, tout en prenant ouvertement ses distances à l'égard de toute conception guerrière, impérialiste ou chauvine de l'appartenance politique. Le patriotisme bien compris est un patriotisme civique et pacifiste, écrit-il : il s'incarne tout simplement dans « l'ensemble des liens et des sentiments qui attachent l'individu à un État déterminé¹⁴⁹». C'est un « patriotisme silencieux¹⁵⁰» et de tous les jours, moins tonitruant que celui qui s'exprime dans le « dévouement éclatant¹⁵¹» de certains, mais « dont l'action utile est aussi plus continue¹⁵²». La proximité avec Hegel est ici indéniable. De plus, ce qui caractérise ce patriotisme civique est le fait qu'il soit orienté non pas vers la domination des autres États, mais vers le développement interne de chaque communauté politique, soutient Durkheim :

Ce patriotisme n'exclut pas, il s'en faut, tout orgueil national; la personnalité collective, ni les personnalités individuelles, ne peuvent exister sans avoir d'elles-mêmes, de ce qu'elles sont, un certain sentiment, et ce sentiment a toujours quelque chose de personnel. Tant qu'il y aura des États, il y a aura un amour-propre social, et rien n'est plus légitime. Mais

¹⁴⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op cit. §268 (p.438)

¹⁴⁸ Lécivain, op cit. p.108

¹⁴⁹ Durkheim, *Leçons de sociologie*, op cit. p.108

¹⁵⁰ *Ibid.* p.109

¹⁵¹ *Ibid.* p.109

¹⁵² *Ibid.* p.109

les sociétés peuvent mettre leur amour-propre, non à être les plus grandes et les plus aisées, mais à être les plus justes, les mieux organisées, à avoir la meilleure constitution morale.¹⁵³

Ainsi, chez Hegel comme chez Durkheim, le patriotisme (ou la disposition-d'esprit politique), qui représente le pôle subjectif de leur institutionnalisme, est le résultat du travail des *institutions* qui composent l'éthicité moderne. On a aussi déjà vu comment, chez les deux auteurs, la question de l'État était liée à celle de la différenciation sociale. Dans le contexte de leurs inquiétudes partagées sur les pathologies sociales générées par la modernisation capitaliste, Hegel et Durkheim en arrivent donc à un diagnostic semblable : afin de contre-balancer ses effets dissolvants et anomiques sur la société, la sphère économique doit être l'objet d'une vaste restructuration *institutionnelle*, notamment à l'aide de la mise sur pied de corporations professionnelles publiques, adaptées aux conditions de la modernité.

1.3 La médiation réciproque du social et du politique : le rôle des corporations

La thématique des corporations constitue probablement l'un des aspects les plus discutés des théories politiques de Hegel et Durkheim, mais il s'agit également d'une portion de leur œuvre respective qui a été souvent qualifiée d'obsolète, voire de réactionnaire. Pourtant, autant pour Hegel que pour Durkheim, la question du rôle des corporations (et des groupes sociaux intermédiaires de manière plus générale) se pose dans le contexte résolument moderne des rapports devant s'instaurer entre les institutions politiques et les individus afin de garantir *à la fois* l'unité de la société et l'autonomie individuelle. L'une des caractéristiques de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien, qui est de poser la question de l'État sans la séparer de celle de la structure sociale propre à la modernité, se traduit ainsi par l'exposition, chez les deux auteurs,

¹⁵³ *Ibid.* p.109

d'un rapport *triadique* entre l'État, les individus *et les groupes sociaux particuliers*, notamment les groupes professionnels. Ainsi, loin de constituer un aspect périphérique ou secondaire de leur posture institutionnaliste, l'enjeu des corporations en constitue au contraire un aspect-clé, qui permet de saisir *l'agencement* institutionnel particulier par lequel Hegel et Durkheim entendent réaliser la synthèse recherchée entre liberté individuelle et unité de la société.

Avant d'exposer les fonctions sociales et politiques accordées par Hegel et Durkheim aux corporations, il importe d'en esquisser une définition sommaire, qui permettra notamment de les différencier des groupes professionnels médiévaux, avec lesquels on les confond souvent. En procédant de la manière la plus générale possible, on peut affirmer que pour Hegel et Durkheim, la corporation moderne est (1) une *institution fondée sur l'activité professionnelle*, (2) qu'elle *regroupe entrepreneurs et travailleurs* et (3) qu'elle est *publique*, c'est-à-dire constituée et supervisée par l'État.

Premièrement, ni regroupement *ad hoc* ni association spontanée, la corporation moderne est, pour Hegel et Durkheim, une *institution fondée sur le groupe professionnel*, dans la mesure où elle organise de manière structurée et hiérarchisée les groupes professionnels qui composent l'économie moderne. Elle dispose ainsi de ses propres instances et mécanismes décisionnels, ce qui lui permet d'établir des liens de solidarité forts et constants entre ses membres. Durkheim écrit en effet qu'il est nécessaire que le groupe professionnel, « au lieu de rester un agrégat confus et sans unité, devienne ou plutôt redevienne un groupe défini, organisé, en un mot une institution publique¹⁵⁴ ». Comme le souligne Philippe Soual, Hegel ne dit pas autre chose dans sa *Philosophie du droit*, alors qu'il montre que la logique d'interdépendance immanente de la société civile doit être ressaisie institutionnellement :

¹⁵⁴ Durkheim, *Division du travail social*, *op cit.* p.VIII

Chaque branche rassemble des semblables eu égard à la particularité qui est la leur, qu'il faut réunir objectivement dans une communauté de destination et de sens. La ressemblance entre ses individus s'objective en s'institutionnalisant. [...] L'affaire de la corporation, comme « association coopérative » est de les rassembler en une communauté instituée et fondée en droit¹⁵⁵.

Deuxièmement, la corporation telle que l'entendent Hegel et Durkheim est *mixte*, c'est-à-dire qu'elle regroupe à la fois patrons (propriétaires de moyens de production) et ouvriers d'une même profession. En ce sens, on peut dire que les deux auteurs ne contestent pas la propriété privée des moyens de production¹⁵⁶, et ce même s'ils attribuent, comme on le verra, des pouvoirs importants aux « associations coopératives¹⁵⁷ » en termes de régulation juridique, politique et morale de l'économie (organisation du travail, encadrement du contrat de travail, fixation des prix, sécurité sociale, assurances collectives, etc.), notamment parce qu'ils considèrent avec méfiance la « liberté » formelle sur laquelle repose le contrat de travail entre travailleurs et entrepreneurs¹⁵⁸.

Troisièmement, la corporation moderne – et c'est peut-être ici qu'elle se distingue le plus de la corporation d'Ancien régime – est une entité *publique*, c'est-à-dire instituée et encadrée par l'État¹⁵⁹. L'autonomie dont elles disposent est donc *relative*, car si elles sont libres d'organiser leur fonctionnement interne, notamment en ce qui a trait à leurs

¹⁵⁵ Soual, *op cit.* p.500

¹⁵⁶ C'est notamment parce qu'ils partagent une même méfiance envers le dirigisme étatique de l'économie que Hegel (voir la remarque du paragraphe 236 des *Principes*) et Durkheim (voir les critiques du communisme st-simonien dans *Le socialisme*) opte pour une forme corporative-coopérative de régulation politique de l'économie. Ils considèrent que les collectivités professionnelles, ancrées dans les réalité concrètes du travail au sein des différentes branches de l'économie sont plus aptes que l'État à la réguler politiquement et moralement, dans la mesure où elles restent subordonnées à l'autorité de celui-ci.

¹⁵⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit.* §251

¹⁵⁸ Voir *Ibid.*, §250 et Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op cit.* p.77

¹⁵⁹ Voir Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit.* §256 ainsi que Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op cit.* p.77

instances décisionnelles, elles n'en restent pas moins subordonnées à l'autorité de l'État (elles sont « sous le contrôle de la puissance publique¹⁶⁰ » écrit Hegel). Il s'agit ainsi, pour nos deux auteurs, d'empêcher l'apparition au sein des corporations, d'un « égoïsme corporatif¹⁶¹ » qui viendrait détourner celles-ci de leurs fonctions fondamentales, qui ne consistent pas seulement à représenter les intérêts particuliers des groupes professionnels auprès de l'État, mais aussi et surtout à incarner les intérêts généraux de la société (le bien commun) auprès des groupes professionnels¹⁶².

C'est ce mouvement de médiation des parties au tout et du tout aux parties que désigne Jean-François Kervégan lorsqu'il parle, pour décrire la fonction cruciale des corporations dans la doctrine hégélienne de l'esprit objectif, d'une « médiation réciproque du social et du politique¹⁶³ ». Cette expression peut selon nous être utilisée pour décrire plus largement le rôle de celles-ci dans l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien. Ce n'est qu'en exposant cette complexe « relation triangulaire¹⁶⁴ » entre individu, État et groupes secondaires qu'il est possible de saisir pleinement l'originalité du propos de Hegel et Durkheim. Cette dynamique triadique permet de raffiner le portrait que nous avons fait de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien : si les auteurs critiquent la thèse libérale de la naturalité de la liberté individuelle, cela ne signifie pas pour autant qu'ils conçoivent que l'État, à lui seul, en soi le garant. Au contraire, ce qui distingue leur posture, c'est de montrer que ce sont surtout les rapports que les institutions sociales et politiques entretiennent *entre elles* qui permettent l'objectivation de la liberté. Les corporations répondent ainsi à deux grandes nécessités théoriques chez Hegel et Durkheim. D'une part, en procédant à une

¹⁶⁰ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit.* §252 (p.411)

¹⁶¹ Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op cit.* p.58

¹⁶² Hegel critique explicitement les « privilèges » indus accordés aux corporations d'Ancien régime. « Ce sont ces privilèges contre lesquels est dirigée toute la tendance du temps présent », écrit-il. Voir *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État*, *op cit.*, §125 (p.205)

¹⁶³ Kervégan, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt: Le politique entre spéculation et positivité*. Paris : Presses universitaires de France, 1992, p.229

¹⁶⁴ Filloux, *op cit.*, p.239

forte institutionnalisation de la vie sociale, notamment économique, elles permettent une *médiation politique du social* dont l'objectif est de contrer les tendances anomiques de la société industrielle. D'autre part, les corporations effectuent une *médiation sociale du politique*, en ce qu'elles représentent le fondement d'une organisation politique qui rompt avec la conception libérale des rapports entre État et société civile, en posant la nécessité d'un enracinement de la vie politique dans la réalité sociale¹⁶⁵.

1.3.1 Les fonctions sociales de la corporation

1.3.1.1 La socialisation de la vie économique dans la réforme corporative de Durkheim

Les *Leçons de sociologie* portant sur la « morale professionnelle » s'ouvrent sur l'expression de l'inquiétude, typiquement durkheimienne, quant au « caractère amoral de la vie économique¹⁶⁶ ». Alors que les activités économiques et industrielles prennent une place de plus en plus importante dans les sociétés modernes, cette sphère de la vie sociale reste à l'abri de toute régulation morale, s'inquiète le sociologue. Cela ne peut que constituer une menace à la vie civique et à l'unité de la société, écrit-il dans les *Leçons de sociologie* :

Si dans les occupations qui remplissent presque tout notre temps, nous ne suivons d'autre règle que celle de notre intérêt bien entendu, comment prendrons-nous goût au désintéressement, à l'oubli de soi, au sacrifice?

¹⁶⁵ Étant donné la perspective qui est la nôtre, c'est cette dynamique fondamentale qui nous intéressera, au-delà des détails d'ordre organisationnels (structuration, fonctionnement et compétence des corporations), qui diffèrent chez les deux auteurs. Sans se réduire à une curiosité d'historien, notre intérêt pour cette portion des œuvres de Hegel et Durkheim ne cherche donc pas à défendre la proposition de réforme corporative en elle-même, mais plutôt à établir à quelle nécessité théorique elle répond. Durkheim, par exemple, est beaucoup plus précis que Hegel quant à l'organisation interne des corporations, notamment les rapports entre capitalistes et travailleurs, leur organisation territoriale, leurs pouvoirs spécifiques en matière de réglementation professionnelle, etc.

¹⁶⁶ Durkheim, *Leçons de sociologie, op cit*, p.51

Voilà comment le déchaînement des intérêts économiques a été accompagné d'un abaissement de la morale publique.¹⁶⁷

Bref, dans la mesure où la vie économique acquiert une place de plus en plus déterminante dans les sociétés modernes, l'anarchie qui y règne constitue une menace pour l'ensemble du corps social. Dans la seconde préface de la *Division du travail social*, Durkheim écrit : « C'est tout un système d'organes nécessaires au fonctionnement normal de la vie commune qui nous fait défaut. Un tel vice de constitution n'est évidemment pas un mal local, limité à une région de la société : c'est une maladie *totius substantiæ* qui affecte tout l'organisme¹⁶⁸ ». Comme on le verra, il s'en suit que la solution institutionnelle proposée par Durkheim devra faire ressentir ses bienfaits sur l'ensemble de la société.

C'est cette inquiétude qui nourrit la conviction de Durkheim en faveur d'une solution *institutionnelle* à la question sociale. On a donc eu tort, soutient Mélanie Plouviez, de réduire la proposition durkheimienne à sa dimension morale, puisqu'elle s'incarne dans des propositions juridiques et politiques. Les commentateurs ont d'ailleurs souvent mal saisi le rapport entre les *effets* et les *moyens* de la réforme corporative durkheimienne :

pour Durkheim, le moral ne se situe pas au principe du social, mais au niveau de ses effets. Dès lors, la réforme corporative ne saurait consister en une transformation de la vie économique à l'aune de normes morales antécédentes. Tout au contraire, elle ne détient des effets moraux que parce qu'elle est fondée socialement.¹⁶⁹

Autrement dit, et cela vaut à la fois pour Durkheim et Hegel, ce sont bel et bien les *conséquences* de la réforme corporative qui sont de nature morale, alors que ses moyens, eux, sont de nature juridico-politique.

¹⁶⁷ *Ibid.* p.51

¹⁶⁸ Durkheim, *Division du travail social*, *op cit*, p.XXXIV

¹⁶⁹ Plouviez, *op cit*, p.334-335

Chez Durkheim, c'est en effet par l'instauration d'une réglementation professionnelle et de mécanismes de solidarité que la corporation moderne serait en mesure de « contenir les égoïsmes individuels, d'entretenir dans le cœur des travailleurs un plus vif sentiment de leur solidarité commune [et] d'empêcher la loi du plus fort de s'appliquer aussi brutalement aux relations industrielles et commerciales¹⁷⁰ ». C'est donc en assurant à la fois sécurité matérielle, accès à l'éducation et protection professionnelle que la corporation contribue à sortir l'individu de l'égoïsme borné dans lequel tend à le plonger le monde économique moderne, afin de l'élever à des considérations plus générales et abstraites de prise en compte du bien commun. Remarquons encore ici l'importance que prend chez Durkheim la nécessité que les règles et devoirs issus de la vie en société soient respectés de manière *consciente* et *réflexive*. Comme le souligne Mélanie Plouviez, la « discipline morale¹⁷¹ » dont il est ici question est donc résolument moderne, dans la mesure où elle est médiatisée par « la part proprement individuelle de la conscience individuelle¹⁷² ». Autrement dit, ce n'est pas par obéissance irréfléchie à une conscience collective que l'individu moderne doit apprendre à limiter son égoïsme et à tenir compte du bien commun, mais sous l'effet d'une socialisation issue des institutions de sa société. C'est en ce sens que Plouviez parle de la réforme corporative de Durkheim comme d'une « solution institutionnaliste¹⁷³ » à l'enjeu de la régulation normative dans les sociétés modernes.

¹⁷⁰ Durkheim, *Division du travail social*, *op cit*, p.XI et XII. Résumant plusieurs textes, Mélanie Plouviez regroupe la réglementation professionnelle proposée par Durkheim en trois grandes familles : (1) les règles techniques (« règlements d'atelier ou les codes de procédure »), (2) les règles morales (« codes de déontologie et [...] conseils de l'ordre sanctionnant les fautes professionnelles ») et (3) les règles juridiques, ce qui inclut à la fois la « réglementation juridique de la production » (niveau de la production, fixation des prix, normes de concurrence, etc) et la « réglementation juridique des relations de travail » (rapports employés-employeurs, conditions de travail, termes du contrat de travail, etc). Voir : Plouviez, *op cit*, p.361-363. Quant aux mécanismes de solidarité, elle regroupe également les propositions de Durkheim en trois groupes : (1) les mesures de « solidarité matérielle » (caisses de retraite, assurances maladies, assurances de prévoyance, etc), (2) les mesures de « solidarité éducative » (éducation continue et des adultes) et (3) les mesures de « solidarité culturelle » ou « esthétique » (théâtre, musique, loisirs, etc). Voir : Plouviez, *op cit*, p.368

¹⁷¹ Plouviez, *op cit*, p.358

¹⁷² *Ibid.* p.398

¹⁷³ *Ibid.* p.402

Or, la corporation durkheimienne n'est pas qu'une institution réglementaire. Elle est également un milieu de solidarité et d'appartenance : « Un groupe n'est pas seulement une autorité morale qui régent la vie de ses membres, écrit Durkheim dans la *Division du travail social*, c'est aussi une source de vie *sui generis*. De lui se dégage une chaleur qui échauffe ou ranime les cœurs, qui les ouvre à la sympathie, qui fait fondre les égoïsmes¹⁷⁴». Cet aspect du rôle de la corporation répond aussi au diagnostic durkheimien quant aux tendances anomiques des sociétés modernes. En effet, comme le rappelle Claude Gautier :

La généralisation des complémentarités fonctionnelles est en même temps développement infini des différences. Elle se caractérise tout à la fois par le renforcement des interdépendances (fausse solidarité?) et par le manque croissant de cohésion qui peut se manifester, entre autres, par l'impossible identification individuelle à des valeurs, lesquelles, au-delà des différences, feraient éprouver le sentiment d'une unité commune.¹⁷⁵

Réglementation et solidarité, discipline et appartenance, constituent ainsi les deux dimensions fondamentales du rôle des corporations chez Durkheim. Pour illustrer ce double rôle, ce dernier dresse d'ailleurs, à la fois dans les *Leçons de sociologie* et dans la *Division du travail social*, un parallèle avec la famille. Selon le sociologue, on a tort d'expliquer l'autorité dont elle dispose par la simple consanguinité : « La famille, écrit-il, n'est [...] pas uniquement, ni essentiellement un groupe de consanguins. C'est un groupe d'individus qui se trouvent avoir été rapprochés au sein de la société politique par une communauté plus particulièrement étroite d'idées, de sentiments et d'intérêts¹⁷⁶». Ce qui fait en sorte que les individus y reconnaissent à la fois une autorité morale et un lieu d'attachement, poursuit-il, c'est donc bien moins les liens de sang que « le voisinage matériel, la communauté des intérêts économiques, la communauté de

¹⁷⁴ Durkheim, *Division du travail social*, *op cit*, p.XXX

¹⁷⁵ Gautier, *op cit*, p.842

¹⁷⁶ Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op cit*, p.63

culte¹⁷⁷» qui la caractérise. « Pourquoi en serait-il autrement de celui que produirait le groupe professionnel?¹⁷⁸», s'interroge rhétoriquement Durkheim.

1.3.1.2 L'encadrement institutionnel du système des besoins chez Hegel

Bien qu'elle s'exprime de manière différente, Hegel partage l'inquiétude de Durkheim quant aux forces centrifuges affectant la société de son époque. Aux paragraphes 243 à 245 des *Principes*, Hegel expose explicitement les contradictions propres au système économique dont il est témoin de l'émergence, préfigurant à certains égards les analyses de Marx : « malgré l'excès de fortune, la société civile n'est pas assez fortunée, c'est-à-dire qu'elle ne possède pas suffisamment, en la richesse qu'elle a en propre, pour remédier à l'excès de pauvreté et à l'engendrement de la populace¹⁷⁹». Reconnaisant que ni les politiques philanthropiques ou de charité¹⁸⁰ ni les efforts régulateurs de la puissance publique¹⁸¹ ne sont suffisants pour contenir cette contradiction, Hegel en vient à exposer, comme Durkheim, la nécessité d'une institutionnalisation de la vie économique par la mise en place de corporations professionnelles¹⁸².

¹⁷⁷ *Ibid*, p.63-64

¹⁷⁸ *Ibid*, p.64

¹⁷⁹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op cit*, §245 (p.404)

¹⁸⁰ Voir *Ibid*. §245 (p.404) et Hegel, *Leçons sur le droit et naturel et la science de l'État, op cit*, §107 (p.174)

¹⁸¹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op cit*, §236 (p.398-399)

¹⁸² *Ibid*. §249 (p.409) Alors que Durkheim affiche une certaine confiance quant à l'efficacité de sa réforme corporative pour contenir les tendances anomiques de la société de son temps, la "solution" hégélienne à la question sociale reste plus floue. L'institutionnalisation de la vie économique par la corporation permet-elle vraiment d'écarter les pathologies sociales générées par la modernisation capitaliste? Comme le montre Jean-François Kervégan, la réponse de Hegel sur ce point est pour le moins hésitante, tant et si bien qu'il apparaît fort probable que pour lui, les contradictions générées par le développement du système des besoins ne puissent pas être contenues par l'État rationnel. C'est dans cette brèche dans l'argumentation hégélienne que s'engouffrera Marx. (Voir Kervégan, *L'effectif et le rationnel, op cit* p.235)

Il n'est donc pas fortuit que Hegel procède dans les *Principes de la philosophie du droit* à la même métaphore que Durkheim quant au rôle de la corporation : celle-ci, soutient-il, doit représenter « comme une *seconde* famille¹⁸³ » pour les travailleurs. En effet, commente André Lécivain, « la corporation constitue comme la seconde famille du travailleur, c'est-à-dire une famille élargie et non plus naturelle, mais institutionnelle et sociale¹⁸⁴ ». Il est d'ailleurs intéressant de noter que c'est justement en arguant la prégnance des liens familiaux dans les communautés rurales et paysannes que Hegel justifie l'exclusion du secteur agricole de l'organisation corporative¹⁸⁵.

Le rapprochement entre famille et corporation n'est donc pas que métaphorique : comme Durkheim, Hegel parle du rôle socio-économique de la corporation comme passant à la fois par des mesures *réglementaires* et de *solidarité*. Le philosophe décrit en effet ce rôle comme relevant à la fois de la formation professionnelle (elle a le « soin de la culture [requis] en vue de la capacité à lui être intégré¹⁸⁶ »), de la protection sociale (elle a le « soin de faire face aux contingences particulières¹⁸⁷ ») et de l'organisation du travail (elle a le « droit d'admettre des membres d'après la propriété objective que sont leur talent et leur droiture [et] en un nombre qui se détermine grâce au contexte universel¹⁸⁸ »). De surcroît, Hegel dépeint clairement le rôle de socialisation (ou d'éducation morale) de la corporation : celle-ci a comme fonction de permettre à l'individu de surmonter sa « fin égoïste¹⁸⁹ » pour l'inclure dans un « élément-commun¹⁹⁰ ». Ainsi, comme chez Durkheim, la corporation hégélienne élève à la conscience des individus les liens d'interdépendance et les intérêts communs qui unissent les sujets économiques modernes, elle bride leur égoïsme pour le rediriger vers

¹⁸³ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit*, §252 (p.412)

¹⁸⁴ Lécivain, *op cit*, p.92

¹⁸⁵ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit*, §250 (p.410)

¹⁸⁶ *Ibid*, §252 (p.411)

¹⁸⁷ *Ibid*, §252 (p.411)

¹⁸⁸ *Ibid*, §252 (p.411)

¹⁸⁹ *Ibid*, §251 (p.411)

¹⁹⁰ *Ibid*, §251 (p.411)

l'accomplissement *conscient* de fins plus universelles. C'est donc en se basant sur la proximité concrète des vécus subjectifs des travailleurs que se construit la corporation hégélienne, écrit Philippe Soual, pour ensuite élever ceux-ci à la conscience de leurs intérêts communs comme groupe social particulier :

Ce corps donne existence civile à ce qui est en soi semblable dans sa particularité, ou existence objective à une communauté de volontés, en incorporant ces individus comme membres. La ressemblance fonde une unité et *s'institutionnalise* en une essence commune, qui se donne un corps civil dans cette association. Grâce à cela, les individus ne sont pas des personnes isolées, mais de personnes reliées par ce *commun*.¹⁹¹

Dans la mesure où elle représente « une phase de concrétisation de l'appartenance de l'individu à la société puisque l'isolement du travailleur parcellaire y est brisé au profit d'une reconnaissance fondée sur les aptitudes du travailleur¹⁹²», la corporation hégélienne joue le même rôle que celle que propose Durkheim : elle répond à la fois à des besoins affectifs, matériels et professionnels. Elle dompte les penchants égoïstes qui menacent de faire éclater la société civile en diffusant, comme l'écrit Delphine Brochard, « un état d'esprit adéquat au maintien de l'individu dans l'ordre social, en mettant fin à la contingence qui pèse sur la satisfaction individuelle et en orientant cette satisfaction vers l'universel qui est sa vérité¹⁹³ ». On voit bien que comme Durkheim, Hegel insiste sur l'aspect *conscient* de cette adhésion de l'individu à des fins plus hautes que la satisfaction immédiate de ses désirs.

On comprend ainsi mieux ce que Hegel veut dire lorsqu'il rapproche la corporation de la famille, en écrivant que celle-là constitue, après celle-ci, la « seconde racine *éthique* de l'État¹⁹⁴ ». Selon le philosophe, c'est par ses *effets* moraux, c'est-à-dire parce qu'elle

¹⁹¹ Soual, *op cit*, p.500 Nous soulignons.

¹⁹² Lécivain, *op cit*, p.90

¹⁹³ Brochard, Delphine. « L'économie politique au crible de la raison dialectique : la relecture hégélienne », *Cahiers d'économie politique*, 2, no43 (2002), p.26

¹⁹⁴ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit*, §255 (p.414)

contribue à élever les individus à la conscience de leur inscription dans une société déterminée et des devoirs qui en découlent, que la corporation contribue, en tant qu'institution, à l'émergence des dispositions subjectives dont dépend l'État. C'est d'ailleurs en partie pour ces raisons que chez les deux auteurs, la subordination des corporations à l'autorité de l'État apparaît aussi importante : « Lorsqu'une corporation se comporte de manière hostile envers la fin universelle de l'État, écrit Hegel, (...) alors l'État apparaît comme un pouvoir coercitif¹⁹⁵ ». Même si le vocabulaire de Hegel est ici au plus loin de celui de Durkheim, on voit bien que l'essentiel du propos rejoint celui du sociologue, pour qui, comme l'écrit Claude Gautier, la corporation doit justement présider à un mouvement de socialisation « par lequel se construit l'extension de l'intérêt particulier en intérêt de groupe. Plus précisément, la corporation apparaît comme le moyen de contenir l'expression des intérêts particuliers, c'est-à-dire de l'infléchir puis de l'étendre¹⁹⁶ ». Bref, en permettant d'enraciner dans la vie sociale concrète les dispositions subjectives nécessaires à l'unité de la société (et à l'adhésion à l'État qui en constitue le « cerveau ») les corporations procèdent à une *médiation politique du social*.

Or, ni chez Hegel ni chez Durkheim l'étude de la corporation ne se réduit-elle à cet aspect. En effet, lier la question de la corporation au seul enjeu de l'anomie et de l'institutionnalisation des rapports économiques revient à ignorer une dimension importante de la proposition hégéliano-durkheimienne, c'est-à-dire le fait que celle-ci s'inscrit aussi dans le cadre d'une réflexion politique sur les liens entre société civile et État dans les sociétés modernes. Ce que Hegel cherche à exposer et Durkheim à proposer, ce sont donc les mécanismes permettant bien sûr une institutionnalisation de la vie sociale, *mais aussi* un enracinement de l'organisation politique dans celle-ci. Tant chez Hegel que chez Durkheim, la corporation constitue le fondement d'une

¹⁹⁵ Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État*, §128 (p.208)

¹⁹⁶ Gautier, *op cit*, p.843

l'organisation *politique* de la société qui ancrée dans la réalité sociale. Autrement dit, la corporation permet d'opérer une *médiation sociale du politique*.

1.3.2 Les fonctions politiques de la corporation

L'un des points de convergence le plus explicite entre les théories hégéliennes et durkheimiennes de l'État est sans aucun doute leur prise de position en faveur d'une représentation politique s'appuyant sur les structures de la société civile. Ce qui est encore plus révélateur, c'est que Hegel et Durkheim fournissent des arguments semblables pour justifier cette idée. Ceux-ci convergent notamment dans leur opposition aux théories dominantes de la représentation politique de leur époque, apparues dans la foulée des Révolutions française et américaine.

1.3.2.1 La représentation des corps professionnels dans la réforme corporative de Durkheim

Dans ses *Leçons de sociologie*, le père de la sociologie française conteste la pertinence des ensembles territoriaux à titre de paliers intermédiaires de représentation politique. Il s'agit de groupements « extérieurs et artificiels¹⁹⁷ » argue-t-il, qui tissent entre les individus des liens faibles et potentiellement temporaires¹⁹⁸. Autrement dit, selon le sociologue, les mécanismes de représentation politique de son époque, fondés sur des entités territoriales arbitraires (comtés, départements, etc.), sont déconnectés du fonctionnement réel de la société : « Une assemblée politique qui s'appuie sur une telle base ne peut donner qu'une expression bien imparfaite de l'organisation de la société,

¹⁹⁷ Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op cit*, p.129

¹⁹⁸ *Ibid.* p.135

du rapport réel qui existe entre les différentes forces et fonctions sociales¹⁹⁹» écrit-il dans les *Leçons*. Selon Durkheim, l'autre défaut majeur des modèles dominants de représentation politique est leur fondement individualiste. Bien que démocrate, il se montre en effet très critique du suffrage individuel, qui réduit le choix politique à l'expression privée d'une préférence personnelle. D'une simple agrégation des égoïsmes ne peut surgir le bien commun, argue Durkheim : « Si chacun fait son choix isolément, il est presque impossible que de tels votes soient inspirés par autre chose que des préoccupations personnelles et égoïstes²⁰⁰».

Contre cette forme artificielle et abstraite de représentation politique, Durkheim défend la nécessité que les groupements institutionnalisés de la société civile deviennent « la base²⁰¹ » de l'organisation politique des sociétés modernes. Ceux-ci, écrit-il, constituent des « des groupements naturels et permanents²⁰² », des « organes naturels et normaux du corps social²⁰³ ». Non seulement sont-ils plus « durables²⁰⁴ » que les sous-groupes territoriaux, mais ce sont aussi les groupes sociaux auxquels les individus modernes sont « le plus fortement attachés²⁰⁵ ». Reprenant sa métaphore cérébrale, Durkheim écrit que si l'organisation politique était enracinée dans les structures institutionnalisées de la vie sociale :

les conseils gouvernementaux seraient alors véritablement ce qu'est le cerveau dans l'organisme : une reproduction du corps social. Toutes les forces vives, tous les organes vitaux y seraient représentés suivant leur importance respective. Et dans le groupe ainsi formé, la société prendrait vraiment conscience de son unité.²⁰⁶

¹⁹⁹ *Ibid.* p.136

²⁰⁰ *Ibid.* p.138

²⁰¹ *Ibid.* p.130

²⁰² *Ibid.* p.134

²⁰³ *Ibid.* p.135

²⁰⁴ *Ibid.* p.129

²⁰⁵ *Ibid.* p.130

²⁰⁶ *Ibid.* p.137

Ainsi, si Durkheim recommande l'adoption d'une organisation politique fondée sur les structures réelles de la société, parce qu'une telle organisation permet de synthétiser plus fidèlement la vie sociale, de mieux rendre compte des rapports de force et des intérêts qui habitent la société moderne.

De surcroît, une organisation politique fondée sur la délibération collective au sein des groupes institutionnalisés de la société civile permettrait, contre les tendances « privatisantes » de la représentation parlementaire fondée sur le suffrage individuel, de favoriser l'expression d'une volonté déjà *commune*, soutient le père de la sociologie française :

Donc, pour que les suffrages expriment autre chose que les individus, pour qu'ils soient animés dès le principe d'un esprit collectif, il faut que le collège électoral élémentaire ne soit pas formé d'individus rapprochés seulement pour cette circonstance exceptionnelle, qui ne se connaissent pas, qui n'ont pas contribué à se former mutuellement leurs opinions et qui vont les uns derrière les autres défiler devant l'urne. Il faut au contraire que ce soit un groupe constitué, cohérent, permanent, qui ne prend pas corps pour un moment, un jour de vote. Alors chaque opinion individuelle, parce qu'elle s'est formée au sein d'une collectivité, a quelque chose de collectif²⁰⁷.

À défaut d'emprunter cette voie, les sociétés modernes risquent de voir se développer en leur sein des pathologies sociales menaçant à la fois l'unité de la société et la liberté des individus. L'auteur des *Leçons de sociologie* exprime en effet explicitement son inquiétude quant à l'émergence d'une société où individualisme exacerbé et puissance illimitée de l'État iraient de pair : « Quand l'État est trop près des particuliers, il tombe sous leur dépendance en même temps qu'il les gêne²⁰⁸ ». Autrement dit, un face à face non médiatisé entre le gouvernement et « la masse des individus²⁰⁹ » fait naître le risque que l'État soit soumis de manière clientéliste aux puissances sociales capables de

²⁰⁷ *Ibid.* p.138

²⁰⁸ *Ibid.* p.128

²⁰⁹ *Ibid.* p.133

l'instrumentaliser et, par le fait même, qu'il soit habité d'une tendance grandissante à intervenir arbitrairement dans la société.

Comme le souligne Jean-Fabien Spitz, ce souci de Durkheim est moins inactuel qu'il en a l'air. En plaidant pour une médiation institutionnelle des sphères sociales et politiques, Durkheim a en effet pour objectif d'empêcher l'émergence d'une pathologie affligeant nombre de régimes parlementaires contemporains, c'est-à-dire une « combinaison d'un individualisme extrême et d'un autoritarisme tout aussi extrême²¹⁰ ». En effet, l'auteur des *Leçons de sociologie* écrit qu'« il semble bien inévitable que cette forme déviée de démocratie [dans laquelle l'État n'apparaît que comme l'instrument des puissances sociales capables de l'accaparer] se substitue à la forme normale toutes les fois que l'État et la masse des individus sont directement en rapports, sans qu'aucun intermédiaire ne s'intercale entre eux²¹¹ ». Selon Spitz, le diagnostic de Durkheim est clair :

l'absence de toute médiation a étendu sans mesure l'action de l'État, qui intervient partout avec ses doigts malhabiles et gêne les citoyens en toute occasion par des mesures mal calculées et inadaptées aux circonstances; mais en même temps l'État manque aussi de détermination et d'assise parce qu'il est soumis aux fluctuations de l'opinion publique et qu'il se contente, comme un sismographe, d'enregistrer les sautes de l'opinion.²¹²

Si la fonction médiatisante des corps intermédiaires est nécessaire, c'est donc aussi pour empêcher ce phénomène de « privatisation » du lien politique, en vertu duquel l'État n'est perçu par les individus que comme le moyen de satisfaire leurs revendications immédiates.

²¹⁰ Spitz, Jean-Fabien. *Le moment républicain en France*. Paris : Gallimard, 2005, p.348

²¹¹ Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op cit*, p.128

²¹² Spitz, *op cit*, p.349

1.3.2.2 La représentation des intérêts sociaux dans le parlement hégélien

Avec sa théorie de la corporation et de la représentation parlementaire des intérêts sociaux, Hegel cherche à répondre au même enjeu théorique que Durkheim, c'est-à-dire celui de la nécessaire médiation institutionnelle entre vie politique et vie sociale²¹³. Les arguments qu'il avance en ce sens sont d'ailleurs très près de ceux du sociologue.

Ainsi, comme Durkheim, Hegel juge que l'organisation des sociétés sur la base de divisions « simplement spatiales²¹⁴ » constitue une « répartition extérieure, non réelle et mauvaise²¹⁵ », déracinée des rapports sociaux concrets. Ainsi, dans l'État rationnel qu'il expose, les députés responsables d'exercer (avec le gouvernement) le pouvoir législatif le font *en tant que représentants des structures réelles de la société civile* :

Dans la mesure où ceux-ci sont députés par la société civile, il se comprend immédiatement que celle-ci le fait *en tant que ce qu'elle est*, - et de ce fait, [elle le fait] non pas en tant qu'elle serait, de manière atomistique, dissoute en individus-singuliers et ne s'assemblerait un instant, sans autre consistance, que pour un acte singulier et temporaire, elle le fait au contraire en tant qu'elle est articulée en associations coopératives [...]²¹⁶.

Comme le montre la citation précédente, Hegel juge aussi sévèrement que Durkheim le caractère abstrait et atomistique des théories de la représentation politique qui

²¹³ Nous ne nous attarderons pas sur l'organisation interne du parlement hégélien, qui diffère à certains égards de la proposition durkheimienne de réforme corporative. Rappelons que Hegel s'appuie sur la sous-division de la société civile en « états ». En fonction du système bicaméral qu'il expose, c'est seulement « l'état industriel » (qui regroupe la portion « mobile » de la société civile - artisanale, industrielle, commerçante) qui est représenté au sein de la chambre basse, alors que « l'état substantiel » (les propriétaires fonciers et les agriculteurs) est appelé à siéger à la chambre haute. Quant à « l'état universel » (les fonctionnaires et les militaires) le fait que leur devoir soit déjà celui de servir l'intérêt général au sein de l'État rend superflu leur représentation au sein du pouvoir législatif. Ces précisions, dont certaines sont archaïques ou imprécises, nous apparaissent secondaires par rapport au noyau théorique qui rapproche Hegel et Durkheim. Pour une description détaillée du système des états, voir : Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État*, op cit, §103-105 (p.165-171)

²¹⁴ *Ibid.* §121, (p.200)

²¹⁵ *Ibid.* §121, (p.200)

²¹⁶ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op cit, §308 (p.511)

pensent celle-ci en termes de délégation du pouvoir d'une masse d'individus vers un corps de représentants et ce, peu importe les modalités selon lesquelles ceux-ci sont mandatés. Il soutient en effet que les conceptions de la représentation qui, de manière générale, pensent la représentation comme le fait de mettre un individu à la place de plusieurs autres pèchent par *formalisme* en ignorant les structures réelles de la société :

La représentation qui, là où elles accèdent au politique, c'est-à-dire au point de vue de la *plus haute universalité concrète*, dissout de nouveau en une multitude d'individus les communautés déjà présentes-là en ces sphères-là²¹⁷, cette représentation tient en cela même la vie civile et la vie politique séparées l'une de l'autre et *situe pour ainsi dire cette dernière en l'air* (...) ²¹⁸.

Ainsi, pour Hegel, *bien qu'elle ne s'y réduise pas*, la citoyenneté politique ne peut se construire en ignorant la réalité sociale. Elle doit au contraire s'enraciner en elle, et ce sont les corps intermédiaires qui sont le lieu de cette connexion :

L'être humain ne manifeste ce qu'il est que par ses actions, par son activité, il faut qu'elle trouve son fondement, sa connexion, dans l'universel; il faut que cela soit une affaire de l'universel, qu'il n'accomplit pas en tant qu'individu singulier par arbitraire contingent, mais en tant que membre d'un corps. Étant, maintenant, en charge d'affaires de l'État, c'est en elles [les corporations] qu'il a son activité et sa disposition d'esprit, et il faut que le corps entier défende ses affaires, en ait la responsabilité²¹⁹.

« Dans le monde moderne, résume Jean-François Kervégan, l'individu n'est citoyen ni *malgré* sa détermination sociale, ni *à cause* d'elle, il l'est *avec* elle²²⁰ ». Or, l'erreur des conceptions les plus communes de la représentation politique est justement d'accoucher de mécanismes formels de représentation, qui font abstraction de l'inscription des individus dans des groupes sociaux concrets. Ici aussi donc, le propos de Hegel converge avec celui de Durkheim.

²¹⁷ C'est-à-dire les sphères institutionnalisées de la société civile.

²¹⁸ *Ibid.*, §303 remarque (p.507). Nous soulignons.

²¹⁹ Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État*, *op cit.*, §132 (p.215).

²²⁰ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *op cit.*, p.301

De surcroît, comme Durkheim, Hegel redoute que, dans les conditions de la modernité, un rapport non médiatisé entre gouvernement et société civile ne produise des effets pathologiques. Pour les deux auteurs, une société dans laquelle État et individus se retrouveraient dans un rapport de « face à face » immédiat serait soumise à un risque double : celui du despotisme et celui de l'éclatement ou de la désorientation politique. La crainte durkheimienne de l'émergence d'un État « à la fois démagogique et autoritaire²²¹ » est partagée par Hegel et le rôle du parlement hégélien, fondé sur les structures institutionnalisées de la société civile, est justement d'éviter qu'un rapport non médiatisé entre individus et État ne fasse apparaître celui-ci comme despotique, hostile, étranger. Celles-ci doivent donc faire en sorte que l'État et la masse des individus ne se retrouvent jamais dans un rapport d'opposition stérile. Le rôle du parlement, écrit Hegel est que :

le pouvoir princier ne soit pas *isolé* en tant *qu'extrême* et n'apparaisse pas par là comme un pur pouvoir dominant et comme arbitraire, et que les intérêts particuliers des communes, des corporations et des individus ne s'isolent pas ou, plus encore, afin que les individus-singuliers n'en viennent pas à offrir l'aspect d'une *multitude* et d'un *amas*, [et] n'en viennent pas de ce fait à une opinion et à un vouloir inorganique et à une pure et simple violence de masse à l'encontre de l'État organique²²².

Ainsi, sans l'action médiatrice du parlement fondé sur les structures de la société civile, c'est à la fois des dérives despotiques et anomiques qui guettent la *Sittlichkeit* hégélienne. Sans cette médiation, soutient en effet Jean-François Kervégan,

le politique se retrouverait à l'épreuve de sa limite : le despotisme d'un seul et le despotisme de tous, la tyrannie et l'ochlocratie sont les extrêmes entre lesquels et au péril desquels l'unité politique se constitue. La vocation propre des états est d'éviter que l'identité et la diversité n'entrent en contradiction, ou plutôt de permettre à l'État, pris comme totalité, d'assumer et de surmonter incessamment cette contradiction.²²³

²²¹ Spitz, *op cit*, p.348

²²² Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit*, §302 (p.504-505)

²²³ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *op cit*, p.298

D'une manière analogue à chez Durkheim, la représentation politique des intérêts sociaux a donc chez Hegel la fonction d'établir une médiation entre un peuple autrement constitué d'atomes singuliers et la sphère politique incarnant l'intérêt général. Cette solution institutionnelle traduit le souci typiquement hégéliano-durkheimien de dénouer la contradiction entre autonomie individuelle et unité de la sphère éthico-politique, la première devant servir à renforcer plutôt qu'à affaiblir la seconde.

La critique hégéliano-durkheimienne de la représentation parlementaire fondée sur le suffrage individuel et leur défense conjointe de la représentation corporative ne peut donc être réduite ni à une pulsion antidémocratique ni à une nostalgie conservatrice. « Il faut que le commun existe sous la forme d'un être effectivement commun²²⁴ », soutient Hegel dans les *Principes* : ce qui est l'objet de la critique des deux auteurs, c'est moins l'idée de souveraineté populaire que la conception individualiste qu'en ont les théories libérales de la représentation, qui oublient la nécessité des médiations institutionnelles dans la constitution de la subjectivité politique. Hegel ne dit pas autre chose lorsqu'il critique l'idée selon laquelle la volonté générale se réduirait à la somme des opinions individuelles²²⁵. En effet, comme l'écrit André Lécivain, la critique de Hegel porte en fait « sur l'oubli et la méconnaissance des médiations par les théoriciens politiques qui pensent pouvoir édifier l'État à partir du vote individuel des citoyens²²⁶ ».

On voit ici à quel point la critique de la représentation parlementaire fondée sur le suffrage individuel s'inscrit en continuité de la critique institutionnaliste du libéralisme articulé par Hegel et Durkheim. En filigrane de cette critique de la représentation, écrit Jean-François Kervégan, il s'agit encore pour Hegel « de montrer que l'individualité singulière n'est pas d'elle-même ou par nature ce qu'elle est pour elle-même. L'atome social (acteur économique) ou politique (le citoyen-électeur) est abstrait, en ce qu'il

²²⁴ Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État*, op cit, §141 (p.237)

²²⁵ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op cit, §303

²²⁶ Lécivain, op cit, p.141

présuppose, pour être ce qu'il est, des médiations d'universalité²²⁷». En toute cohérence avec leur perspective institutionnaliste, Hegel et Durkheim optent donc pour une organisation politique qui, en s'appuyant sur les groupes institutionnalisés de la société civile, s'enracine dans la réalité sociale de la modernité. Au lieu d'ignorer les dynamiques égoïstes qui s'y déroulent, ils choisissent tous les deux de les intégrer politiquement.

Il faut garder à l'esprit que ce mouvement de *médiation sociale du politique* se produit en parallèle du mouvement réciproque, décrit à la section précédente, de *médiation politique du social*. Ce que l'organisation politique fondée sur la corporation permet, c'est donc à la fois une *politisation la vie sociale* et une *socialisation de la vie politique*. L'essentiel du propos hégéliano-durkheimien sur la corporation ne réside donc pas dans ses détails d'ordre organisationnels, qui diffèrent par ailleurs entre les deux auteurs, mais bien dans le rôle de *médiation* qu'ils lui confèrent. Contre la conception libérale, pour laquelle l'État ne constitue que le lieu d'expression des intérêts de la société civile et qui subordonnent donc celui-là à celle-ci, l'agencement institutionnel que mettent de l'avant Hegel et Durkheim permet le mouvement de médiation inverse : il permet aussi et tout autant de faire pénétrer le point de vue de l'universel (l'intérêt général) dans la sphère du particulier (la société civile).

Ce mouvement de « médiation réciproque du sociale et du politique » constitue l'un des aspects importants de la conception de l'État de Hegel et Durkheim. Il faut donc se garder de simplifier l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien : si l'État peut être considéré comme la condition d'effectuation de la liberté individuelle, ce n'est qu'à titre de point culminant (et de fondement) d'une structure de médiations institutionnelles qui s'enracine par ailleurs dans la société en entier

²²⁷ Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt, op cit*, p.293

CHAPITRE II

L'ACTUALITÉ DE HEGEL CHEZ AXEL HONNETH ET LE RECOURS À DURKHEIM

L'objectif de ce second chapitre est d'exposer l'actualité de l'oeuvre de Hegel dans les travaux récents d'Axel Honneth, en se concentrant sur sa réactualisation des *Principes de la philosophie du droit* et en mettant en lumière la manière dont il la met en relation avec la sociologie durkheimienne. Qu'est-ce qui caractérise l'interprétation honnethienne de Hegel? Quels parallèles dresse-t-il ou non avec l'oeuvre de Durkheim? Répondre à ces interrogations exige, dans un premier temps, de revenir sur l'arrière-plan conceptuel à partir duquel Axel Honneth interprète l'oeuvre de Hegel.

2.1 Le paradigme de la reconnaissance : de Marx à Hegel en passant par Habermas

Ce n'est qu'au terme d'une trajectoire intellectuelle d'une quinzaine d'années, c'est-à-dire avec la publication, en 1992, de *La lutte pour la reconnaissance*, que Hegel apparaît comme la référence centrale des travaux de Honneth. Cet ouvrage annonce en effet un programme de relance de la théorie critique principalement fondé sur une réactualisation de la philosophie politique hégélienne. Si les limites inhérentes à ce mémoire nous empêchent de procéder à une récapitulation détaillée de la trajectoire intellectuelle d'Axel Honneth, il nous apparaît néanmoins important d'évoquer brièvement les influences et les enjeux qui l'ont mené à développer, à partir des années 1990 jusqu'à aujourd'hui, une interprétation de la pensée de Hegel centrée sur le

paradigme de la lutte pour la reconnaissance. Autrement dit, à quels problèmes théoriques Honneth cherchait-il à répondre en adoptant cette voie?

Le tournant hégélien de Honneth peut surprendre quand on sait, comme le rappelle Jean-Philippe Deranty dans *Beyond communication : a Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*²²⁸, que son « programme fondamental de recherche, notamment dans sa relation avec la politique réelle, a été d'abord défini en termes résolument non-hégéliens²²⁹ ». En effet, c'est avant tout avec la tradition marxiste que dialogue Honneth au début de sa carrière. Reprenant à son compte les critiques de Habermas à l'égard de Marx, notamment en ce qui a trait à la centralité du travail dans la théorie de l'action sociale de ce dernier, Honneth fait sienne la tâche d'une refondation du matérialisme historique à partir d'une conception plus large de l'action sociale, comme en témoignent ces interventions des années 1970 et 1980, qui endossent de manière générale la perspective d'une théorie communicationnelle de la société²³⁰. Dans un entretien accordé à Emmanuel Renault, Axel Honneth décrit ainsi les débuts de sa carrière intellectuelle :

J'étais alors tellement influencé par Habermas que j'étais convaincu que toute nouvelle appropriation de la théorie de Marx exigeait tout d'abord une mise au jour des structures normatives de l'action ou des sphères normatives de l'action, sur lesquelles une critique du capitalisme pourrait se fonder pour se justifier, et j'étais également convaincu avec Habermas que ces potentiels normatifs devaient être cherchés dans le domaine de l'interaction sociale, c'est-à-dire dans le domaine des relations communicatives des sujets les uns avec les autres²³¹.

²²⁸ L'ouvrage de Deranty est la première et seule étude systématique de l'oeuvre de Honneth. Dans un entretien accordé en 2010, ce dernier qualifiait d'ailleurs lui-même l'ouvrage de « remarquable » (Honneth, Axel. « Marxisme, philosophie sociale et théorie critique », *Actuel Marx*, 1, no47 (2010), p. 190). Les prochaines pages en sont grandement inspirées. Nous traduisons.

²²⁹ Deranty, Jean-Philippe. *Beyond communication : a critical study of Axel Honneth's social philosophy*, Leiden : Brill, 2009, p.10.

²³⁰ Ferrarese, *op cit*, p.35-36

²³¹ Honneth, Axel. « Marxisme, philosophie sociale et théorie critique », *Actuel Marx*, 1, no47 (2010), p.189

Comme l'indiquent ces propos, l'influence de Habermas sur les premiers travaux de Honneth est incontestable. Une dimension de cette filiation mérite plus particulièrement d'être soulignée : fondamentalement, Honneth adhère comme Habermas à la transposition dans le champ de la théorie sociale du tournant philosophique intersubjectiviste²³². Cette traduction « sociologique et non-métaphysique²³³ » du concept philosophique de l'intersubjectivité, c'est-à-dire de l'idée selon laquelle le social est ontologiquement constitué d'interactions communicationnelles purement interindividuelles, constitue sans doute l'innovation principale de Habermas dans le champ de la théorie sociale, souligne Deranty²³⁴. Or, comme on le verra, cette décision initiale en faveur d'une ontologie sociale interactionniste marquera l'ensemble de la démarche de Honneth, y compris sa lecture de la philosophie politique de Hegel et de la sociologie de Durkheim.

Cela étant, il ne faut pas croire que les premiers travaux de Honneth n'aient été qu'une poursuite de ceux de Habermas. Bien au contraire, dès le début de sa carrière, il apporte des correctifs majeurs aux solutions de son professeur, comme il le mentionne lui-même dans un entretien publié dans la revue *Actuel Marx* :

Je n'étais pas pour autant totalement satisfait de la solution habermassienne consistant à faire du langage le garant du progrès émancipatoire, et c'est la raison pour laquelle je me suis sans cesse engagé dans de nouvelles tentatives d'appropriation de ce qui chez Marx reste hétérodoxe, au-delà de l'économisme officiel, et cela en vue de le rendre fécond dans mes propres recherches²³⁵.

²³² Ferrarese, *op cit*, p.35-37

²³³ Deranty, *op cit*, p.144.

²³⁴ *Ibid.* p.150

²³⁵ Honneth, « Marxisme, philosophie sociale et théorie critique », *op cit*, p.189

C'est principalement dans les ouvrages et articles de la décennie 1980-1990, notamment *Social Action and Human Nature*²³⁶ et *The Critique of Power*²³⁷, que Honneth prend ses distances d'avec son ancien professeur. Il y critique, entre autres, les accents fonctionnalistes et dualistes de la théorie habermassienne, qui se traduisent selon lui dans une approche abstraite et « harmoniciste²³⁸ » de l'action sociale, pouvant difficilement rendre compte de la praxis politique réelle et sous-estimant l'aspect conflictuel des rapports sociaux capitalistes²³⁹. En bref, selon Honneth, le rôle central dévolu au langage dans la théorie sociale de Habermas contribuerait à l'occultation de la thématique marxienne de la lutte des classes. À partir de ces critiques de Habermas, Honneth entreprend donc d'élaborer une théorie de l'action sociale en mesure d'appréhender de manière plus large l'interaction sociale, au-delà (ou plutôt en deçà) de la dimension linguistique à laquelle se limite l'approche de son professeur²⁴⁰.

On apprécie ici toute la complexité du rapport de l'auteur de *La lutte pour la reconnaissance* à Habermas et à Marx : tout en adhérant à la critique fondamentale de Habermas à l'égard du matérialisme historique, Honneth se réclame de Marx (et plus largement de la tradition matérialiste-historique) pour critiquer les tendances fonctionnalistes, « harmonicistes²⁴¹ » et trop étroitement linguistiques des thèses habermassiennes. Le projet de Honneth peut donc être compris comme la conciliation de ses deux héritages théoriques : reconstruire le matérialisme historique sur la base d'une théorie de l'intersubjectivité qui aille au-delà de sa réduction habermassienne au langage, afin, dans la foulée de Marx, de renouer avec une « conception agonistique du lien social²⁴² ».

²³⁶ Honneth, Axel et Joas, Hans. *Social Action and Human Nature*. Cambridge : Cambridge University Press, 1988.

²³⁷ Honneth, Axel. *The Critique of Power*. Cambridge: MIT Press, 1991.

²³⁸ Honneth, « Marxisme, philosophie sociale et théorie critique », *op cit*, p.190

²³⁹ Deranty, *op cit*, p.156

²⁴⁰ Ferrarese, *op cit*, p.37

²⁴¹ Honneth, « Marxisme, philosophie sociale et théorie critique », *op cit*, p.190

²⁴² Haber, Stéphane. « Hegel vu depuis la reconnaissance », *Revue du MAUSS*, 1, no23 (2004), 70-87

C'est dans les textes du jeune Hegel, rédigés lors de son séjour à Iéna, que Honneth trouve le concept qui lui permettra de répondre à ces exigences théoriques. Dans son entretien avec Emmanuel Renault, il décrit lui-même comment, dans la foulée de l'écriture de son ouvrage *The Critique of Power*, le concept hégélien de lutte pour la reconnaissance lui est apparu comme la notion-clé permettant une synthèse des apports de Marx et de Habermas :

c'est (...) dans le contexte d'une critique des tendances harmonicistes des concepts habermassiens d'interaction et de monde de la vie, que m'est venue pour la première fois à l'esprit l'idée que le concept marxien de lutte des classes pouvait être renforcé moralement ou normativement, de façon essentielle, par l'intermédiaire de l'intuition hégélienne de la nécessité de reconnaissance réciproque. Et c'est ainsi que s'est élaborée au cours des années suivantes ma tentative visant à considérer la lutte pour la reconnaissance, dans une réconciliation de Marx et de Habermas, comme le véritable moteur de l'évolution historique²⁴³.

Comme le souligne Stéphane Haber, c'est d'ailleurs d'un article de Habermas lui-même que Honneth s'inspire pour ce retour aux écrits d'Iéna²⁴⁴. Dans *Travail et interaction*, Habermas défend en effet l'idée selon laquelle la critique du jeune Hegel de la conception kantienne du concept de volonté libre s'appuie sur une compréhension de la conscience de soi « à partir du contexte d'interaction de l'action fondée sur la complémentarité, en l'occurrence comme le résultat d'une *lutte pour la reconnaissance*²⁴⁵ », dont l'amitié, en tant que relation morale *symétrique*, représente une « illustration claire²⁴⁶ ». Il en conclut ainsi que, dans ses écrits d'Iéna, « Hegel introduit l'action de type communicationnel comme milieu pour le processus de formation de l'esprit conscient de soi²⁴⁷ », et regrette que ce dernier abandonne cette

²⁴³ Honneth, « Marxisme, philosophie sociale et théorie critique », *op cit*, p.190

²⁴⁴ Haber, « Hegel vu depuis la reconnaissance », *op cit*, p.72

²⁴⁵ Habermas, Jürgen. « Travail et interaction ». Dans *La technique et la science comme idéologie*, Paris : Gallimard, 1973, p.177

²⁴⁶ *Ibid.* p.172

²⁴⁷ *Ibid.* p.181

« systématique particulière²⁴⁸ » dans ses ouvrages subséquents, notamment les *Principes de la philosophie du droit*. Dans son article *Hegel vu par la reconnaissance*, Haber souligne d'ailleurs la rupture opérée par Habermas avec les interprétations holistes de Hegel, ainsi que son effort pour en articuler une lecture intersubjectiviste : « plutôt que de l'existence d'une totalité éthique donnée, on y part du fait que la conscience de soi, encore réalité originaire dans l'idéalisme antérieur, doit désormais se penser comme le produit d'une *relation intersubjective symétrique*²⁴⁹ ». La filiation entre le texte habermassien et la lecture honnethienne de Hegel est ici manifeste. En effet, c'est cette interprétation de Hegel en tant que premier auteur à « défendre un paradigme philosophique intersubjectiviste, et simultanément, une théorie intersubjectiviste et normative de la société²⁵⁰ » qu'expose Honneth dans *La lutte pour la reconnaissance*, en s'appuyant essentiellement sur les écrits d'Iéna (principalement le *Système de la vie éthique* et les deux versions de la « philosophie de l'esprit » de 1803 et 1805). Il y formule ainsi pour la première fois ce qui lui apparaît constituer la leçon fondamentale de Hegel pour la théorie sociale, c'est-à-dire le *primat de l'intersubjectivité*, idée qu'il résume en ces termes :

toute théorie philosophique de la société doit procéder non pas des actes de sujets isolés, mais du cadre éthique à l'intérieur duquel les sujets se trouvent d'emblée réunis; contre les doctrines atomistes de la société, il faut donc admettre, comme une sorte de base naturelle de la socialisation humaine, un état qui est toujours déjà caractéristique par l'existence de formes élémentaires de communauté intersubjective.²⁵¹

À partir de cet ouvrage, le *primat de l'intersubjectivité* constituera le socle philosophique des travaux de Honneth. Comme nous le verrons, cela marquera profondément sa lecture de la pensée politique hégélienne de maturité et le rapport qu'il établira entre celle-ci et les travaux de Durkheim.

²⁴⁸ Habermas, « Travail et interaction », *op cit*, p.165

²⁴⁹ Haber, « Hegel vu depuis la reconnaissance », *op cit*, p.71. Nous soulignons.

²⁵⁰ Deranty, *Beyond communication*, *op cit*, p.183.

²⁵¹ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op cit*, p.29

2.2 La réactualisation honnethienne des *Principes de la philosophie du droit*

Comme nous l'avons déjà évoqué, selon Habermas, la thématique de la reconnaissance réciproque apparaissant dans les écrits d'Iéna aurait été abandonnée par Hegel dans ses écrits ultérieurs, particulièrement dans les *Principes de la philosophie du droit*. C'est d'ailleurs ce qui justifiait le rejet total de l'oeuvre hégélienne de maturité par Habermas. Cette posture eut une influence déterminante sur Honneth, qui a longtemps considéré l'ouvrage de 1821 comme un traité conservateur, voire autoritaire, dans lequel Hegel aurait « réprimé sa propre vision de la liberté communicationnelle au profit d'une conception substantialiste de l'État²⁵² ». Ce rapport négatif à l'oeuvre de maturité de Hegel ne s'est dissipé que tardivement dans la carrière de Honneth, soit avec la publication, près de dix ans après *La lutte pour la reconnaissance, des Pathologies de la liberté*. Rompant avec l'attitude de Habermas à l'égard des *Principes de la philosophie du droit*, Honneth annonce dans ce court ouvrage son intention de procéder à une ambitieuse réinterprétation de la pensée politique hégélienne de maturité, dans l'objectif explicite de rendre celle-ci « à nouveau féconde pour le discours de la philosophie politique²⁵³ » contemporaine.

Selon Honneth, ce n'est qu'en débarrassant l'ouvrage de ses références au concept d'esprit (qui serait devenu avec le temps « complètement incompréhensible²⁵⁴ ») qu'il est possible de restituer « l'intention fondamentale et la structure d'ensemble²⁵⁵ » des *Principes*, qui consisterait en « une ébauche d'une théorie normative *des sphères de la reconnaissance réciproque* dont le maintien et la préservation sont constitutifs de

²⁵² Deranty, *Beyond communication, op cit*, p.212.

²⁵³ Honneth, Axel. *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* (Franck Fischbach, trad.). Paris : La Découverte, 2008 (2001), p.22

²⁵⁴ *Ibid.* p.25

²⁵⁵ *Ibid.* p.27

l'identité morale des sociétés modernes²⁵⁶». Le fait que l'attention de Honneth se déplace vers les écrits de maturité de Hegel ne signifie donc en rien un abandon du paradigme de la reconnaissance : « il ne s'agit pas d'un déplacement du thème de la reconnaissance vers celui de la liberté. Pour ma part, je dirais plutôt qu'il s'agit d'une façon d'articuler la reconnaissance dans une autre perspective, autre parce qu'en termes de philosophie sociale et politique plus qu'en termes de psychologie²⁵⁷», soutient-il dans *De la reconnaissance à la liberté*. Il s'agit donc, selon ses propres dires, que d'un changement de « lexique²⁵⁸» qui ne modifie en rien son intention fondamentale, mais qui lui permet d'« expliquer clairement en quel sens des sphères de reconnaissance sont intimement reliées aux expériences spécifiques de la liberté²⁵⁹».

C'est dans *Le droit de la liberté* que paraissent les résultats de cet ambitieux travail : dès les premières pages, Honneth écrit que « les *Principes de la philosophie du droit* [...] sont au cœur même du présent ouvrage, dont ils sont à la fois le socle et la ligne directrice constamment inspiratrice²⁶⁰». En continuité avec les intentions annoncées dans *Les pathologies de la liberté*, Honneth rappelle que son travail doit être compris comme une reprise, formulée dans un langage contemporain, de « l'intention qui fut celle de Hegel d'élaborer une théorie de la justice à partir des préconditions structurelles de nos sociétés²⁶¹». Que veut-il dire par là?

²⁵⁶ *Ibid.* p.27. Nous soulignons.

²⁵⁷ Denagnon Kédé, Jules. « La réception de l'œuvre d'Axel Honneth », entretien avec Axel Honneth. Dans *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*, sous la dir. de Mark Hunyadi, p.36

²⁵⁸ *Ibid.* p.36

²⁵⁹ *Ibid.*, p.36-37

²⁶⁰ Honneth, Axel. *Le droit de la liberté : esquisse d'une éthicité démocratique* (Frédéric Joly et Pierre Rush, trad.). Paris, Gallimard, 2015 (2011), p.519

²⁶¹ *Ibid.*, p.18

2.2.1 La liberté sociale et les institutions relationnelles de l'éthicité

Dans les *Pathologies*, Honneth annonce que sa lecture de l'oeuvre hégélienne de maturité s'inscrit dans la continuité de ses travaux portant sur les écrits de la période d'Iéna²⁶². Selon lui, c'est en restant profondément inspiré par ses intuitions de jeunesse que Hegel entreprend, dans les *Principes de la philosophie du droit*, de présenter la sphère de l'esprit objectif, c'est-à-dire de la portion de son système devant rendre compte du monde des lois, de la morale et des institutions. Puisque cette tâche consiste à « reconstruire systématiquement les étapes nécessaires par lesquelles la volonté libre de chaque homme parvient, dans le présent, à la réalité effective²⁶³ », Honneth conclut que la théorie hégélienne ne s'inscrit pas seulement dans le sillage des philosophies morales et du droit, mais aussi dans celui des théories contemporaines de la justice. Ce faisant, comme le fait remarquer Franck Fischbach en préface de l'ouvrage de 2001, Honneth ne s'assigne pas une tâche facile : le philosophe berlinois ne s'est-il pas fait connaître non seulement par sa récusation de l'individualisme méthodologique, mais aussi par sa critique radicale des perspectives normatives qui élaborent un devoir-être abstrait, deux caractéristiques partagées par la plupart des théories contemporaines de la justice²⁶⁴? C'est néanmoins le pari qu'Axel Honneth entreprend de relever.

D'entrée de jeu, dans *Le droit de la liberté*, Honneth se revendique de Hegel pour justifier le point de départ de sa démarche : il affirme que, de toutes les valeurs éthiques animant les sociétés modernes, seule la liberté peut constituer le socle normatif permettant d'évaluer la légitimité des « déterminations morales ou juridiques²⁶⁵ » de celles-ci. Ainsi, parce qu'elle a été en mesure de « laisser une marque véritablement

²⁶² Honneth, *Les pathologies de la liberté*, op cit, p.31

²⁶³ *Ibid.* p.33

²⁶⁴ *Ibid.* p.9

²⁶⁵ Honneth, *Le droit de la liberté*, op cit, p.33

durable sur (...) [l']organisation institutionnelle²⁶⁶» de la société moderne, et parce que toutes les autres valeurs (y compris l'égalité) en sont dorénavant « inséparables²⁶⁷», la liberté, comprise comme autonomie individuelle, constitue selon Honneth le seul fondement normatif possible à une théorie de la justice.

La question qui se pose est alors celle de la définition de la liberté. En effet, affirmer que doivent être considérées comme justes les institutions et les normes qui garantissent et préservent la liberté de tous les membres d'une société nécessite de fournir une intelligence précise de cette notion. Honneth distingue donc dans la première section du *Droit de la liberté* trois grandes conceptions de la liberté qui reformulent la tripartition de Hegel lui-même : la « liberté négative », la « liberté réflexive » et la « liberté sociale » (ou communicationnelle²⁶⁸).

Les deux premières conceptions, soutient Honneth en se réclamant explicitement de Hegel, sont incomplètes. La liberté négative, formulée la première fois par Hobbes pour ensuite être reprise et reformulée par de nombreux penseurs de la tradition libérale (Locke, Mill et Nozick, notamment), aurait comme noyau théorique l'idée selon laquelle « le but de la liberté doit consister à assurer aux sujets une marge de manœuvre protégée leur permettant un agir égoцентриque, libéré du poids de la responsabilité²⁶⁹ ». Ce faisant, elle ignore le *contenu* de l'action et ne parviendrait pas à « à s'étendre à la relation à soi, à la subjectivité²⁷⁰ ». À l'inverse, selon Honneth, la conception réflexive, malgré ses interprétations divergentes (de Rousseau à Herder en passant par Kant, Habermas et Apel), est fondée sur l'idée selon laquelle « la liberté individuelle est liée

²⁶⁶ *Ibid.* p.33

²⁶⁷ *Ibid.* p.34

²⁶⁸ Dans *Le droit de la liberté* tout comme dans *Les pathologies de la liberté*, les expressions « liberté sociale » et « liberté communicationnelle » sont utilisées de manière synonymique par Honneth. Nous ferons donc de même.

²⁶⁹ Honneth, *Le droit de la liberté*, *op cit*, p.43

²⁷⁰ *Ibid.* p.73

à la condition préalable d'une volonté libre; le sujet n'est libre qu'à condition de restreindre son action aux intentions ou aux objectifs exempts de toute trace de coercition²⁷¹». Cette définition se focalise ainsi à l'excès sur le pôle subjectif, en adoptant une conception trop interne de l'autonomie, qui l'oppose à la sphère de l'objectivité²⁷². Autrement dit, selon Honneth aucune de ces conceptions de la liberté « n'interprète comme des *composantes de la liberté elle-même* les conditions sociales qui permettraient en premier lieu l'exercice de la liberté chaque fois envisagée²⁷³»: chacune à leur manière, elles présupposent la liberté et ne font intervenir les conditions sociales de son exercice que dans un second temps, c'est-à-dire « comme des éléments de la justice sociale, mais *non pas comme un élément intrinsèque de l'exercice de la liberté*²⁷⁴».

Selon Honneth, la conception hégélienne de la liberté vise à surmonter ce problème théorique, en dépassant l'opposition stérile entre liberté subjective et objectivité sociale à laquelle nous condamnons, chacune à leur manière, les conceptions négative et réflexive de la liberté. Le mérite de la notion hégélienne de « liberté sociale », écrit-il, est ainsi de s'étendre aux « institutions du concept de liberté²⁷⁵». Bref, il s'agit pour Hegel de montrer que « non seulement les intentions individuelles doivent être menées à bien sans la moindre interférence extérieure, mais [aussi que] la réalité extérieure, sociale, doit pouvoir être conçue comme libre de toute hétéronomie et de toute contrainte²⁷⁶». C'est dans une addition au septième paragraphe des *Principes* que Hegel fournit selon notre auteur la définition la plus claire de son idée de liberté sociale :

Ici, on n'est pas au-dedans de soi de manière unilatérale, on se restreint au contraire volontiers en ce qui regarde quelque chose d'autre, *mais dans cette restriction on se sait comme étant soi-même*. Dans la détermination, l'homme

²⁷¹ *Ibid.* p.60

²⁷² *Ibid.* p.73

²⁷³ *Ibid.* p.69

²⁷⁴ *Ibid.* p.70

²⁷⁵ *Ibid.* p.70

²⁷⁶ *Ibid.* p.73

ne doit pas se sentir déterminé, au contraire, en considérant l'autre comme autre, on éprouve pour la première fois le sentiment de soi²⁷⁷.

Selon Honneth, la clé de la conception hégélienne de la liberté est contenue dans la formulation « *Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen* », c'est-à-dire *être chez soi dans l'autre*. Selon lui, « cette idée est enracinée dans une conception des institutions sociales qui fait que les sujets se rapportent les un aux autres, qu'ils conçoivent leur vis-à-vis comme l'autre de leur moi propre²⁷⁸ ». En continuité avec l'interprétation de Habermas dans *Travail et interaction*, Honneth soutient donc dans *Les pathologies de la liberté*, en se référant au passage des *Principes* cité précédemment, que c'est l'amitié qui, en tant que relation de reconnaissance et d'interdépendance mutuelle, illustre « de façon paradigmatique²⁷⁹ » une telle conception de la liberté. En fait, selon ses dires, ce serait essentiellement en universalisant cette relation morale que Hegel parviendrait à son concept de liberté communicationnelle²⁸⁰.

Il est néanmoins important de noter que dans *Le droit de la liberté*, l'utilisation par Honneth de l'exemple de l'amitié connaît une légère inflexion. En effet, s'il affirme toujours que, pour Hegel, « l'amitié et l'amour constituent des exemples de liberté dans la sphère externe du social²⁸¹ », il nuance néanmoins son propos initial, affirmant qu'en entrant en contact avec l'économie politique de son époque, Hegel aurait progressivement cherché à « étendre sa théorie de la reconnaissance²⁸² » pour y intégrer la sphère économique du marché, puis celle de l'État, aboutissant à la division tripartite que l'on connaît et associant chaque sphère à un type particulier de reconnaissance mutuelle, sans se référer *explicitement* à l'amitié pour les illustrer. La théorie définitive de Hegel reposerait donc sur la différenciation entre « trois ensembles différenciés les uns

²⁷⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op cit, §7 addition (p.602)

²⁷⁸ Honneth, *Le droit de la liberté*, op cit, p.74

²⁷⁹ Honneth, *Les pathologies de la liberté*, op cit, p.55

²⁸⁰ *Ibid.* p.56

²⁸¹ Honneth, *Le droit de la liberté*, op cit, p.74

²⁸² *Ibid.* p.77

des autres par les buts ou les objectifs individuels qui s'y révèlent *dans chaque cas satisfait à travers une reconnaissance réciproque*²⁸³».

Ainsi, bien que l'utilisation de l'exemple de l'amitié diffère légèrement d'un ouvrage à l'autre, ce qui reste constant dans l'interprétation honnethienne de Hegel est l'idée selon laquelle la liberté authentique doit être comprise comme une relation symétrique de reconnaissance intersubjective : « la notion de reconnaissance mutuelle a *toujours été la clé de voûte de la conception de la liberté hégélienne*²⁸⁴», écrit-il en effet dans *Le droit de la liberté*. En réalité, selon Honneth, des écrits d'Iéna aux *Principes de la philosophie du droit*, la liberté individuelle est pensée par Hegel comme procédant d'un rapport de reconnaissance intersubjectif, horizontal et symétrique. Si l'amitié est parfois citée comme en représentant le cas exemplaire, c'est justement parce qu'elle constitue une interaction interindividuelle fondée sur la reconnaissance mutuelle, dans laquelle chaque partenaire se voit confirmé « dans les désirs et les objectifs de l'autre²⁸⁵». Comme on le verra, cette assimilation par Honneth de la conception hégélienne de la liberté au modèle de la reconnaissance mutuelle en tant qu'« expérience réciproque consistant à se voir soi-même confirmé dans les désirs et les objectifs de l'autre²⁸⁶» sera lourde de conséquences théoriques.

Ainsi, selon Honneth, c'est bel et bien sur la base de cette conception de la liberté que Hegel entreprend de comprendre la société de son temps comme constituée de différentes « strates historiques de rapports de reconnaissance ²⁸⁷», c'est-à-dire d'« ensembles institutionnels²⁸⁸» se distinguant par la nature des attentes de reconnaissance réciproque qu'ils permettent de réaliser.

²⁸³ *Ibid.* p.78 Nous soulignons.

²⁸⁴ *Ibid.* p.74 Nous soulignons.

²⁸⁵ *Ibid.* p.75 Nous soulignons.

²⁸⁶ *Ibid.* p.75

²⁸⁷ *Ibid.* p.77

²⁸⁸ *Ibid.* p.78

En vertu de cette interprétation, le rôle premier des institutions de la reconnaissance exposées dans les *Principes*, est donc de garantir, « par tout un ensemble de normes comportementales qui font se recouper objectivement les objectifs individuels²⁸⁹ », la compatibilité des objectifs poursuivis par les individus ainsi que leur compréhension réciproque. Il s'agit donc à la fois d'une tâche de socialisation et de pédagogie : les institutions de l'éthicité doivent « permettre aux individus d'acquérir une compréhension intersubjective de leurs libertés²⁹⁰ », écrit Honneth. Autrement dit, selon ce dernier, Hegel soutient que ce n'est que si les individus sont eux-mêmes conscients de la nature intersubjective de leur liberté que les structures de l'éthicité peuvent accomplir leur rôle dans l'intégration sociale.

Selon Honneth, c'est sur la base de cette définition du rôle des institutions, c'est-à-dire dans la mesure où elles instaurent « des rapports de reconnaissance mutuelle des objectifs individuels²⁹¹ » et qu'elles représentent « elles-mêmes des *formes coagulées de reconnaissance* mutuelle²⁹² », que Hegel structure la théorie de la justice exposée dans l'ouvrage de 1821. « Dans la théorie de la liberté hégélienne, les institutions ne sont mises en valeur que sous la forme d'incarnations permanentes de la liberté intersubjective²⁹³ », résume-t-il dans les *Pathologies*.

Comme le soutient Jean-Philippe Deranty, cette interprétation des *Principes de la philosophie du droit* se situe dans la continuité des thèses défendues dans *La lutte sur la reconnaissance*, qui portait sur les écrits de la période d'Iéna. En effet, Honneth,

²⁸⁹ *Ibid.* p.75

²⁹⁰ *Ibid.* p.82

²⁹¹ Honneth, *Les pathologies de la liberté*, op cit, p.88

²⁹² *Ibid.* p.88 Nous soulignons.

²⁹³ *Ibid.* p.88

tenant pour acquis que la lutte pour la reconnaissance demeure le principal paradigme sous-tendant la pensée de maturité de Hegel, propose dans *Les pathologies de la liberté* une interprétation des *Principes* considérant que l'ouvrage constitue « une théorie de l'autodétermination à travers l'autoréalisation dans les conditions de la modernité, à travers un paradigme intersubjectiviste liant épanouissement individuel et social²⁹⁴». Bref, après avoir initialement rejeté, sous l'influence de Habermas, les thèses de maturité de Hegel en prétextant leur caractère autoritaire, Axel Honneth réactualise celles-ci dix ans plus tard, à la lueur du paradigme de la reconnaissance qu'il avait repéré dans les écrits de jeunesse du philosophe. Deranty parle même de « continuité parfaite²⁹⁵ » entre les différents ouvrages : du début à la fin, la lecture honnethienne de Hegel peut être qualifiée d'« interactionniste²⁹⁶».

Par l'appellation « interactionniste », le commentateur renvoie à l'idée évoquée plus tôt selon laquelle les sphères sociales décrites par Hegel dans sa *Philosophie du droit* en tant que conditions de réalisation de l'autonomie individuelle sont constituées, ontologiquement parlant, de « pratiques d'interaction entre les sujets²⁹⁷ ». En vertu de cette interprétation, chaque sphère d'action est constituée d'un type particulier d'interaction interindividuelle de base, qui fonde un type particulier d'attente de reconnaissance. L'influence habermassienne est ici manifeste. En vertu de cette lecture interactionniste, les trois sphères de l'éthicité hégélienne sont comprises par Honneth comme représentant des « pratiques d'interaction qui doivent pouvoir garantir l'autoréalisation individuelle, la reconnaissance réciproque et le procès de formation correspondant²⁹⁸ ». On voit bien qu'une telle interprétation de l'éthicité hégélienne sous-entend que les rapports de reconnaissance en question s'établissent strictement entre

²⁹⁴ Deranty, *Beyond communication*, op cit, p.228

²⁹⁵ *Ibid.* p.230

²⁹⁶ *Ibid.* p.228

²⁹⁷ *Ibid.* p.229

²⁹⁸ Honneth, *Les pathologies de la liberté*, op cit, p.96

des *individus particuliers*. Puisque Honneth adhère à l'idée habermassienne selon laquelle le social est essentiellement *fait* d'interactions intersubjectives, les institutions décrites par Hegel dans les *Principes* ne peuvent être comprises, « sur la base des types fondamentaux d'interactions sociales, [que] comme des « expressions » de la reconnaissance, comme l'incarnation sociale des différents types d'attitudes normatives que les agents peuvent prendre *les uns envers les autres*²⁹⁹», écrit Deranty. C'est en ce sens que Honneth, à plusieurs reprises, parle des structures de l'éthicité comme d'« institutions relationnelles³⁰⁰».

On verra plus loin à quel point cette interprétation *interactionniste* s'oppose aux lectures *institutionnalistes* de la pensée hégélienne, et de quelle manière cela influe sur l'actualité de celle-ci pour la théorie critique contemporaine. Auparavant, il nous faut cependant montrer les conséquences de cette orientation sur la manière dont Axel Honneth réactualise les *Principes de la philosophie du droit* dans *Le droit de la liberté*.

2.2.2 Une théorie de la justice fondée sur une analyse de la société

Comme on l'a vu précédemment, Honneth considère que l'oeuvre de Hegel dresse des parallèles entre les conceptions de la liberté et les conceptions de la justice. La question se pose donc : à quelle conception de la justice correspond la conception hégélienne de la liberté sociale? Plus largement, selon Honneth, en quoi peut-on voir dans les *Principes de la philosophie du droit* une théorie de la justice?

Selon Honneth, la théorie hégélienne de la liberté sociale débouche sur une conception de la justice selon laquelle celle-ci « doit (...) impliquer que soit accordée de la même

²⁹⁹ Deranty, *Beyond communication*, *op cit*, p.231 Nous soulignons.

³⁰⁰ Honneth, *Le droit de la liberté*, *op cit*, p.503

façon, à l'ensemble des membres de la société, l'opportunité de participer aux institutions de la reconnaissance³⁰¹». Contrairement aux conceptions de la justice inspirée par la tradition kantienne, le point de départ de Hegel n'est donc ni abstrait, ni formel, ni individualiste. L'idée de justice sociale, telle que comprise par Hegel, se formule donc selon Honneth en termes d'accès à des institutions concrètes et « normativement significatives³⁰²» : « Si le concept présupposé de liberté contient déjà des données sur les rapports institutionnels, écrit-il, l'élucidation de ce concept doit donner pour ainsi dire d'elle-même une définition de l'ordre social juste³⁰³». La théorie hégélienne de la justice ne procède donc pas à la construction un idéal, soutient Honneth, mais à une « reconstruction normative³⁰⁴» des institutions relationnelles devant garantir l'exercice effectif de la liberté sociale.

Selon Honneth, c'est le concept d'éthicité qui, dans le vocabulaire hégélien, désigne ce complexe institutionnel. Dans *Les pathologies de la liberté*, Honneth fournit son interprétation de cette notion :

dans la réalité sociale en général, sinon du moins dans celle de la modernité, on rencontre des sphères d'action au sein desquelles des inclinations et des normes morales, des intérêts et des valeurs sont déjà par avance amalgamées dans la forme d'interactions institutionnalisées.³⁰⁵

Selon Honneth, l'éthicité est composée d'autant de strates institutionnelles qu'il est possible de distinguer de type d'attentes de reconnaissance de la part des individus modernes : « chacun de ces objectifs devait correspondre à une formation institutionnelle dans laquelle des pratiques de réciprocité garantissant leur satisfaction intersubjective avaient été instaurées de façon permanente³⁰⁶».

³⁰¹ *Ibid.* p.100

³⁰² *Ibid.* p.100

³⁰³ *Ibid.* p.91

³⁰⁴ *Ibid.* p.96

³⁰⁵ Honneth, *Les pathologies de la liberté*, op cit, p.28

³⁰⁶ *Ibid.* p.94

C'est en ce sens précis qu'Axel Honneth affirme que « l'intention fondamentale³⁰⁷ » de Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* est d'exposer une « théorie de la justice qui est orientée vers la garantie des conditions intersubjectives de l'autoréalisation individuelle³⁰⁸ ». Comme on l'a mentionné en introduction, dans le contexte de la querelle en philosophie politique anglo-saxonne entre libéralisme et communautarisme, cette théorie représente aux yeux de Honneth un potentiel de renouvellement de la critique des théories s'inscrivant dans la continuité du paradigme kantien du droit rationnel (Rawls et Habermas, en premier lieu) : la *Philosophie du droit* permettrait une contextualisation des principes formels de justice que formule la tradition kantienne. Bref, la démarche hégélienne telle que comprise par Honneth exprime « l'idée selon laquelle la "justice" des sociétés modernes dépend de la mesure dans laquelle elles peuvent permettre à tous les sujets une égale participation aux "biens de base" que sont (...) [les] relations communicationnelles³⁰⁹ » de l'éthicité et qui représentent, comme on l'a déjà mentionné, les conditions sociales d'une authentique réalisation de leur liberté. Honneth se propose de réactualiser cette démarche, c'est-à-dire de décrire et de justifier les différentes institutions relationnelles devant rendre possible la réalisation de la liberté sociale dans les sociétés contemporaines.

2.3 La reconstruction normative des sphères de liberté sociale

Dans *Le droit de la liberté*, Axel Honneth se livre à une ambitieuse entreprise de réactualisation des trois sphères de l'éthicité exposées par Hegel dans son ouvrage de 1821, c'est-à-dire la famille (élargie à la catégorie des « relations personnelles » en général et à laquelle il ajoute l'amitié et les relations intimes), la société civile (interprétée comme renvoyant à « l'économie de marché ») et l'État. Il procède non

³⁰⁷ *Ibid.* p.27

³⁰⁸ *Ibid.* p.29

³⁰⁹ *Ibid.* p.41

seulement à leur réactualisation théorique, mais aussi à une analyse « historico-sociologique³¹⁰ » de leur constitution et de leurs évolutions, heureuses ou « malencontreuses³¹¹ », en tant que sphères de liberté sociale. L'objectif de cette démarche, on le voit bien, est d'élaborer une critique des institutions relationnelles contemporaines non pas en s'appuyant sur un « devoir-être abstrait³¹² », mais en fonction de leur capacité à incarner les principes de reconnaissance sur lesquels elles sont fondées³¹³. Nous ne pourrions retracer cette étude historique pour chacune des sphères ni récapituler l'ensemble des diagnostics contemporains de Honneth. Nous concentrerons donc sur les deux sphères directement concernées notre problématique, c'est-à-dire la société civile et l'État. C'est d'ailleurs à partir de ce moment de l'ouvrage que Durkheim apparaît comme une référence importante dans l'argumentation de Honneth.

2.3.1 La société civile ou « l'économie de marché »

Il est largement admis que l'une des principales innovations de la doctrine hégélienne de l'esprit objectif telle qu'exposée dans la *Philosophie du droit* est la justification rationnelle de la différenciation de la société civile, définie comme sphère sociale « structurellement dépolitisée³¹⁴ », d'avec l'État, ainsi que la reconnaissance du rôle joué par celle-ci dans la réalisation du concept moderne de liberté. Sans surprise, la réactualisation honnethienne de l'éthicité hégélienne accorde une place importante à

³¹⁰ Honneth, *Le droit de la liberté*, p.101

³¹¹ *Ibid.* p.306

³¹² *Ibid.* p.26

³¹³ *Ibid.* p.27

³¹⁴ Expression de Jürgen Habermas, citée dans Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *op cit*, p.134

cette thématique, le concept de société civile y étant par contre remplacé par celui de « système de l'agir économique médié par le marché³¹⁵ ».

D'entrée de jeu, Honneth concède le caractère apparemment « aberrant³¹⁶ » de l'idée selon laquelle, à la lueur des dynamiques contemporaines, l'économie capitaliste puisse être considérée comme une institution relationnelle permettant la réalisation de la liberté sociale³¹⁷. Dans ce contexte, entreprendre une reconstruction normative du « système de l'agir économique médié par le marché » nécessite selon lui de procéder préalablement à un « processus de détermination de l'objet³¹⁸ » guidé par l'interrogation suivante : « en quel sens la sphère du marché capitalistiquement organisé peut être considérée comme une institution "relationnelle" de la liberté sociale³¹⁹ »?

Ce questionnement fonde ce que Honneth nomme « l'économisme moral³²⁰ » de Hegel et de Durkheim, une approche selon laquelle l'économie de marché capitaliste « ne peut être analysée sans que soit prise en considération une catégorie préexistante au marché de règles morales non contractuelles³²¹ », règles qui constituent autant de conditions normatives devant être satisfaites pour que les membres de la société consentent à cet ordre économique. Quoiqu'en eût dit la tradition marxiste, le marché n'est jamais vraiment « affranchi de la norme³²² » soutient Honneth, et on ne peut par conséquent séparer les décisions économiques des individus de leurs « attentes en termes de signification et de légitimité³²³ ». Ainsi, comme toute sphère sociale, le marché

³¹⁵ Honneth, *Le droit de la liberté*, *op cit*, p.273. Nous reviendrons ultérieurement sur les importantes implications théoriques et politiques de cette reformulation.

³¹⁶ *Ibid.* p.273

³¹⁷ *Ibid.* p.273

³¹⁸ *Ibid.* p.275

³¹⁹ *Ibid.* p.275

³²⁰ *Ibid.* p.302

³²¹ *Ibid.* p.282

³²² *Ibid.* p.307

³²³ *Ibid.* p.307

capitaliste doit être appréhendé en prenant en considération les principes de justice, les attentes normatives et les processus discursifs qui le constituent.

C'est ce que notre auteur nomme le « fonctionnalisme exigeant, de type normatif³²⁴ » de Hegel et Durkheim, approche en vertu de laquelle la compétition propre au marché capitaliste « doit pouvoir être comprise par les participants eux-mêmes à partir d'une perspective de coopération commune pour être considérée véritablement par eux comme compréhensible et légitime³²⁵ ». Autrement dit, le fonctionnement d'une économie de marché capitaliste fondée sur la compétition et l'intérêt privé dépend de l'adhésion générale à des « normes d'action précontractuelles³²⁶ », en vertu desquelles le marché apparaît aux individus comme une sphère de coopération sociale devant permettre la réalisation commune d'objectifs complémentaires. Contrairement à la tradition marxiste qui, aux dires de Honneth, aurait rejeté en bloc l'idée selon laquelle le marché pourrait faire l'objet d'un encadrement éthique en arguant le caractère purement fictif, pour la majorité de la population, de « l'exercice de la liberté négative³²⁷ », Hegel et Durkheim auraient plutôt soutenu l'idée selon laquelle le marché capitaliste *peut* constituer une sphère de réalisation de la liberté sociale, à condition que celle-ci soit non seulement *comprise* par les acteurs comme un lieu de coopération sociale traversé de liens de reconnaissance, mais qu'elle soit également *organisée comme telle*.

Selon Honneth, c'est la raison pour laquelle Hegel et Durkheim envisagent, chacun à leur manière, une série des « mécanismes conscientisateurs³²⁸ », censés élever les individus à des considérations dépassant leurs stricts intérêts égoïstes, de l'ordre du bien

³²⁴ *Ibid.* p.285

³²⁵ *Ibid.* p.297

³²⁶ *Ibid.* p.285

³²⁷ *Ibid.* p.302

³²⁸ *Ibid.* p.299

commun ou, pour prendre un vocabulaire hégélien, de l'universel. Tel est bel et bien la fonction, soutient toujours Honneth, des corporations chez Hegel et des groupes professionnels chez Durkheim : ces institutions devraient « influencer le processus de définition des intérêts pour le plus grand bien d'une prise en considération des responsabilités de coopération³²⁹ », permettant ainsi une régulation morale de l'activité économique.

Honneth reconnaît bien sûr le fait, difficilement contestable sur le plan historique, que le marché capitaliste n'ait pas *toujours* fonctionné comme une sphère de réalisation de la liberté sociale. Or, selon lui, c'est précisément l'écart entre ses préconditions normatives et son fonctionnement réel qui doit fonder sa critique : c'est lorsque les exigences normatives nécessaires au bon fonctionnement du marché ne sont pas satisfaites que celui-ci donne lieu à des pathologies sociales³³⁰. Selon cette perspective, ce n'est pas seulement sur son inefficacité empirique ou son instabilité intrinsèque qu'il est possible d'appuyer une critique du capitalisme, mais aussi, *et surtout*, sur son incapacité à satisfaire les attentes de reconnaissance sur lequel il se fonde.

Dès lors, dans le contexte où « aucune alternative praticable au système économique du marché ne semble pouvoir être constatée pour le moment³³¹ », Honneth affirme qu'une reconstruction normative du « système de l'agir économique médié par le marché » devrait chercher à traduire les critiques du capitalisme (notamment celles émises par Marx) dans les termes de l'économisme moral hégéliano-durkheimien. Ainsi, le problème de l'exploitation et celui de l'inégalité intrinsèque au contrat de travail capitaliste (qui constitueraient selon Honneth les deux principales critiques de Marx à l'égard du capitalisme) devraient être compris « comme des écarts par rapport

³²⁹ *Ibid.* p.299

³³⁰ *Ibid.* p.290

³³¹ *Ibid.* p.305

à des exigences sous-tendant le système du marché³³²», et non comme des « des défauts structurels ne pouvant être résolus que dans un au-delà de l'économie de marché capitaliste³³³».

C'est à cet exercice que se livre Honneth dans l'imposante portion de *Le droit de la liberté* dédiée au « système de l'agir économique médié par le marché ». Il y met en évidence les évolutions sociales qui, au fil du temps, ont rendu plus ou moins égalitaire le contrat de travail capitaliste, améliorant ou détériorant la capacité du marché à représenter un lieu de réalisation de la liberté communicationnelle³³⁴. Selon Honneth, pour qui la critique de Marx à l'égard du caractère fictif des libertés négatives promis par le marché capitaliste doit être comprise en termes de « coordination³³⁵ » économique plus ou moins réussie, une telle analyse doit s'intéresser aux mécanismes institutionnels qui représentent des « procédures discursives de coordination des intérêts³³⁶ » et des « ancrages juridiques de l'égalité des chances³³⁷ ».

Il s'agit donc pour Honneth de voir si et comment, au fil des revendications, protestations et réformes politiques, le marché capitaliste a satisfait « les exigences d'une organisation commune, coopérative³³⁸ », c'est-à-dire si et comment il s'est orienté vers une « réalisation progressive des principes sous-jacents de la liberté sociale

³³² *Ibid.* p.305

³³³ *Ibid.* p.305

³³⁴ Honneth exclut d'emblée, sans la discuter, la thèse à laquelle renvoie le concept marxien d'exploitation, c'est-à-dire l'idée selon laquelle, indépendamment du salaire, la création de survaleur (et éventuellement la génération d'un profit économique) à partir de l'achat de la force de travail constitue l'injustice constitutive du mode de production capitaliste. Selon Honneth, la théorie marxienne de la valeur-travail aurait été invalidée empiriquement (il n'en fait pas la démonstration), ce qui rendrait inadmissible cet argument de Marx. Il ne le discute donc pas et se concentre sur ce qu'il considère être la seconde critique de l'auteur du *Capital*, c'est-à-dire le caractère illusoire de la liberté négative postulée par le marché capitaliste.

³³⁵ *Ibid.* p.305

³³⁶ *Ibid.* p.306

³³⁷ *Ibid.* p.306

³³⁸ *Ibid.* p.305

garantissant sa légitimation³³⁹». C'est l'appréciation de cet écart qui devrait permettre de juger à quel point le marché capitaliste est fidèle à sa nature de sphère institutionnalisée de liberté communicationnelle. Pour résumer sa démarche, Honneth écrit :

Les avancées normatives dans la sphère du marché capitaliste deviendront manifestes chaque fois que de tels mécanismes [c'est-à-dire des mécanismes permettant la coopération et l'égalité des chances] pourront être instaurés avec succès, tandis que des évolutions normatives malencontreuses se constateront en revanche chaque fois que de telles institutionnalisations resteront, en dépit de la pression de l'opinion publique, lettres mortes sur le temps long, ou se verront abolies.³⁴⁰

La reconstruction normative de Honneth se penche sur deux domaines principaux de l'économie de marché capitaliste, c'est-à-dire (a) la sphère de la consommation et (b) le marché du travail, afin de déterminer à quel point il est possible, historiquement et de manière contemporaine, d'y constater l'apparition des mécanismes institutionnels servant à garantir la liberté sociale. Si les limites propres à ce mémoire ne nous permettent pas de fournir une synthèse convaincante de l'analyse « historico-sociologique » à laquelle l'auteur procède, il importe néanmoins d'évoquer l'aboutissement de celle-ci en termes de propositions politiques concrètes, puisque cela sera important pour notre discussion subséquente des thèses de Honneth.

2.3.1.1 La consommation

Si Honneth considère que la consommation personnelle sous le capitalisme doit être considérée comme une sphère de liberté sociale, c'est parce qu'elle a, selon lui, le

³³⁹ DL, p.306

³⁴⁰ *Ibid.* p.306

potentiel normatif de constituer « un médium abstrait de reconnaissance qui permet aux sujets de réaliser ensemble, à travers des activités complémentaires, leur liberté individuelle³⁴¹ ». Cela nécessite toutefois que consommateurs et producteurs orientent leur conduite en fonction des besoins d'autrui et dans un esprit conscient de réciprocité, de coopération et de dépendance réciproque³⁴², que des outils discursifs permettent aux consommateurs de se doter d'une conscience commune leur permettant de coordonner leurs comportements³⁴³ et que des institutions assurent un relatif équilibre des pouvoirs entre consommateurs et producteurs, ainsi qu'une relative égalité des chances et des conditions au sein même des consommateurs³⁴⁴. Or, certaines évolutions historiques (le perfectionnement des techniques de manipulation publicitaire et l'atomisation croissante des consommateurs, par exemple) ainsi que l'absence d'institutions permettant de renverser ces tendances (des coopératives de consommateurs, par exemple), font aujourd'hui en sorte qu'il est impossible de parler de la sphère de la consommation comme d'un lieu permettant la « réciprocité institutionnalisée de la satisfaction des intérêts ou des besoins³⁴⁵ ». Tant que des « mécanismes discursifs et des régulations³⁴⁶ » et des « espaces de discussion³⁴⁷ » permettant de « fortifier le contre-pouvoir des consommateurs à travers une uniformisation communicationnelle³⁴⁸ » ne seront pas constitués, la sphère de la consommation ne deviendra pas une sphère de réalisation de la liberté sociale, conclut Honneth.

³⁴¹ *Ibid.* p.310

³⁴² *Ibid.* p.310-311

³⁴³ *Ibid.* p.341

³⁴⁴ *Ibid.* p.346

³⁴⁵ *Ibid.* p.346

³⁴⁶ *Ibid.* p.343

³⁴⁷ *Ibid.* p.345

³⁴⁸ *Ibid.* p.346

2.3.1.2 Le marché du travail

En ce qui a trait au marché du travail, Honneth adhère à l'idée selon laquelle la division du travail propre aux sociétés modernes, dans la mesure où elle donne naissance à des rapports de reconnaissance et de réciprocité, doit être considérée comme une forme nouvelle d'intégration sociale. Or, cela dépend toujours, selon lui, de la capacité du marché du travail à satisfaire les exigences de reconnaissance qu'il présuppose. Honneth écrit en effet que :

l'institution du marché capitaliste du travail est jugée injustifiée ou illégitime à partir du moment où elle ne garantit plus aux salariés des revenus suffisants pour vivre, où elle n'apprécie plus les contributions factuelles à leur juste valeur en termes de rémunération et de réputation sociale, et où elle ne permet plus de faire l'expérience de l'intégration coopérative dans la division du travail social.³⁴⁹

Dans le cadre de son analyse historico-sociologique, Honneth retrace, de la naissance du capitalisme aux réformes néolibérales contemporaines en passant par les Trente glorieuses, les avancées et les reculs des perspectives de liberté sociale au sein du marché du travail capitaliste. De manière générale, soutient Honneth, et ce malgré quelques victoires sur le plan des « droits subjectifs³⁵⁰ » (droits individuels associés au statut de salarié, garantis par l'État), il faudra attendre la deuxième moitié du XXe siècle pour qu'apparaissent des réformes structurelles du marché du travail (liens étroits entre l'État et le secteur privé, établissement d'un salaire minimum et d'allocations de chômage, droit de regard des syndicats, etc.) permettant d'envisager celui-ci en tant que sphère de liberté sociale :

Ces choix de politique économique servaient naturellement les objectifs d'un développement de la liberté sociale, puisque, avec des accords intermédiaires, il devenait possible d'institutionnaliser quelques-unes des

³⁴⁹ *Ibid.* p.382

³⁵⁰ *Ibid.* p.357

conditions dont dépendait l'instauration de rapports de coopération sur le marché.³⁵¹

Mais cet âge d'or aura été de courte durée : dès les années 1990, la pression la mondialisation sur les économies nationales et « l'autonomisation rampante des impératifs financiers et capitalistiques³⁵²» aurait précipité la dislocation de ce capitalisme organisé, provoqué la « perte des acquis de la période précédente³⁵³» (tendance à la baisse des salaires, dérégulation progressive du marché du travail, et « dévalorisation massive de l'activité professionnelle³⁵⁴», entre autres) et suscité un sentiment grandissant d'injustice. Ce tournant néolibéral interrompt ainsi, aux yeux de Honneth, une tendance, qu'incarnait l'organisation fordiste du capitalisme, à la « socialisation progressive du marché du travail³⁵⁵». Pour notre auteur, la situation actuelle du marché du travail (mise en concurrence généralisée, précarisation, instabilité chronique, etc.) doit être vue comme le résultat de cette « dérive³⁵⁶» : « pour la majorité des salariés, les chances de se sentir intégré sur un pied d'égalité dans le circuit coopératif du marché capitaliste ont plutôt diminué qu'augmenté au cours des vingt dernières années³⁵⁷».

Afin d'inverser cette tendance, écrit Honneth, il s'agit donc de « reconquérir le terrain perdu³⁵⁸» depuis 20 ans et de « renouer avec l'histoire interrompue d'une socialisation progressive du marché du travail³⁵⁹», en retournant aux « anciennes idées selon lesquelles l'égalité des chances, les améliorations des conditions de travail et la participation aux décisions sont nécessaires pour remplir les promesses normatives du

³⁵¹ *Ibid.* p.374

³⁵² *Ibid.* p.380

³⁵³ *Ibid.* p.381

³⁵⁴ *Ibid.* p.381

³⁵⁵ *Ibid.* p.391

³⁵⁶ *Ibid.* p.382

³⁵⁷ *Ibid.* p.382

³⁵⁸ *Ibid.* p.392

³⁵⁹ *Ibid.* p.391

marché du travail³⁶⁰». Concrètement, Honneth plaide en faveur de la mise en place de « normes de liberté sociale dans les nouvelles formes de travail des entreprises mondialisées³⁶¹», normes visant à « rouvrir la perspective d'une moralisation de l'économie de marché capitaliste³⁶²», c'est-à-dire, par exemple, l'instauration de régulations du marché du travail au plan transnational (salaire minimum, sécurité d'emploi, cogestion, etc.) par le biais d'une internationalisation des luttes sociales et syndicales³⁶³.

2.3.2 L'État ou « la formation démocratique de la volonté collective »

Le point culminant de la démarche de Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* est bien sûr la section consacrée à l'État. Or, la section consacrée à l'État dans *Le droit de la liberté* s'ouvre sur un rejet catégorique des développements hégéliens portant sur cette thématique. En effet, selon Honneth, en adoptant une conception trop « centralisée³⁶⁴ » et « pesante³⁶⁵ » de l'État, Hegel aurait trahi « sa propre exigence, selon laquelle il devrait s'agir (...) [dans sa description des institutions de l'éthicité] de structures permettant une réciprocité non contrainte dans la réalisation des besoins, des intérêts ou des objectifs³⁶⁶ » individuels. Autrement dit, selon Honneth, l'auteur des *Principes* aurait contredit son propre projet en ignorant, au niveau de l'État, les « relations horizontales entre citoyens³⁶⁷ » qui fondent les institutions relationnelles de l'éthicité, ce qui témoignerait d'une absence impardonnable de sensibilité

³⁶⁰ *Ibid.* p.391

³⁶¹ *Ibid.* p.392

³⁶² *Ibid.* p.392

³⁶³ *Ibid.* p.391

³⁶⁴ *Ibid.* p.392

³⁶⁵ *Ibid.* p.392

³⁶⁶ *Ibid.* p.392

³⁶⁷ *Ibid.* p.392

démocratique. Celui-ci aurait ainsi pensé l'État moderne, « en ignorant largement toutes les possibilités pour les citoyens d'influencer les décisions politiques³⁶⁸ ».

Cette critique sévère de la notion hégélienne d'État s'inscrit dans la continuité de la position esquissée dans l'ouvrage de 2001. Fondamentalement, Honneth reproche à Hegel un manque de cohérence. On a vu que, selon lui, le philosophe berlinois soutient l'idée selon laquelle l'éthicité moderne est constituée de structures d'action intersubjective, « donc que ce noyau des rapports modernes *de communication* ne doit ni être représenté comme excessivement fixe et non modifiable³⁶⁹ ». Or, regrette Honneth, Hegel commet « l'erreur de leur totale identification avec des institutions comprises juridiquement³⁷⁰ ». Cette regrettable « insistance³⁷¹ » de Hegel à procéder à une « institutionnalisation juridico-positive³⁷² » des structures de l'éthicité serait donc en contradiction avec le modèle d'interaction symétrique et horizontal, caractérisé par sa « plasticité³⁷³ » et illustré par le rapport d'amitié (ou plus largement la reconnaissance mutuelle comme condition de réalisation des objectifs de chacun), qu'il aurait lui-même défendu dans l'introduction des *Principes*³⁷⁴. Autrement dit, « l'erreur³⁷⁵ » de Hegel aurait été d'adopter une conception « réductionniste³⁷⁶ » de l'éthicité en la *surinstitutionnalisant*, c'est-à-dire en se concentrant exclusivement sur des « formes juridiquement institutionnalisées³⁷⁷ » de celle-ci. En procédant en un tel « ensilage étatique de l'éthicité³⁷⁸ », l'auteur des *Principes* aurait trahi l'esprit de son propre ouvrage. Selon Honneth, cette « dissonance³⁷⁹ » atteindrait son sommet dans l'ultime

³⁶⁸ *Ibid.* p.465

³⁶⁹ Honneth, *Les pathologies de la liberté*, *op cit*, p.117. Nous soulignons.

³⁷⁰ *Ibid.* p.117

³⁷¹ *Ibid.* p.115

³⁷² *Ibid.* p.115

³⁷³ *Ibid.* p.117

³⁷⁴ *Ibid.* p.111

³⁷⁵ *Ibid.* p.117

³⁷⁶ *Ibid.* p.117

³⁷⁷ *Ibid.* p.111

³⁷⁸ *Ibid.* p.116

³⁷⁹ *Ibid.* p.111

section de l'ouvrage, consacrée à l'État, alors « qu'une relation verticale (...) [prendrait] soudainement la place [de la] relation horizontale³⁸⁰ » qu'il aurait exposé dans les sections précédentes.

D'où la nécessité, affirmée dans *Le droit de la liberté*, de « prendre du recul³⁸¹ » à l'égard des *Principes* afin d'appréhender véritablement l'État en tant qu'institution relationnelle incarnant la liberté communicationnelle. Pour ce faire, soutient Honneth, il faut penser le politique en tant que « sphère publique démocratique³⁸² », c'est-à-dire comme « un espace social intermédiaire, où se constituent dans la confrontation délibérative entre citoyens les convictions recevables pour tous, auxquelles le Parlement devra ensuite se tenir dans son action légiférante, conformément aux procédures de l'État de droit³⁸³ ». Honneth sous-divise donc l'analyse de la sphère politique de l'éthicité en deux moments, soit (a) l'espace public démocratique et (b) l'État de droit démocratique. Dans cette seconde section, on verra d'ailleurs que Honneth mobilise les écrits de Durkheim sur l'enjeu de l'État *pour les opposer à ceux de Hegel*.

2.3.2.1 L'espace public démocratique

Selon Honneth, dans la mesure où il s'agit d'une institution relationnelle constituée d'interactions communicationnelles entre les citoyens et incarnant « une idée de la liberté qui (...) [n'autorise pas] une interprétation purement individualiste³⁸⁴ », l'espace public démocratique doit être compris comme une sphère de réalisation de la liberté

³⁸⁰ *Ibid.* p.126. Nous soulignons.

³⁸¹ Honneth, *Le droit de la liberté*, *op cit*, p.392

³⁸² *Ibid.* p.393

³⁸³ *Ibid.* p.393

³⁸⁴ *Ibid.* p.402

sociale. Plusieurs présupposés juridiques et sociaux ont d'ailleurs été essentiels, rappelle-t-il, afin que se constitue sous la protection de l'État cette institution relationnelle permettant aux citoyens de discuter librement, au sein d'un « réseau complexe d'associations et d'organisations³⁸⁵ », des orientations fondamentales des décisions gouvernementales :

l'enchevêtrement progressif du suffrage universel avec les droits de réunion et d'association politique avait établi, d'une manière plutôt inopinée qu'intentionnelle, les conditions communicationnelles sous lesquelles un public de citoyens pouvait désormais se mettre d'accord dans des associations volontaires sur les principes pratico-politiques qui devaient être mis en œuvre par la représentation législative³⁸⁶.

Or, Honneth se montre inquiet quant à l'état de l'espace public contemporain. Selon lui, la capacité de cette sphère à réaliser la liberté sociale est grandement affaiblie par le pouvoir grandissant des médias de masse, qui disposent dorénavant d'une « force suggestive³⁸⁷ » leur permettant de biaiser le débat public en fabriquant « par le renforcement réciproque des mêmes thèmes des descriptions virtuelles de la réalité sociale³⁸⁸ ». Honneth souligne également l'existence d'un phénomène de « stratification croissante de la sphère publique³⁸⁹ », en vertu duquel une couche minoritaire de la population, disposant d'une éducation universitaire et d'une culture politique supérieure à la moyenne, est en mesure de discuter entre elle des enjeux politiques fondamentaux pendant que la majorité est tenue à l'écart. Finalement, Honneth fait état des effets paradoxaux de l'émergence des médias numériques sur la capacité de l'espace public à constituer une institution relationnelle incarnant la liberté sociale. Si, d'une part, la « transnationalisation³⁹⁰ » des débats publics a permis une heureuse multiplication des

³⁸⁵ *Ibid.* p.401

³⁸⁶ *Ibid.* p.401

³⁸⁷ *Ibid.* p.454

³⁸⁸ *Ibid.* p.454

³⁸⁹ *Ibid.* p.458

³⁹⁰ *Ibid.* p.460

« espaces publics numériquement connectés³⁹¹ » et une démocratisation de la prise de parole, elle a aussi, d'autre part, permit une prolifération inédite des informations fausses et a pratiquement disqualifié « toutes les exigences de rationalité³⁹² » qui permettaient au débat public de se tenir en fonction d'informations vérifiées. L'avenir de l'espace public démocratique est donc plus qu'incertain.

2.3.2.2 L'État de droit démocratique

Comme nous l'avons évoqué précédemment, Honneth considère que la fonction de l'État dans une éthicité démocratique est de mettre en application les décisions démocratiquement négociées au sein de l'espace public et selon lui, une telle conception de l'État nécessite de congédier l'idée que s'en faisait Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit*. Pour compléter la reconstruction normative de l'éthicité démocratique, c'est plutôt du côté de la sociologie durkheimienne qu'il faudrait se tourner, soutient Honneth.

Arrivé à l'étape finale de sa démarche, Honneth se penche donc vers la tradition de la démocratie délibérative qui, de Durkheim à Habermas en passant par Dewey, a selon lui pensé l'État en fonction d'un modèle ni « plébiscitaire, ni représentatif³⁹³ », comme un « organe intellectuel (...) tenu de respecter la formation de la volonté publique³⁹⁴ ». Selon Honneth, la ligne directrice de cette conception démocratique de l'État serait « l'idée normative d'un ancrage de l'État de droit dans les formations des volontés

³⁹¹ *Ibid.* p.460

³⁹² *Ibid.* p.460

³⁹³ *Ibid.* p.465

³⁹⁴ *Ibid.* p.465

communicationnelles de ses citoyens et citoyennes³⁹⁵». Autrement dit, contrairement à Hegel, Durkheim, Dewey et Habermas penseraient l'État à partir d'un idéal « d'auto-législation discursive³⁹⁶» en vertu duquel les individus reconnaissent la réalisation de leur liberté sociale dans les décisions politiques³⁹⁷. Ici, Honneth oppose donc frontalement les théories hégéliennes et durkheimiennes de l'État : la première serait « centralisée³⁹⁸ et « pesante³⁹⁹», voire autoritaire, alors que la seconde serait empreinte d'une sensibilité démocratique de nature communicationnelle.

Dans le cadre de son analyse historico-sociologique, Honneth rappelle que cela ne signifie en rien que l'État ait été, historiquement, fidèle à cet idéal normatif. Il s'agit plutôt de reconnaître l'effectivité de cet idéal, en tant que socle de légitimité de l'État moderne depuis la Révolution française⁴⁰⁰. Honneth lui-même fait état des avancées et des reculs qui ont marqué l'histoire de l'État de droit, depuis sa constitution lors de la dissolution des monarchies absolutistes jusqu'à la consolidation de l'État-providence, en passant par la crise de l'État de droit de l'entre-deux guerre. Nous ne retracerons pas ces volumineux développements, afin de nous concentrer sur le diagnostic contemporain de Honneth.

Comme il l'a affirmé dans la section portant sur « l'économie de marché capitaliste », Honneth considère que la décennie 1980 représente un tournant dans l'histoire des rapports entre l'État de droit et le capitalisme. En effet, selon lui, la réactivation des tensions entre l'ordre économique capitaliste et l'État de droit qui marque cette période se traduit par une méfiance grandissante à l'égard des institutions politiques, au fur et à mesure que disparaissent les mécanismes « para-constitutionnels de régulation

³⁹⁵ *Ibid.* p.467

³⁹⁶ *Ibid.* p.470

³⁹⁷ *Ibid.* p.467

³⁹⁸ *Ibid.* p.392

³⁹⁹ *Ibid.* p.392

⁴⁰⁰ *Ibid.* p.467

politique⁴⁰¹» qui visaient par la concertation sociale à concilier le maintien des prestations sociales et les conditions économiques de l'accumulation capitaliste, et qu'augmente l'influence directe des puissances capitalistes sur les décideurs publics par le biais des pratiques de lobbying⁴⁰². En parallèle, soutient notre auteur, le phénomène d'« étatisation-bureaucratization⁴⁰³» des partis politiques aurait transformé ceux-ci, selon l'expression de Habermas, en véritables « cartels de pouvoir⁴⁰⁴», contribuant ainsi à creuser le fossé entre l'appareil décisionnel et le processus de formation démocratique de la volonté collective dans l'espace public. Selon Honneth, la situation contemporaine de l'État de droit, caractérisée par un soupçon généralisé à l'égard de l'impartialité de ces décisions, résulterait de ces « évolutions malencontreuses⁴⁰⁵». S'il est possible de parler de crise de légitimité de l'État, c'est donc surtout en raison de son « parti-pris » en faveur des puissances sociales capitalistes :

un tel parti-pris de l'agir étatique en faveur des intérêts capitalistes semble aujourd'hui se dérober tout à fait à la vue du public. Les causes d'un tel retrait ne sont pas tant une privatisation galopante ou un désintérêt pour la politique, mais la prise de conscience dégrisante que la liberté sociale de l'auto-législation démocratique ne s'est pas étendue aux organes en question de l'État de droit.⁴⁰⁶

Honneth n'envisage explicitement qu'une seule issue à cette crise de l'État de droit : une offensive coordonnée et massive des mouvements sociaux afin de faire adopter des mesures visant à « réinscrire le marché capitaliste dans la société⁴⁰⁷». En fin de compte, on remarquera sans surprise qu'il s'agit de la même solution que celle évoquée lors de la section portant sur « l'économie capitaliste de marché ». Évoquant les obstacles à la concrétisation d'une telle mobilisation sociale, Honneth souligne, en se référant à la

⁴⁰¹ *Ibid.* p.495

⁴⁰² *Ibid.* p.497

⁴⁰³ *Ibid.* p.498

⁴⁰⁴ *Ibid.* p.498

⁴⁰⁵ *Ibid.* p.306

⁴⁰⁶ *Ibid.* p.499

⁴⁰⁷ *Ibid.* p.499

situation prévalant au sein de l'Union européenne, que le déficit de culture politique commune entrave de manière importante un tel rassemblement des citoyens contre les puissances du marché. Il fait ainsi le bilan de l'échec du patriotisme constitutionnel prôné par certains (à commencer par Habermas) qui, notamment parce qu'il se centre de manière trop étroite sur le « médium du droit⁴⁰⁸», « n'exerce pas, pour l'instant, un attrait suffisant pour faire figure d'alternative solide à une forme nationale-étatique de solidarité entre citoyens⁴⁰⁹ ». La tâche principale, formulée rapidement, à laquelle Honneth invite ses contemporains en conclusion de *Le droit de la liberté* est donc de contribuer à construire, en s'appuyant sur les « archives européennes des efforts collectifs menés en faveur de la liberté⁴¹⁰ », un patriotisme transnational ayant les « ressources morales⁴¹¹ » permettant de créer une communauté politique transnationale capable d'opposer leur volonté collective aux puissances capitalistes.

2.4 Retour sur la question de l'État chez Honneth à partir de Hegel et Durkheim

Afin de synthétiser les développements précédents, on peut affirmer que le recours à Hegel et à Durkheim dans l'oeuvre récente d'Axel Honneth comporte trois dimensions principales. Premièrement, l'auteur du *Droit de la liberté* procède à une réactualisation des *Principes de la philosophie du droit* fondée sur une interprétation *interactionniste* du concept hégélien d'éthicité, interprétation selon laquelle ses sphères constitutives sont comprises comme des « institutions relationnelles » dont la fonction est de permettre à tous les sujets un accès égal aux « biens de base » que constituent les

⁴⁰⁸ *Ibid.* p.502

⁴⁰⁹ *Ibid.* p.502

⁴¹⁰ *Ibid.* p.512

⁴¹¹ *Ibid.* p.503

relations communicationnelles en tant que conditions de réalisation de la liberté sociale. On a d'ailleurs vu quel parcours théorique avait mené Honneth à élaborer une telle interprétation. Deuxièmement, en s'appuyant sur celle-ci, il formule une critique sévère à l'endroit de Hegel : celui-ci aurait « surinstitutionnalisé » sa théorie de l'éthicité. Cette fâcheuse focalisation de Hegel sur les institutions juridico-politiques se traduirait, on l'a déjà vu, par l'adoption d'une conception exagérément rigide et verticale de l'État, en « dissonance⁴¹² » avec son propre projet, en vertu duquel « il ne devrait être question, pour l'État, *que de relations symétriques entre citoyens*⁴¹³ ». Dans *Les pathologies de la liberté*, Honneth ajoute une dimension supplémentaire à cette critique : le fait que Hegel traite de la corporation au sein de la sphère portant sur la société civile serait une autre illustration du malheureux « alourdissement⁴¹⁴ » institutionnel de son concept l'éthicité. Globalement, pour Honneth, les conséquences antidémocratiques de cette tendance à surinstitutionnalisation justifient le rejet du concept d'État de la théorie hégélienne de l'éthicité. Troisièmement et par conséquent, Honneth se tourne vers la sociologie de Durkheim pour y trouver une théorie de l'État cohérente avec une éthicité « démocratique ». Autrement dit, il oppose les théories hégélienne et durkheimienne de l'État, afin de souligner le caractère autoritaire de la première et le caractère démocratique de la seconde.

Selon nous, ces trois thèses de Honneth découlent chacune à leur manière d'une insuffisante prise en compte de l'aspect *institutionnaliste* des œuvres de Hegel et Durkheim. Ce biais interprétatif a d'ailleurs des conséquences significatives sur l'actualité critique des thèses de Honneth.

⁴¹² Honneth *Les pathologies de la liberté*, *op cit*, p.111

⁴¹³ Honneth, Axel. « De la pauvreté de notre liberté : grandeur et limites de la vie éthique chez Hegel ». Dans *Critique de la reconnaissance : autour de l'œuvre d'Axel Honneth*, sous la dir. de Yves Charles Zarka. Paris : Mimesis, 2015, p.75. Nous soulignons.

⁴¹⁴ Honneth, *Les pathologies de la liberté*, *op cit*, p.124

2.4.1 Une éthicité "surinstitutionnalisée"?

Les deux premières thèses sont intimement liées. En effet, c'est en s'appuyant sur son interprétation interactionniste de Hegel que Honneth lui reproche l'incohérence de sa théorie de l'État. On a déjà résumé cette critique : en focalisant de manière exagérée son attention sur les structures juridico-politiques dans sa théorie de l'éthicité, Hegel aurait trahi l'esprit du modèle d'interaction sociale symétrique et horizontale qui constituerait la matrice théorique des *Principes de la philosophie du droit*⁴¹⁵. Cette conception « réductionniste⁴¹⁶ » de l'éthicité se révélerait surtout dans la section de l'ouvrage portant sur l'État : en introduisant « soudainement⁴¹⁷ » une composante de verticalité institutionnelle dans sa théorie, il contredirait sa propre démarche.

C'est non seulement sous l'influence de Habermas, mais aussi en continuité avec sa propre interprétation des écrits d'Iéna que Honneth défend, à partir des *Pathologies de la liberté*, une lecture de la *Philosophie du droit* selon laquelle les institutions de l'éthicité sont comprises, à partir du paradigme de la reconnaissance, comme des sphères constituées d'interactions interindividuelles, horizontales et symétriques. C'est évidemment en vertu de cette interprétation que Honneth reproche à Hegel de faire « soudainement » apparaître, dans son chapitre sur l'État, une forme « verticale⁴¹⁸ » d'intégration sociale. Ainsi, comme le fait Karin de Boer, on peut raisonnablement se demander si la « dissonance⁴¹⁹ » que détecte Honneth est le signe d'une incohérence interne à la pensée de Hegel ou d'une faiblesse dans l'interprétation interactionniste

⁴¹⁵ *Ibid.* p.111

⁴¹⁶ *Ibid.* p.117

⁴¹⁷ *Ibid.* p.126.

⁴¹⁸ *Ibid.* p.126.

⁴¹⁹ *Ibid.* p.111

qu'en fait Honneth⁴²⁰. La lecture interactionniste de Honneth est en effet contestable. Elle a d'ailleurs été largement discutée par plusieurs commentateurs des *Principes*.

Selon de Boer, la question se pose : la critique honnethienne de Hegel ne repose-t-elle pas sur une confusion à l'égard de l'objet même de la *Philosophie du droit*, qui diffère de celui des écrits de la période d'Iéna? En effet, lorsque Hegel rédige les *Principes*, soutient de Boer, son intérêt ne porte pas tant sur les pratiques de reconnaissance s'établissant entre les individus que sur le rapport entre les individus et les *institutions* qui les précèdent et constituent la condition de réalisation de leur autonomie :

Evidently, Honneth's account of recognition draws on his earlier account of Hegel's Jena writings, including the *Phenomenology*, in *The Struggle for Recognition*. Yet the *Philosophy of Right* is published in 1821. Moreover, it is concerned not with modes of consciousness, but with the determinations of the state that follow from the modern insight into the essential freedom of human beings. (...) The *Philosophy of Right* focuses not so much on individuals as on the institutions that allow them to pursue their proper ends⁴²¹.

Autrement dit, en centrant sa lecture de la *Philosophie du droit* sur la notion de reconnaissance - et en faisant de l'amitié (ou plus largement de la reconnaissance mutuelle comme condition de réalisation des objectifs de chacun) sa forme exemplaire - Honneth plaque sur l'argumentation de l'ouvrage de 1821 une conceptualité propre aux écrits de jeunesse de Hegel. Or, ce dernier, remarque la commentatrice, fait assez peu référence au concept de reconnaissance dans sa *Philosophie du droit* et lorsqu'il le fait, c'est dans une perspective bien différente que dans ses écrits d'Iéna : dans cet ouvrage, « Hegel ne s'intéresse pas tant à ce qui se produit *entre les individus* qu'aux

⁴²⁰ De Boer, Karin. « Beyond Recognition? Critical Reflections on Honneth's Reading of Hegel's *Philosophy of Right* », *International Journal of Philosophy Studies*, 21, no4 (2013), p.546

⁴²¹ *Ibid.* p.544

structures qui leur permettent de transcender leurs pulsions immédiates dans des valeurs partagées⁴²²».

On le voit bien, l'interprétation interactionniste de Honneth, qui envisage l'éthicité hégélienne comme structurée par des rapports de reconnaissance strictement symétriques et interindividuels, entre en tension avec celle que nous avons exposée au premier chapitre et qui considère plutôt que l'objectif fondamental des *Principes* est d'exposer les médiations institutionnelles qui permettent « l'institution de l'individualité⁴²³ ». Selon l'interprétation que nous avons défendue, il s'agit en effet pour Hegel d'exposer les structures institutionnelles qui préexistent aux individualités singulières et qui *rendent possibles* les rapports intersubjectifs qui intéressent Honneth. Comme on l'a montré, cette thèse concernant l'historicité de l'individuation constitue d'ailleurs l'un des points de convergence importants entre Hegel et Durkheim. Disons-le simplement : pour que les individus entrent dans des rapports de reconnaissance symétriques, il faut déjà qu'il y ait une société qui les ait constitués. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Honneth lui-même, à la suite de Habermas, avait initialement déconsidéré l'oeuvre politique de maturité de Hegel : il jugeait qu'après ses écrits d'Iéna, le philosophe avait abandonné le paradigme de la reconnaissance intersubjective.

Selon plusieurs commentateurs, Axel Honneth aurait peut-être dû en rester à ce premier jugement, car s'il est à quelques reprises question de reconnaissance dans les *Principes de la philosophie du droit*, c'est d'une tout autre forme de reconnaissance de celle qu'il expose. En effet, en prenant l'amitié (ou plus largement la reconnaissance mutuelle comme condition de réalisation des objectifs de chacun) comme paradigme, soutient

⁴²² *Ibid.* p.546 Nous traduisons et soulignons.

⁴²³ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *op cit*, p.362

Christian Godin, Honneth envisage la reconnaissance en tant que processus de « confirmation psychologique⁴²⁴ » : sous sa plume de Honneth, la reconnaissance désigne ainsi « un acte performatif de confirmation par autrui des capacités et des qualités morales que s'accordent les individus et les collectifs⁴²⁵ ». Or, que cette conception *psychologique* de la reconnaissance soit présente ou non dans l'oeuvre de Hegel, elle n'y est certainement pas dominante, *a fortiori* dans la *Philosophie du droit*. En effet, écrit Godin, pour le Hegel de la maturité, la reconnaissance ne consiste pas seulement à « être intégré dans le champ de conscience de l'autre⁴²⁶ », mais aussi *et surtout* à « assumer son être-autre finalement pensé comme identique à soi⁴²⁷ », c'est-à-dire à reconnaître que sa liberté doit s'incarner dans des *médiations institutionnelles objectives et a priori*, qui lui préexistent toujours. Bref, résume Godin, la reconnaissance dont traite Hegel dans son ouvrage de 1821 est surtout « la reconnaissance de l'Autre – et du même coup la reconnaissance de soi en l'Autre – et non la reconnaissance *de soi par l'autre*⁴²⁸ ».

Or, le sommet *et le fondement* de cette forme particulière de reconnaissance est précisément ce que Honneth décide de laisser tomber : l'État. En effet, ce que la structure particulière de l'argumentation hégélienne cherche à démontrer, c'est justement que la subjectivité libre ne s'accomplit pleinement que lorsqu'elle se reconnaît dans l'institution politique, institution dont la rationalité repose en retour sur le fait qu'elle reconnaisse la subjectivité comme libre et porteuse de droits⁴²⁹. Quand Honneth rejette le concept hégélien d'État, il se prive donc à la fois de l'aboutissement

⁴²⁴ Godin, Christian. « Les pathologies de la liberté d'Axel Honneth : du bien-fondé d'un détour par Hegel ». Dans *Critique de la reconnaissance : autour de l'œuvre d'Axel Honneth*, sous la dir. de Yves Charles Zarka. Paris : Mimésis, 2015, p.31

⁴²⁵ *Ibid.* p.31

⁴²⁶ *Ibid.* p.31

⁴²⁷ *Ibid.* p.31

⁴²⁸ *Ibid.* p.32

⁴²⁹ *Ibid.* p.31

et du fondement de la pensée sociale de Hegel. Ce faisant, c'est une dimension fondamentale celle-ci qui est évacuée : son *institutionnalisme*.

Pour résumer l'interprétation honnethienne des *Principes de la philosophie du droit*, on pourrait donc dire, à la suite de Bernard Bourgeois, qu'elle renverse littéralement la démarche hégélienne en pensant l'entière de la *Sittlichkeit* à partir d'une logique (intersubjective) propre à l'une seule de ses sphères, soit celle de la société civile (ou du *social*)⁴³⁰. Karin de Boer ne dit pas autre chose lorsqu'elle reproche à Honneth d'étendre à l'ensemble des *Principes* un type de reconnaissance (horizontale et symétrique) qui relèverait de la logique contractuelle propre au droit abstrait⁴³¹. S'il est vrai que Hegel écrit, dans la section des *Principes* portant sur le contrat que celui-ci « présuppose que ceux qui le passent se *reconnaissent* comme personnes et comme propriétaires⁴³²», l'objectif de l'ouvrage de 1821, rappelle la commentatrice, est justement de critiquer cette « forme d'intersubjectivité se basant sur une forme de liberté seulement abstraite⁴³³».

On peut même se demander si, en voulant fonder l'État sur la logique des interactions interindividuelles, Honneth ne verse pas dans une conception associationniste du pouvoir, conception qui est pourtant, comme on l'a vu, la cible explicite de la critique hégélienne et durkheimienne du contractualisme politique. Ce qui est clair, soutient Bourgeois, c'est que c'est l'idée de primat de l'intersubjectivité, adoptée comme on l'a vu très rapidement par Honneth comme fondement philosophique de sa théorie sociale, qui le pousse à accorder, dans sa lecture de la pensée hégélienne de maturité, une

⁴³⁰ Bourgeois, Bernard. « De la richesse actuelle de la théorie hégélienne de l'éthicité : quelques objections ». Dans *Critique de la reconnaissance : autour de l'œuvre d'Axel Honneth*, sous la dir. de Yves Charles Zarka. Paris : Mimésis, 2015, p.85

⁴³¹ de Boer, *op cit*, p.545

⁴³² Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit*, par71

⁴³³ de Boer, *op cit*, p.545

priorité au « niveau intersubjectif, pour (...) [lui] objectif, de l'extériorisation de soi relationnelle, des institutions sociales⁴³⁴ ». Bref, à la suite de Bourgeois, Godin et de Boer, il est possible d'affirmer que c'est parce que Honneth érige ce type de reconnaissance mutuelle et symétrique, caractéristique du droit abstrait et de son domaine d'application, la société civile, en modèle pour comprendre l'ensemble de l'éthicité, que la conception hégélienne de l'État lui apparaît comme incohérente avec ce qu'il considère comme étant le projet fondamental de Hegel. Bernard Bourgeois, s'adressant oralement à Honneth dans le cadre d'un colloque portant sur ses écrits, formule précisément cette critique :

C'est donc inverser Hegel que de définir les trois moments de l'éthicité à partir du social. Et c'est alors mesurer et critiquer les totalités ou communautés selon vous statiques, sclérosantes, de la famille et de l'État, par l'extériorité à soi mobilisante, dynamisante, du social dont les institutions ne valent qu'en restant vivantes, dans la précarité célébrée d'habitudes communicationnelles évolutives.⁴³⁵

Tout le parcours de la *Philosophie du droit*, on l'a montré au premier chapitre, cherche à montrer que c'est précisément parce qu'elle est fondée par le bas dans la famille *et par le haut* (par le détour de nombreuses médiations institutionnelles) par l'État que la société civile moderne, en tant que sphère de la particularité et du conflit des intérêts, peut subsister dans sa logique propre, sans faire éclater l'unité vivante de la *Sittlichkeit*. Une question grave se pose donc : en évacuant la notion hégélienne d'État, voire en reprochant à Hegel d'avoir limité sa conception de l'éthicité à ses dimensions institutionnelles positives, Honneth réactualise-t-il les *Principes de la philosophie du droit*, ou réécrit-il l'ouvrage en fonction de son propre programme théorique? La réponse de Christian Godin est sans appel :

Le sens et probablement l'objectif de Hegel dans ses *Principes de la philosophie du droit*, c'est la détermination du politique comme vérité du droit, de la morale et de l'économie. Mettre le politique entre parenthèses

⁴³⁴ Bourgeois, *op cit*, p.85

⁴³⁵ Bourgeois, *op cit*, p.85

comme le fait Axel Honneth, c'est, selon nous, ruiner le sens même de l'entreprise hégélienne. Lorsqu'il écrit que « les limites du propos hégélien » sont situées dans le fait que celui-ci « possède une représentation excessivement institutionnelle des conditions de la liberté individuelle », il reproche en fait à Hegel d'avoir été hégélien⁴³⁶.

2.4.2 L'enjeu des corps intermédiaires

La critique honnethienne de la surinstitutionnalisation de l'éthicité hégélienne ne se limite pas au rejet du concept d'État. Elle se traduit également dans le traitement de la question des corps intermédiaires, et ce même s'il diffère d'un ouvrage à l'autre. En effet, dans un premier temps, Honneth écrit dans *Les pathologies de la liberté* que la fâcheuse tendance de Hegel à surinstitutionnaliser l'éthicité se manifeste dans l'inclusion par ce dernier des corporations au sein de la section des *Principes* portant sur la société civile. Aux dires de Honneth, si Hegel avait été cohérent avec la tâche qu'il s'était lui-même fixée, c'est-à-dire d'exposer pour chaque sphère de l'éthicité un seul modèle d'interaction garantissant la liberté sociale, il se serait limité à conceptualiser la société civile strictement comme une « sphère de reconnaissance à l'intérieur de laquelle les sujets réalisent leurs buts privés grâce à des interactions stratégiques⁴³⁷ ». Hegel ferait donc l'erreur d'intégrer à son exposition de la société civile une institution de nature juridico-politique qui contraste avec la logique propre à l'économie de marché. Il aurait été plus « avisé⁴³⁸ » de l'exposer dans la section portant sur l'État : Hegel se serait ainsi « épargné l'embarras consistant à devoir faire cohabiter deux formes totalement différentes de reconnaissance au sein d'une seule et même

⁴³⁶ Godin, *op cit*, p.35

⁴³⁷ Honneth, *Les pathologies de la liberté*, *op cit*, p.124

⁴³⁸ *Ibid.* p.123

sphère – deux formes dont la première est liée aux transactions médiatisées par le marché et dont la seconde est liée à des interactions orientées en valeur⁴³⁹». Pour le dire simplement, selon Honneth, en insérant l'analyse de la corporation dans la structure de la société civile, Hegel mélange les genres : il inclut dans une même sphère deux types d'interactions sociales, qui renvoient à deux types de reconnaissance. Pour rester cohérent, il aurait dû faire de la société civile *strictement* le lieu de satisfaction des intérêts égoïstes et de la sphère de l'État celle où les individus mènent une vie orientée vers le bien commun. Honneth soutient même que le fait que « Hegel n'aperçoive pas de lui-même de lui-même le caractère fâcheux de cet alourdissement constitue le véritable problème posé par la réalisation de sa doctrine de l'éthicité⁴⁴⁰».

Cette seconde critique permet de mieux comprendre ce qui interpelle Honneth lorsqu'il soutient que la section sur l'État des *Principes* fait « soudainement » apparaître une dimension de verticalité institutionnelle qui aurait été absente du reste de l'ouvrage : parce qu'il juge que chaque sphère de l'éthicité est (ou devrait être) constituée par un seul type d'interaction sociale permettant la réalisation d'un seul type de reconnaissance réciproque, et parce qu'il conceptualise ces interactions sur un plan strictement interindividuel et horizontal, le propos hégélien au sujet des corps intermédiaires lui apparaît (comme celui au sujet de l'État) comme en « dissonance » avec le reste de l'oeuvre. Honneth a bien sûr raison de dire que la corporation telle que décrite par Hegel institue des pratiques et des habitudes sociales qui sont d'une tout autre nature que les interactions purement stratégiques médiées par le marché. Or, comme on l'a montré chapitre précédent, c'est là *précisément* l'objectif de Hegel.

⁴³⁹ *Ibid.* p.124

⁴⁴⁰ *Ibid.* p.124

En effet, si le « système des besoins » est bel et bien le lieu du « jeu concurrentiel des intérêts particuliers⁴⁴¹», la société civile, telle qu'exposée par Hegel, constitue une sphère sociale plus large, qui ne peut être réduite au marché capitaliste. D'ailleurs, même si on accepte de l'appréhender strictement sous sa dimension économique, elle est selon Hegel constituée de structures juridiques et surtout de mécanismes *institutionnels* qui en assurent une forte régulation sociale et politique. C'est la raison pour laquelle, selon Jean-François Kervégan, Hegel accorde dans les *Principes* d'aussi longs développements aux « conditions institutionnelles et dispositionnelles (des *habitus*)⁴⁴²» de la société civile. Alors que Honneth semble considérer que ses passages représentent une incohérence dans la démarche de Hegel, Kervégan juge plutôt que leur intégration au sein de la sphère de la société civile, et non au sein des sections portant sur le droit abstrait ou l'État,

est l'indice de ce que la diction du droit joue un rôle spécifique dans le fonctionnement complexe de la société civile. Pour le dire d'un mot : le marché, le droit (privé) et les noyaux institutionnels que sont les corporations sont les trois couches à partir desquelles s'organise (pour une part spontanément, pour une part selon des procédures réglées) la complexité du monde social moderne, dans ce qui le distingue de la sphère politico-étatique⁴⁴³.

Bref, si l'autorégulation des intérêts au sein du « système de dépendance multilatérale⁴⁴⁴» que représente le marché en constitue indubitablement une dimension, la société civile hégélienne, bien que « principalement apolitique⁴⁴⁵», est aussi le lieu d'institutions sociales (administration économique, communes et corporations) qui opèrent la nécessaire *médiation réciproque du social et du politique*. Ainsi, selon plusieurs commentateurs, loin de représenter un *intrus* au sein de cette sphère, la

⁴⁴¹ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op cit, p.132

⁴⁴² *Ibid.* p.134

⁴⁴³ *Ibid.* p.133

⁴⁴⁴ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op cit, §183 (p.350)

⁴⁴⁵ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op cit, p.211

corporation en représente au contraire le point culminant, le lieu d'« accomplissement effectif⁴⁴⁶ » : « elle accomplit, sur le mode de l'effectivité le but de la société civile⁴⁴⁷ », écrit André Lécivain. En tant que médiation institutionnelle « orientée en direction de l'universel, à tout le moins du communautaire⁴⁴⁸ », elle fait figure de moment de transition en intégrant les individus privés à une première forme d'organisation collective *au sein même de la société civile*. En faisant des individus des *membres* d'une communauté d'intérêts, elle leur permet de savoir et de vouloir le caractère social et rationnel de leur activité au sein de la société civile. Autrement dit, à travers elle, l'intérêt particulier, dont la société civile doit assurer la réalisation, passe d'une incarnation individuelle à une organisation collective, il prend une forme *communautaire* : c'est notamment pour cette raison que Hegel parle de la société civile comme d'une « sphère de la culture⁴⁴⁹ ». Bref, dans cette perspective, l'inclusion de la corporation dans la sphère de la société civile n'est ni une erreur ni un défaut d'époque. Il s'agit au contraire de l'expression d'une préoccupation centrale de Hegel quant aux risques de scission de l'éthicité moderne. La corporation, en ce sens, n'est pas ajoutée artificiellement par Hegel à une l'analyse libérale de l'économie de marché. Parce qu'elle rend objective et consciente l'interdépendance sociale propre à la société civile, la protégeant de ses tendances atomistiques, la corporation constitue au contraire l'un des éléments-clés de la conceptualisation hégélienne de la vie économique et sociale moderne, voire ce qui en fait une sphère éthique à proprement parler, souligne Philippe Soual dans *Le sens de l'État* :

la société civile est organisée en ce qu'elle est une totalité concrète de sphères articulées les unes avec les autres et au dedans d'elles-mêmes, ou un tout organique rationnel, sur le mode de la différence. Sa

⁴⁴⁶ Lécivain, *op cit*, p.92

⁴⁴⁷ *Ibid.* p.92

⁴⁴⁸ *Ibid.* p.92

⁴⁴⁹ Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État*, *op cit*, §91 (p.154)

désorganisation serait sa désarticulation, la perte de l'éthicité de ses sphères, pour choir dans l'atomistique mortifère.⁴⁵⁰

On le voit bien, en vertu de cette lecture, la conception de la société civile hégélienne sur laquelle Axel Honneth s'appuie pour critiquer l'inclusion de la corporation en son sein s'avère réductrice.

Il est intéressant de constater que cette forte critique à l'égard de Hegel n'est pas reprise dans *Le droit de la liberté*. Au contraire, comme on l'a montré, l'ouvrage (qui poursuit la démarche entreprise dans les *Pathologies*, mais en intégrant l'apport de la sociologie durkheimienne) contient plusieurs allusions à la nécessité que la « sphère du marché capitaliste » soit « inspirée par une conscience de la solidarité⁴⁵¹ » et par des « règles morales non contractuelles⁴⁵² ». Dans le cadre de sa présentation de « l'économisme moral » de Hegel et de Durkheim, Honneth argue en effet la nécessité de mécanismes « conscientisateurs⁴⁵³ » instaurant un cadre éthique devant permettre de justifier moralement le marché auprès des acteurs qui y transigent. Pour Honneth, l'objectif commun de Hegel et Durkheim est ainsi de mettre à jour « des mécanismes déjà existants susceptibles d'influencer le processus de définition des intérêts pour le plus grand bien d'une prise en considération des responsabilités de coopération⁴⁵⁴ ». Ainsi, même s'il en tient davantage compte que dans de son premier ouvrage portant sur les *Principes*, l'analyse de Honneth quant au rôle des corps secondaires chez Hegel et Durkheim dans *Le droit de la liberté* se focalise néanmoins sur leur seule fonction d'éducation morale. En effet, Honneth considère que « Hegel place *toutes* ses attentes (...) dans la préexistence d'une estime mutuelle garantie par ces instruments de socialisation des commerçants que sont les corporations » et que Durkheim « met

⁴⁵⁰ Soual, *op cit*, p.513

⁴⁵¹ Honneth, *Le droit de la liberté*, *op cit*, p.281

⁴⁵² *Ibid.* p.282

⁴⁵³ *Ibid.* p.299

⁴⁵⁴ *Ibid.* p.299 Nous soulignons.

l'accent sur les effets moralisateurs d'une *négociation discursive* des accords sociaux par les groupes professionnels⁴⁵⁵. Or, il est réducteur d'appréhender le propos de Hegel et Durkheim strictement d'un angle *moral*. Comme on l'a montré précédemment, l'essentiel de leur argument renvoie avant tout à des réformes *institutionnelles* visant à médiatiser réciproquement la vie sociale et la vie politique. Elles ont bien sûr comme fonction de participer à une « pédagogie politique⁴⁵⁶ », mais ce n'est pas tout. En effet, non seulement les deux auteurs ne se contentent pas de parier sur l'existence de formes précontractuelles de normativité, mais le rôle qu'ils confient aux corps intermédiaires ne se limite pas, comme l'écrit Honneth, à « rappeler aux participants, au moyen d'une fluidification discursive des légalités apparentes, les obligations de solidarité préexistantes au marché, et de les encourager à se montrer autant que possible à leur hauteur⁴⁵⁷ ». Avec ses règles sociales, ses normes professionnelles, ses mécanismes de solidarité, sa vie politique interne et son rôle dans l'organisation politique de la société, la corporation hégéliano-durkheimienne, en tant qu'elle permet à *la fois* de politiser la vie sociale et de socialiser la vie économique, est une institution qui va bien au-delà de la simple moralisation des interactions médiées par le marché. Il est réducteur d'affirmer qu'elle n'a comme fonction, chez les deux auteurs, que d'assurer la « préexistence d'une estime mutuelle » ou de permettre une « négociation discursive⁴⁵⁸ ». Ici encore, c'est le caractère structurant, *vertical*, des structures de l'éthicité qui disparaît de l'analyse honnethienne, puisqu'il considère que cela constitue une surinstitutionnalisation qui « alourdit » la théorie de l'éthicité. Or, comme on l'a montré au premier chapitre, dans la mesure où les corps intermédiaires sont l'agent d'une *médiation réciproque du social et du politique*, ils constituent l'un des aspects centraux de la théorie hégélienne de l'éthicité, de surcroît l'un de ceux qui la rapproche le plus de la sociologie durkheimienne.

⁴⁵⁵ *Ibid.* p.295 Nous soulignons.

⁴⁵⁶ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *op cit*, p.278-279

⁴⁵⁷ Honneth, *Le droit de la liberté*, *op cit*, p.300

⁴⁵⁸ *Ibid.* p.295. Nous soulignons.

Par conséquent, en vertu de notre interprétation, c'est-à-dire si on considère que leur fonction primordiale est de constituer une interface permettant le passage médiatisé de la sphère sociale à la sphère politique, leur présence dans la section sur la société civile n'a rien d'incongru. De surcroît, en insistant dans *Le droit de la liberté* sur leur fonction d'éducation morale, Honneth passe sous silence une dimension importante des thèses hégéliennes et durkheimiennes au sujet des corps intermédiaires. Au-delà de l'écart difficilement explicable entre les propos de Honneth dans ses deux ouvrages, le traitement que celui-ci accorde à l'enjeu des corps intermédiaires reste donc insatisfaisant, dans la mesure où il laisse de côté une des dimensions fondamentales de leur institutionnalisme.

2.4.3 Durkheim contre Hegel?

On a déjà vu que la relecture honnethienne des *Principes de la philosophie du droit* contenait un rejet sans appel de la conception hégélienne de l'État. Selon Honneth, en procédant à un « ensilage étatique de l'éthicité⁴⁵⁹ » incohérent avec le reste de son oeuvre, Hegel aurait accouché d'une conception autoritaire de l'État, qui refuserait aux citoyens « toute participation à la mise en forme politique⁴⁶⁰ ». Contre la conception hégélienne, qui ne prévoirait *aucun* lieu où les individus « pourraient, au moyen de délibérations communes, s'accorder sur la façon dont les buts universels devraient être constitués⁴⁶¹ », Honneth se tourne vers les thèses de Durkheim, afin de constituer une théorie de l'État compatible avec une éthicité démocratique.

⁴⁵⁹ Honneth, *Les pathologies de la liberté*, op cit, p.116

⁴⁶⁰ *Ibid.* p.127

⁴⁶¹ *Ibid.* p.127

Les lecteurs attentifs de Hegel remarqueront que cette critique n'est pas nouvelle. D'une certaine manière, elle s'inscrit dans une longue tradition interprétative qui considère que la pensée politique hégélienne relève de ce que Jean-François Kervégan appelle un « institutionnalisme fort⁴⁶² » : elle impliquerait la « subordination unilatérale de l'individu, de ses choix et de son agir aux conditions institutionnelles de son existence⁴⁶³ ». Nous avons déjà montré, au premier chapitre, en quoi une telle interprétation simplifiait le rapport complexe conceptualisé par Hegel entre sujets, normes et institutions, rapport en vertu duquel la critique des conceptions libérales des droits individuels ne se fait jamais au détriment de la reconnaissance de leur importance fondamentale. Pour le dire simplement, jamais Hegel ne prêche-t-il une soumission unilatérale à l'État. Cette critique forte et peu détaillée laisse en effet de côté plusieurs aspects de la conception hégélienne de l'État, dont plusieurs ont été exposés dans notre premier chapitre. Elle ne tient pas compte, par exemple, des développements portant sur le parlement hégélien et l'importance de la publicité des débats qui s'y tiennent, ni de l'importance que Hegel accorde aux libertés politiques⁴⁶⁴. Elle laisse également de côté, comme on l'a déjà évoqué, le rôle crucial joué par les corps intermédiaires dans l'État rationnel hégélien, qui sont chez ce dernier comme chez Durkheim, un lieu de socialisation *et de participation* politique :

le citoyen trouve dans sa corporation un État *dans lequel il participe au gouvernement* et transfère sa particularité dans l'universel. (...) c'est là le principe démocratique qui consiste en ce que l'individu *participe au gouvernement* dans les communes, les corporations, les corps de métiers, lesquels incluent à l'intérieur de soi la forme de l'universel⁴⁶⁵.

Le pôle subjectif de l'institutionnalisme, dont on a vu qu'il occupait une place importante dans la théorie hégélienne de l'éthicité et qui illustre bien à quel point la

⁴⁶² Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *op cit*, p.313

⁴⁶³ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *op cit*, p.313

⁴⁶⁴ Pour une présentation détaillée et nuancée de l'organisation du parlement hégélien : Deranty, Jean-Philippe. « Hegel's Parliamentarianism : a New Perspective on Hegel's Theory of Political Institutions », *Owl of Minerva*, 32, no2, (2001), 107-133

⁴⁶⁵ Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État*, *op cit*, §141 (p.238)

valorisation hégélienne des institutions reste toujours contrebalancée par l'affirmation de la nécessité d'une adhésion des individus à leur égard, est lui aussi absent de la réactualisation proposée par Honneth. Il est d'ailleurs évocateur que lorsqu'il évoque dans *Le droit de la liberté* l'importance du développement d'une culture politique commune, Honneth crédite à Durkheim « la première proposition où se formule l'idée d'un patriotisme constitutionnel⁴⁶⁶ ». Pourtant, on a vu à quel point les développements de Hegel au sujet de la « disposition d'esprit politique » étaient similaires à ceux que le sociologue consacre au patriotisme.

Bref, comme l'écrit Jean-Philippe Deranty, la réactualisation honnethienne des *Principes* se fait à un prix très élevé :

he has to admit that his reading has to abandon a great part of the text (much of section three, notably the whole section on the State, by far the largest) and disregard the text's own self-understanding, in order to rescue it.⁴⁶⁷

Comme on l'a montré, il est pourtant possible d'appréhender l'oeuvre de Hegel de manière à ne pas séparer, comme le fait Honneth, le fondement normatif du propos hégélien des analyses institutionnelles contenues dans les *Principes*. Une telle lecture permet notamment de saisir la nécessité théorique résolument moderne à laquelle Hegel tente de répondre en étudiant la corporation professionnelle et en l'intégrant dans la section portant sur la société civile, au lieu d'écarter cette portion importante de l'ouvrage sous prétexte qu'elle serait « démodé⁴⁶⁸ ».

Ainsi, parce qu'il s'appuie sur une interprétation interactionniste de Hegel, Honneth ne perçoit pas les convergences entre le propos de ce dernier et celui de Durkheim sur plusieurs enjeux essentiels. Plus encore, il les oppose : le premier subordonnerait « les

⁴⁶⁶ Honneth, *Le droit de la liberté*, *op cit*, p.410

⁴⁶⁷ Deranty, *Beyond Communication*, *op cit*, p.234

⁴⁶⁸ Honneth, *Les pathologies de la liberté*, *op cit*, p.122

droits de la liberté individuelle (...) à l'autorité éthique de l'État⁴⁶⁹» alors pour le second, « l'activité première et essentielle de l'État consiste en l'institutionnalisation et en la consolidation de ces droits *que les citoyens se sont en principe déjà accordés les uns aux autres* afin d'atteindre l'objectif d'une auto-législation non contrainte⁴⁷⁰». En effet, aux dires de Honneth, en vertu de la conception durkheimienne de l'État, « toute l'attention normative se détourne des organes étatiques au profit des conditions d'une auto-législation non contrainte des citoyennes et des citoyens⁴⁷¹». Il est incontestable que Durkheim, notamment dans les *Leçons de sociologie*, accorde davantage d'importance que Hegel aux rapports constants que doit entretenir l'organe étatique avec le reste de la société. Il est également clair que le concept de démocratie n'est pas traité de la même manière par les deux auteurs, et que Durkheim considère obsolète la monarchie constitutionnelle exposée par Hegel. Mais comme le souligne Catherine Colliot-Thélène, cette divergence est plus superficielle qu'elle en a l'air, dans la mesure où elle témoigne surtout d'une transformation du sens de la notion de démocratie entre les époques de Hegel et de Durkheim : « si la démocratie a été réhabilitée, après avoir été considérée comme une notion archaïque par la plupart des acteurs des Révolutions américaine et française du dix-huitième siècle, c'est au prix d'un déplacement du registre institutionnel au registre social⁴⁷²». En effet, comme on l'a montré au chapitre précédent, Hegel et Durkheim rejettent tous les deux une conception de la « démocratie totale⁴⁷³» selon laquelle le pouvoir politique serait exercé *de manière non médiatisée* par l'ensemble des individus. Ce qui les réunit fondamentalement, c'est l'affirmation de la nécessité d'une verticalité institutionnelle qui, en constituant le peuple comme entité politique, permet à la société d'agir sur elle-même de manière réflexive, tout en assurant une sphère d'autonomie aux individus. Par rapport à cet enjeu, la question classique de

⁴⁶⁹ *Ibid.* p.25

⁴⁷⁰ Honneth, *Le droit de la liberté*, *op cit*, p.467. Nous soulignons.

⁴⁷¹ *Ibid.* p.466 Nous soulignons.

⁴⁷² Colliot-Thélène, « Durkheim : une sociologie d'État », *op cit*, p.88

⁴⁷³ Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État*, §141 (p.238)

la distinction entre les régimes politiques leur apparaît secondaire : « La division des vieilles constitutions par Aristote en démocratie, aristocratie et monarchie se fonde sur les vieilles constitutions⁴⁷⁴ », écrit Hegel. Et n'en déplaise à Honneth, ce n'est pas dans les *Principes de la philosophie du droit*, mais bien dans les *Leçons de sociologie* que cette idée est exprimée le plus clairement :

en dehors des peuplades les plus inférieures, il n'est pas de société où le gouvernement soit immédiatement exercé par tout le monde; il est toujours entre les mains d'une minorité, désignée ici par la naissance, et là par l'élection, qui est, selon le cas, plus ou moins étendue, mais qui ne comprend jamais qu'un cercle restreint d'individus. *Il n'y a à cet égard que des nuances entre les différences formes politiques.*⁴⁷⁵

Dans sa lecture de Hegel et dans sa confrontation avec celle de Durkheim, Honneth passe donc sous silence un aspect important de la pensée de ces auteurs. Y disparaît non seulement l'idée selon laquelle, dans la modernité, le rapport entre les individus et l'État doit être *médiatisé* par des institutions enracinées dans la vie sociale, mais aussi la critique hégéliano-durkheimienne des conceptions libérales et individualistes de l'État. Cette critique constitue pourtant, comme on l'a montré, le point de départ fondamental de l'institutionnalisme de Hegel et Durkheim. Elle est absente du propos de Honneth. Plus encore, ce dernier semble à certains moments affirmer que Durkheim adhère à une conception associationniste du pouvoir. En effet, Honneth écrit, en référant aux *Leçons de sociologie*, que selon la sociologie durkheimienne, l'État sert à consolider les « *droits que les citoyens se sont en principe déjà accordés les uns aux autres*⁴⁷⁶ ». On a pourtant vu, en s'appuyant sur de nombreuses citations, que l'une des intentions premières de Durkheim était au contraire de montrer que les droits individuels n'étaient pas que *formellement reconnus*, mais bien *créés et institués par l'État*. On a donc raison d'être perplexe devant la démarche de Honneth qui, en opposant

⁴⁷⁴ Hegel, *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État*, §135 (p.223)

⁴⁷⁵ Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op cit*, p.118. Nous soulignons.

⁴⁷⁶ Honneth, *Le droit de la liberté*, *op cit*, p.467. Nous soulignons.

les conceptions durkheimiennes et hégéliennes de l'État, occulte l'intention théorique fondamentale que partage les deux auteurs, celle de développer une théorie de l'État critique des abstractions libérales tout en demeurant soucieuse de la liberté des sujets, c'est-à-dire une théorie *institutionnaliste* mettant en lumière la nécessité de la verticalité politique pour la sauvegarde de l'autonomie individuelle.

Cette interprétation des thèses de Hegel et Durkheim a des conséquences significatives sur la manière dont Honneth comprend les phénomènes sociaux contemporains, sur les diagnostics critiques qu'il pose ainsi que sur les propositions politiques qu'il émet. En effet, dans la mesure où Honneth cherche à évaluer de manière critique les sphères de l'éthicité contemporaine, non pas en s'appuyant sur un devoir-être abstrait, mais en fonction de leur fidélité à l'égard des principes de reconnaissance qu'elles sont censées incarner, son interprétation interactionniste influe fortement sur son analyse des sociétés actuelles.

Dans le cas du « marché capitaliste », on a résumé le propos de Honneth, à la fois sur le plan de la consommation et du travail : globalement, ces propositions renvoient, à l'aide de « mécanismes discursifs⁴⁷⁷ » et de « régulations⁴⁷⁸ » internationales, à une perspective de « moralisation de l'économie de marché capitaliste⁴⁷⁹ » afin qu'elle respecte ses promesses de réalisation de la liberté communicationnelle. Nous avons également déjà récapitulé le propos de Honneth en ce qui a trait à la sphère de l'État : de manière générale, en plus d'affirmer l'importance d'un espace public ouvert, dynamique, diversifié et d'une culture politique encourageant la participation à ce dernier, Honneth insiste sur la nécessité d'une mobilisation supranationale des

⁴⁷⁷ *Ibid.* p.345

⁴⁷⁸ *Ibid.* p.343

⁴⁷⁹ *Ibid.* p.392

mouvements sociaux visant à contre-balancer l'actuel « parti pris de l'agir étatique en faveur des intérêts capitalistes⁴⁸⁰ », offensive devant s'appuyer, en ce qui concerne l'Europe, sur une culture politique commune fondée sur les « archives européennes des efforts collectifs menés en faveur de la liberté⁴⁸¹ ». On voit bien qu'en cohérence avec le fondement ontologique de son analyse, les propositions de Honneth sont essentiellement d'ordre communicationnel : c'est en favorisant l'émergence de meilleurs rapports de communication et d'interaction qu'il serait possible de rendre les sphères de l'éthicité contemporaine véritablement démocratiques. Les « pathologies sociales » affectant les sociétés actuelles seraient donc dues au dysfonctionnement (ou à l'absence) des mécanismes communicationnels devant animer les sphères de l'éthicité. Il est bien sûr difficile de s'opposer, par exemple, à ce que les consommateurs disposent de plus « d'espaces de discussion⁴⁸² » ou à ce que des mécanismes discursifs soient mis en place afin que les travailleurs puissent améliorer leurs conditions de travail et ainsi mieux saisir la nature « coopérative⁴⁸³ » du capitalisme, mais à la lueur du contexte sociopolitique actuel, ces constats et propositions nous apparaissent largement insuffisants. En effet, à l'heure de la globalisation et de la financiarisation du capitalisme, l'analyse de Honneth, qui parle notamment de « parti pris de l'agir étatique en faveur des intérêts capitalistes⁴⁸⁴ », ne permet pas de rendre compte des mutations qui affectent les États contemporains, notamment le rapport d'opposition qui se manifeste de plus en plus clairement entre la souveraineté des États et les exigences des puissances économiques transnationales. Il s'agit pourtant d'un des enjeux au cœur de l'actualité politique et des discussions théoriques.

⁴⁸⁰ *Ibid.* p.499

⁴⁸¹ *Ibid.* p.512

⁴⁸² *Ibid.* p.345

⁴⁸³ *Ibid.* p.305

⁴⁸⁴ *Ibid.* p.499

S'alimentant elle aussi à l'héritage hégélien et durkheimien, mais en proposant une réactualisation radicalement différente, la sociologie dialectique de Michel Freitag nous semble offrir des pistes de réflexion critique passablement plus fécondes, notamment en ce qui a trait au rapport entre institutionnalisation politique et liberté individuelle. Parce qu'elle assume, dans la continuité de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien, l'importance des médiations politico-institutionnelles pour l'autonomie individuelle, cette orientation théorique est en mesure de mieux saisir la nature des mutations sociétales contemporaines et ses conséquences sur l'État

CHAPITRE III

LE RENOUVELLEMENT DE L'INSTITUTIONNALISME HÉGÉLIANO-DURKHEIMIEN CHEZ MICHEL FREITAG

Notre exposition du renouvellement de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien dans la sociologie dialectique se déroulera en trois moments principaux. D'abord, nous exposerons les grandes lignes des thèses de Michel Freitag au sujet de la régulation politico-institutionnelle. Ensuite, nous montrerons comment celles-ci fournissent la base d'une théorie critique de la société contemporaine. Finalement, nous confronterons cette dernière aux conclusions de la démarche honnethienne, afin de faire ressortir leurs forces et leurs limites respectives.

3.1 « Le pouvoir rend libre » : l'institutionnalisme de Michel Freitag et ses racines hégéliano-durkheimiennes

Comme on l'a vu en détail au premier chapitre, les réflexions de Hegel et Durkheim sur la régulation politique de la société partagent un même point de départ, c'est-à-dire une critique des conceptions libérales de l'État et de la société, qui échouent, selon eux, à répondre à la question des conditions sociales et institutionnelles rendant possible l'exercice de la liberté. Cette critique du libéralisme se distingue par son refus de toute conception dualiste du rapport entre objectivité sociale et subjectivité individuelle, articulant au contraire une conception dialectique en vertu de laquelle la critique des

abstractions libérales ne se fait jamais au détriment de la liberté individuelle. Bref, il s'agit pour Hegel et Durkheim de montrer que l'effectuation de la liberté suppose son objectivation dans une structure hiérarchisée de médiations institutionnelles, structure dont l'État représente à la fois le fondement et le point culminant. Comme on le montrera dans cette section, la sociologie dialectique renouvelle cette idée fondamentale, en y intégrant plusieurs acquis de la critique marxienne du capitalisme. En effet, Freitag montre que le propre de l'institutionnalisation politique (de la régulation politico-institutionnelle, dira-t-il) est de rendre possible l'existence de son autre, à commencer par la culture et la liberté individuelle, et ce, non pas *en dépit de*, mais bien *parce qu'elle* régule verticalement la société en s'établissant « au-dessus » des normes culturelles.

Or, l'exposition du renouvellement de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien dans la sociologie dialectique comporte deux difficultés. D'une part, à la différence d'Axel Honneth, qui entreprend explicitement de réactualiser la pensée politique hégélienne en la croisant avec la sociologie durkheimienne, l'influence de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien sur la sociologie dialectique se fait surtout sentir de manière implicite. Certes, à quelques occasions, Freitag reconnaît sa dette envers la philosophie hégélienne, admettant par exemple dans un entretien publié en 2006 qu'« il est certain que l'hégélianisme a été [son] inspiration déterminante » et que « les concepts fondamentaux de [sa] démarche sont hégéliens⁴⁸⁵ ». Ceci étant dit, c'est surtout de manière allusive qu'il se réfère à la pensée de Hegel, et assez rarement dans le cadre des portions de son œuvre qui font l'objet de notre mémoire. Quant à Durkheim, le portrait est légèrement différent : la plupart du temps, Freitag se montre critique de sa posture épistémologique, qu'il juge positiviste. Malgré tout, reconnaît s'inspirer d'une dimension fondamentale de son œuvre, c'est-à-dire l'idée selon laquelle

⁴⁸⁵ Freitag, Michel. « Questions à Michel Freitag, *Aspects sociologiques*, 13, no1 (2006), p.170

la société possède (...), en tant que dimension collective englobant toute la vie sociale, une valeur transcendante pour les individus qui en sont les membres, et cette valeur appartient également à l'ensemble des institutions qui encadrent normativement et expressivement toutes leurs pratiques en leur conférant un sens symbolique qui est a priori accepté ou reconnu par tous comme référence intelligible, même dans sa transgression et sa contestation éventuelles.⁴⁸⁶

Ainsi, s'il serait abusif de soutenir que Hegel et Durkheim sont absents de l'œuvre de Freitag, il faut néanmoins admettre que sur la question spécifique de la régulation politico-institutionnelle, l'influence de ces auteurs est surtout implicite. Pourtant, comme on le verra, les thèses de Michel Freitag s'inscrivent sans aucun doute en continuité avec l'approche institutionnaliste décrite au premier chapitre. En cela, la sociologie dialectique s'éloigne significativement de la théorie critique d'Axel Honneth, même si elle partage avec elle la critique des philosophies politiques individualistes et formalistes.

D'autre part, la conception freitagienne de l'État est développée dans le contexte plus général d'une exposition des différents *modes de reproduction formels de la société*, ce qui rend son appréhension théorique plus complexe. Dans la sociologie dialectique, le concept de mode de reproduction désigne, comme l'écrit Jean-François Filion, « le type de logique globale du maintien de soi d'une structure sociétale dans l'existence⁴⁸⁷ », c'est-à-dire les mécanismes sociaux par lesquels est maintenue l'unité *a priori* de la société et sa reproduction dans le temps. En effet, en vertu de sa conception *réaliste* et *dialectique* de la société, selon laquelle celle-ci ne peut être réduite à l'ensemble des rapports sociaux que les individus tissent entre eux, mais doit aussi être considérée comme « une instance *sui generis* ayant en propre la capacité de

⁴⁸⁶ Freitag, Michel. « La dissolution postmoderne de la référence transcendante. Perspectives théoriques », *Cahiers de recherche sociologique*, no33 (2000), p.190

⁴⁸⁷ Filion, Jean-François. *Sociologie dialectique : introduction à l'oeuvre de Michel Freitag*. Montréal : Nota Bene, 2006, p.166

structurer *a priori* ces rapports, tout en dépendant elle-même de l'accomplissement de ceux-ci pour le maintien de sa forme et l'orientation donnée à son développement⁴⁸⁸», Freitag considère que les pratiques particulières, les acteurs sociaux particuliers et le tout sociétal sont toujours interreliés, dans la mesure où

les pratiques sociales ont un caractère subjectivement significatif (significations cognitives, valeurs normatives et esthétiques, sens synthétique) pour les acteurs, et que leur accomplissement est assujéti à des « régulations » qui ont la forme d'un « système » plus ou étroitement intégré et qui possèdent pour les sujets sociaux une valeur de référence *a priori*.⁴⁸⁹

C'est de cette conception dialectique de la société que découlent les notions de « régulation sociétale des pratiques sociales » et de « reproduction de la société⁴⁹⁰ », et le concept de *mode de reproduction formel de la société* désigne justement la manière dont cette régulation et cette reproduction s'effectuent dans chaque type de société.

Ainsi, *de manière idéale typique*⁴⁹¹, Freitag distingue trois modes de reproduction, qui vont « caractériser formellement, et de manière fondamentale, différents types historiques de société⁴⁹² » : la reproduction culturelle-symbolique (sociétés dites primitives ou de culture), politico-institutionnelle (sociétés traditionnelles et modernes) et décisionnelle-opérationnelle (société contemporaine ou postmoderne). Il est essentiel de préciser qu'à l'exception des sociétés à reproduction culturelle-symbolique (et encore il ne s'agit, comme on verra, que d'un cas limite), les sociétés réelles sont

⁴⁸⁸ Freitag, Michel. *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*. Québec : Presses de l'université Laval, 2002, p.61

⁴⁸⁹ *Ibid.* p.62

⁴⁹⁰ *Ibid.* p.63

⁴⁹¹ Dans la sociologie dialectique, le concept de mode de reproduction sociétal est de nature idéale typique, mais Freitag insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de distinguer sa méthode de celle de Weber. En effet, le type idéal dont il s'agit ici n'est en rien une construction purement méthodologique ou stratégique (voire arbitraire) du sociologue. Il renvoie plutôt à la logique objective, réelle et concrète (de nature symbolique) qui travaille l'ensemble des rapports sociaux dans une société donnée. Pour une présentation synthétique des différences entre la démarche freitagienne et weberienne, voir : *Ibid.* p.65 à 69.

⁴⁹² *Ibid.* p.63

comprises par la sociologie dialectique comme une structure hiérarchique de différents modes de reproduction, et l'association d'un type historique de société à un certain mode de reproduction sert à mettre en lumière la forme de reproduction sociétale qui y est dominante, et à laquelle les autres sont subordonnées. Par exemple, comme on le verra, les sociétés modernes ne se caractérisent pas par l'élimination de la régulation culturelle-symbolique, mais par sa subordination à l'institution politique.

3.1.1 Les sociétés à reproduction culturelle-symbolique : le consensus sans la liberté

Comme chez Durkheim, la théorisation freitagienne de l'État s'appuie sur une distinction forte entre les sociétés de culture (dites primitives) et les sociétés politiques, c'est-à-dire entre les sociétés disposant ou non d'une institution politique explicite et centralisée. La société à reproduction culturelle-symbolique, écrit Freitag dans *La genèse du politique*, se distingue par le fait qu'il s'agit d'une formation sociale

qui ne comporte aucun procès d'institutionnalisation réflexive minimalement explicite, et qui ne comporte donc ni « domination », ni « pouvoir », ni « institutions » - du moment du moins que l'on définit la spécificité de ces "instances" et de ces rapports à partir de l'existence d'un détour réflexif systématique, à caractère alors "politique", dans leur mode de "production".⁴⁹³

Dans ce type de société, ce sont les médiations symboliques, de nature expressive-normative, c'est-à-dire essentiellement les normes culturelles et langagières (les deux étant profondément imbriqués l'un dans l'autre, voire isomorphes) qui assurent la régulation de la pratique : en l'absence d'une institution politique prenant explicitement en charge la reproduction sociétale, c'est « le langage naturel [qui] assume (...) une

⁴⁹³ Freitag, Michel. *Formes de la société, volume 1, Genèse du politique*. Montréal : Liber, 2016, p.27

fonction de régulation significative *reproductive* de la structure sociale⁴⁹⁴». Autrement dit, le très faible niveau d'objectivation du système de régulation fait en sorte que celle-ci repose sur la pratique sociale de base. Dans *Dialectique et société*, Freitag décrit l'interdépendance entre la totalité sociétale et l'action empirique qui caractérise les sociétés apolitiques :

[l']intégration diachronique des pratiques significatives particulières coïncide toujours déjà avec leur inscription synchronique dans la structure générale des rapports sociaux, puisque c'est précisément cette dernière (la société) qui se trouve reproduite sous la forme des relations significatives qui rapportent les uns aux autres des accomplissements particuliers. (...) Dès lors, on peut admettre que la structure d'ensemble des opérations symboliques est en principe isomorphe à la structure de l'activité pratico-concrète, telle qu'elle se déroule effectivement comme mode de reproduction d'une structure donnée des rapports sociaux⁴⁹⁵.

Comme l'écrit plus simplement Fillion, le mode de reproduction culturel-symbolique permet à ces sociétés de se reproduire si et seulement si « l'idéologie, partagée par tous les membres, colle à la parole et à l'action qui conviennent à telle ou telle situation de la vie sociale⁴⁹⁶». La conséquence principale de cette forte interdépendance entre « la totalité a priori et transcendantale des rapports sociaux, et l'action empirique⁴⁹⁷ » est le conformisme important de ces sociétés : tout écart à l'égard de la norme y apparaît comme mettant en péril l'ensemble de la structure symbolique. Autrement dit, parce qu'aucune institution ne vient surplomber l'action empirique, ces sociétés se caractérisent par une rigidité normative importante : la médiation culturelle-symbolique y dicte la pratique individuelle tout en l'intégrant à l'ordre social global. Plus encore, parce que dans une telle société chacun participe *immédiatement* par ses actions à la reproduction sociétale, la notion même d'identité subjective y est problématique :

⁴⁹⁴ Freitag, Michel. *Dialectique et société*, volume 3, *Culture, pouvoir et contrôle : les modes de reproduction formels de la société*. 2e éd. Montréal: Liber, 2011, p.112

⁴⁹⁵ Freitag, *Dialectique et société* vol.3, *op cit*, p.117

⁴⁹⁶ Fillion, *Sociologie dialectique*, *op cit*, p.176

⁴⁹⁷ *Ibid*, p.177

Dans une telle structure, écrit Freitag, l'identité individuelle ne se différencie pas (...) catégoriquement de l'identité collective, puisque chacun participe en quelque sorte immédiatement du tout par l'intégration directe de ses actions, rôles et statuts concrets dans le tout. Il n'existe alors, phénoménologiquement, ni « individu », ni « personne », puisque les moments d'identité subjective ne sont accomplis expressivement et reconnus réflexivement que dans le cours toujours particulier et circonstancié de la vie sociale concrète et qu'ils y restent essentiellement dispersés, en l'absence d'une structure stable et permanente de reconnaissance, elle-même objectivée politiquement et juridiquement, dans laquelle pourrait s'accomplir a priori leur abstraction et leur synthèse.⁴⁹⁸

On le voit bien, la sociologie dialectique est ici au plus près des thèses des *Leçons de sociologie* au sujet des sociétés apolitiques : parce qu'elles sont dépourvues d'une institution politique centralisée assurant l'unité sociétale, ces sociétés laissent très peu de place à l'autonomie individuelle.

Cela ne veut pas dire qu'elles soient dépourvues de conflits. Au contraire, en vertu de sa structure dialectique, le symbolique (comme le langage qui en constitue la matrice première) ne se reproduit qu'à travers sa reprise par l'action de sujets individuels. Cela ouvre, dans toute société, la possibilité d'un écart de l'action par rapport à la norme : « la possibilité du conflit, écrit Freitag, est donc toujours ontologiquement comprise dans la nature même de la société⁴⁹⁹ ». Ainsi, même dans les sociétés à reproduction culturelle-symbolique, l'harmonie entre la structure symbolique et la pratique empirique est toujours précaire, imparfaite, et il n'est pas rare que des conflits surgissent, voir des changements importants aient lieu⁵⁰⁰. Or, dans ces sociétés, des mécanismes protopolitiques (ou proto-institutionnels) comme la prestation orale du mythe, en rappelant le caractère immuable de la structure normative, assurent que le changement ne soit jamais enregistré comme autre chose qu'une « nouvelle » fidélité

⁴⁹⁸ Freitag, *L'oubli de la société*, op cit, p.191-192

⁴⁹⁹ Freitag, *Dialectique et société* vol.3, op cit, p.241

⁵⁰⁰ *Ibid.* p.148-149

à l'égard de l'origine, prévenant ainsi l'irruption du non-sens et assurant le maintien de l'unité de la société⁵⁰¹. De plus, comme l'écrit Fillion, suite la performance d'un mécanisme de résorption du conflit, le sort réservé à ceux qui refusent le consensus nouvellement établi « consiste à être bannis de la communauté (ce qui signifie dans le meilleur des cas à l'esclavage d'une autre) ou à être simplement supprimés physiquement⁵⁰² ». Ainsi, si elles connaissent le conflit, voire le changement, les sociétés apolitiques restent intolérantes à l'égard de la dissidence. Bref, ce sont des sociétés « autoconservatrices », « cumulativement stables » et « autocorrectrices⁵⁰³ », résume Freitag : elles sont sans historicité⁵⁰⁴.

À ce stade, on peut déjà faire remarquer la forte parenté entre les démarches freitagiennes et durkheimiennes en ce qui a trait à la compréhension du lien entre liberté individuelle et régulation politique des sociétés : pour comprendre ce lien, les deux sociologues observent la manière dont les sociétés humaines dépourvues d'une telle régulation se sont structurées historiquement⁵⁰⁵. Contre les abstractions du libéralisme, un tel exercice permet en effet de montrer que l'émergence d'une instance centralisée de régulation politique de la société a en fait été synonyme, pour les individus, d'un gain significatif d'autonomie. En ce sens, on peut dire que ce qui différencie cette approche de celle de Honneth est son caractère proprement *sociologique*. On a d'ailleurs vu, au second chapitre de ce mémoire, qu'en vertu de son approche de philosophie sociale, ce dernier ignorait ces développements importants de la sociologie durkheimienne, malgré qu'il fasse à plusieurs reprises référence à l'ouvrage dans lequel ceux-ci apparaissent, c'est-à-dire les *Leçons de sociologie*.

⁵⁰¹ *Ibid.* p.163

⁵⁰² Fillion, *Sociologie dialectique, op cit*, p.195

⁵⁰³ Freitag, *Formes de la société vol.1, op cit*, p.43

⁵⁰⁴ Comme le précise souvent Freitag, si cette description des sociétés à reproduction culturelle-symbolique renvoie bel et bien à un type limite, il ne s'agit pas pour autant d'une *pure* construction intellectuelle. Il fournit en effet dans *Dialectique et société* de nombreux exemples tirés de l'ethnologie.

⁵⁰⁵ Voir la section 1.2.1 du présent mémoire.

Bref, en vertu de leur analyse sociologique des sociétés apolitiques (ou à régulation culturelle-symbolique), Durkheim et Freitag concluent que celles-ci sont certes « sans État », mais que c'est précisément pour cette raison qu'elles sont également *sans liberté*. Autrement dit, elles sont bel et bien dépourvues de rapports de domination politique, certaines d'entre elles (pas toutes) permettent même à tous leurs membres de participer aux prises de décision, mais cela fait d'elles des sociétés conformistes, voire totalitaires. Tout cela changera avec l'émergence d'une médiation politico-institutionnelle, c'est-à-dire du *pouvoir*⁵⁰⁶.

3.1.2 Le paradigme de l'institutionnalisation

Comme on l'a mentionné, pour Freitag, il serait erroné de concevoir les sociétés dites primitives comme dépourvues de conflictualité. Elles subissent en effet bel et bien des changements, des bouleversements mêmes, mais grâce à des mécanismes proto-institutionnels de régulation comme la récitation du mythe, ceux-ci sont normalement « réintégrés dans le système symbolique normatif-symbolique qui assure l'intégration du corps social⁵⁰⁷ ». Certaines sociétés apolitiques, écrit Freitag en se référant à des travaux ethnologiques, peuvent même être fortement conflictuelles sans que cela ne menace leur unité, dans la mesure où ces conflits restent pour ainsi dire à l'intérieur de la culture commune : dans ces sociétés, écrit Freitag, les conflits,

aussi récurrents soient-ils, n'ont pas un caractère cumulatif, ils tendent au contraire, à travers une mobilité incessante, vers une situation d'équilibre;

⁵⁰⁶ Freitag reconnaît bien sûr, comme Durkheim d'ailleurs, l'existence de sociétés de transition, dans lesquelles apparaissent déjà des structures d'autorité plus ou moins fluides. La frontière entre les sociétés apolitiques (à reproduction culturelle-symbolique) et sociétés politiques n'est donc jamais tracée de manière stricte. Les limites inhérentes à ce mémoire nous interdisent cependant d'en rendre compte en détail. Voir (entre autres) : Freitag, *Formes de la société*, *op cit*, p.40-60

⁵⁰⁷ Freitag, *Dialectique et société vol.3*, *op cit*, p.240

et c'est bien pourquoi la société (...) parvient à assurer sa reproduction sans avoir à établir une structure formelle d'autorité à caractère politique.⁵⁰⁸

Ainsi, peu importe leur fréquence et leur intensité, c'est seulement lorsque les conflits viennent remettre en question la structure même de la régulation symbolique-normative qu'ils deviennent des *contradictions* susceptibles de provoquer le passage à un autre mode de reproduction. Lorsque de telles contradictions émergent, ce ne sont plus des actions particulières, mais bien des normes qui s'opposent de manière antinomique :

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 aux enjeux sociaux concrets, qu'elles se soient insinuées dans la profondeur des conditions de reproduction de la société.⁵⁰⁹

Rendre exhaustivement compte du concept freitagien de contradiction nous éloignerait trop de notre propos principal, mais mentionnons tout de même qu'à ses yeux, la révolution néolithique, c'est-à-dire le passage de sociétés de chasseurs-cueilleurs à des sociétés d'agriculture et d'élevage, constitue l'idéal-type de cette notion. En effet, en dissociant pour la première fois « l'appropriation des produits » et « la prise en charge sociale des conditions de production⁵¹⁰ », le développement de l'agriculture provoque l'émergence d'une antinomie au sein même de la structure normative des sociétés apolitiques : parce qu'elle dissocie la question de la possession de la terre de celle des conditions d'accès aux produits du travail, l'agriculture nécessite la mise en place d'un système formel de droits et d'obligations garanti et sanctionné socialement, bref un système de régulation *vertical* constitué de manière distincte, qui s'oppose dans sa nature même aux normes coutumières immanentes qui régissent la répartition des fruits de la cueillette et de la chasse dans les sociétés paléolithiques⁵¹¹.

⁵⁰⁸ *Ibid.* p.245

⁵⁰⁹ *Ibid.* p.247

⁵¹⁰ *Ibid.* p.257

⁵¹¹ *Ibid.* p.261

Selon Freitag, c'est pour surmonter ce type de contradictions fondamentales, qui viennent interrompre le procès unifié et continu de reproduction sociétale, donc pour éviter l'éclatement de la société, que la régulation politico-institutionnelle se constitue. Encore une fois, le parallèle entre la sociologie dialectique et les thèses de Durkheim est manifeste : dans les deux cas, on peut dire que la naissance de l'institution politique (du *pouvoir*, pour parler comme Freitag) est intimement liée au développement de la division du travail.

L'émergence de la régulation politico-institutionnelle, découle donc de la nécessité de sortir d'une situation dangereuse pour l'unité de la société : comme on l'a montré à l'aide de l'exemple idéaltypique de la révolution néolithique, c'est pour éviter la désintégration que les sociétés s'institutionnalisent. C'est en ce sens que Freitag affirme qu'empiriquement et ontologiquement, c'est toujours un *rapport de force* antéjuridique qui constitue le point de départ du procès politique d'institutionnalisation, dans la mesure où il est provoqué par « la contradiction engendrée par l'autonomisation de la pratique humaine face à la normativité culturelle⁵¹²».

Or, le propre du procès d'institutionnalisation politique n'est pas de *résoudre* cette contradiction, mais bien de permettre la reproduction et l'unité de la société *malgré elle* : il représente, écrit Freitag, « un *détour* par lequel l'unité du procès de la reproduction structurelle se trouve reconstituée par-delà la rupture que la contradiction introduit dans la chaîne directe de la reproduction symbolique⁵¹³». En effet, comme on l'a vu dans le cas de la révolution néolithique, l'émergence d'une régulation politico-institutionnelle ne fait pas disparaître les médiations culturelles-symboliques. Celles-ci sont plutôt subordonnées à celle-là. C'est en ce sens que Freitag parle de

⁵¹² Fillion, *Sociologie dialectique, op cit*, p.212

⁵¹³ Freitag, *Dialectique et société* vol.3, *op cit*, p.300

l'institutionnalisation comme d'un *détour politique* permettant de maintenir l'unité de la société malgré l'existence de la contradiction : « ce détour par lequel la contradiction va se trouver incorporée dans la structure tout en étant surmontée ou dépassée consiste dans l'*institutionnalisation politique* des conditions de régulation des pratiques sociales et de la reproduction de la société⁵¹⁴ ». Pour le dire simplement, la régulation politico-institutionnelle affranchit les normes culturelles-symboliques de la responsabilité d'assurer l'unité et la reproduction de la société, garantissant du même coup leur existence malgré la présence de la contradiction.

Ce détour politique est, bien sûr, constitué par des pratiques sociales. C'est ainsi qu'émerge, écrit Freitag, « une dualisation réelle, objective, des modalités concrètes de ces pratiques⁵¹⁵ ». Autrement dit, l'activité sociale de base (régulée culturellement) continue bien sûr de se déployer, mais elle

devient elle-même l'objet d'une pratique de deuxième degré (nous l'appellerons la praxis politico-institutionnelle) qui lui impose d'en haut, de l'extérieur, de se conformer désormais à des règles qui sont établies de manière formelle au-dessus d'elle.⁵¹⁶

Se dissocie ainsi la pratique *infrastructurelle* qui « est et reste celle qui se trouve directement engagée dans le monde ainsi que dans l'interaction réciproque avec autrui, celle dans laquelle s'accomplit le vivre dans le monde et le vivre ensemble⁵¹⁷ » et la pratique *superstructurelle*, qui « est spécifique dans la mesure où elle prend formellement pour objet la régulation des activités en question, et donc leur procès de reproduction en tant qu'il coïncide avec la reproduction d'une structure sociétale⁵¹⁸ ».

⁵¹⁴ *Ibid.* p.281

⁵¹⁵ *Ibid.* p.282

⁵¹⁶ *Ibid.* p.282

⁵¹⁷ *Ibid.* p.284

⁵¹⁸ *Ibid.* p.284

Plus précisément, la sociologie dialectique distingue trois moments logiques à ce procès d'institutionnalisation. Premièrement, bien que Freitag reconnaisse que la régulation politico-institutionnelle s'enracine toujours dans un rapport de force provoqué par une contradiction sociale fondamentale, celui-ci ne représente en fait qu'un moment *antéjuridique*. Il serait donc erroné de réduire l'institution politique à ce moment de violence originelle, soutient Freitag : ce qui caractérise le pouvoir est justement sa capacité à convertir, par la médiation de son système institutionnel, cette violence originelle en un « rapport de domination institutionnalisé⁵¹⁹ », sanctionné par un appareil juridico-répressif, dont l'action devient par le fait même *conditionnelle*⁵²⁰.

Deuxièmement, l'institutionnalisation se caractérise par la production d'un corps de règles objectives et générales, qui se distancie et se superpose aux normes culturelles-symboliques pour s'affirmer comme nouvelle forme de régulation sociale : le droit. C'est la dimension *réflexive* de l'institutionnalisation politique : elle produit l'unification et l'explicitation de « règles expresses et assujetties à des sanctions conditionnelles⁵²¹ ». De surcroît, en se détachant ainsi de la culture, en s'élevant au-dessus des pratiques quotidiennes par leur caractère abstrait et général, les normes juridiques, qui ont une valeur pour l'ensemble de la société, font naître un nouveau mode d'appartenance et d'intégration à la société que désigne la notion de sujet de droit et qui renvoie au fait de « posséder des droits susceptibles d'être reconnus par le pouvoir juridictionnel unifié et d'obtenir l'appui de la puissance publique en cas de violation ou de contestation⁵²² ». En vertu de ce processus, écrit Freitag :

L'ordre de la société (son unité, son identité) devient une finalité en lui-même, extérieur à la normativité immanente aux pratiques sociales particulières, qui lui sont désormais subordonnées. Et dans cette extériorité qu'il acquiert vis-à-vis des pratiques, l'ordre social ou sociétal devient à

⁵¹⁹ Filion, *Sociologie dialectique*, op cit, p.217

⁵²⁰ Freitag, *Dialectique et société vol.3*, op cit, p.299

⁵²¹ *Ibid.* p.234

⁵²² Freitag, *Formes de la société vol.1*, op cit, p.114

son tour l'objet d'une pratique spécifique, celle du *pouvoir* qui le définit, l'impose et le sanctionne.⁵²³

Or, cette régulation de la société par le droit n'est jamais purement fonctionnelle ou mécanique. Elle est toujours porteuse de sens pour les individus, elle donne un sens à leur pratique, rappelle Freitag. C'est le troisième moment du procès d'institutionnalisation : le pouvoir comporte toujours une référence, à caractère transcendantal, à une *idéologie de légitimation*.

Le pouvoir qui refait l'unité sociétale en établissant, par la médiation institutionnelle, un rapport de domination, et en consolidant ainsi une position de force dans une structure d'intérêts conflictuels, ne se présente jamais à nu comme pure capacité fonctionnellement arbitraire d'institutionnalisation et de répression. Pouvoir et institutions sont au contraire toujours présentés et représentés comme les expressions d'un ordre ontologique préexistant à leur intervention et jouissant en même temps d'un caractère subjectif.⁵²⁴

Le propre de la médiation politico-institutionnelle est donc de déplacer le lieu de sa propre référence en dehors de la société⁵²⁵. Cette référence transcendantale peut d'ailleurs prendre plusieurs visages (religieux ou rationnel), mais elle prend toujours la forme d'une hiérarchisation entre deux ordres ontologiques, les institutions servant de médiation entre ceux-ci. Contre l'interprétation marxiste orthodoxe, selon laquelle l'idéologie ne constitue que le reflet justificateur de la domination, la sociologie dialectique refuse de la réduire à « une quelconque machination ou délusion des détenteurs du pouvoir⁵²⁶ ». Bien sûr, cela n'exclut pas que l'idéologie de légitimation puisse être manipulée ou instrumentalisée, mais une telle possibilité de détournement

⁵²³ Freitag, *Dialectique et société* vol.3, *op cit*, p.234

⁵²⁴ *Ibid.* p.304

⁵²⁵ L'exposition des trois moments du procès d'institutionnalisation met en lumière la spécificité de la conception dite *dialectique* du pouvoir que déploie la sociologie de Freitag. En effet, dans la mesure où elle implique toujours une référence idéologique de nature transcendantale, la notion de *pouvoir* doit être distinguée de celle de *contrôle*, qui renvoie à la capacité purement *empirique* d'orienter immédiatement la pratique, et en vertu de laquelle la finalité de l'action n'est envisagée que de manière pragmatique. Nous y reviendrons.

⁵²⁶ *Ibid.* p.305-306

implique encore l'existence et l'effectivité d'une telle idéologie. Plus encore, celle-ci est à double tranchant : elle oblige la praxis institutionnelle à y être fidèle afin de rester légitime aux yeux des individus. En effet, « lorsqu'elle tombe dans l'illégitimité, une classe dominante s'expose à une remise en question du rapport de domination, qui a été institué dans le système juridique et la gestion du monopole de la violence conditionnelle⁵²⁷ ». Une telle remise en question peut toujours faire remonter à la surface le rapport de force institutionnalisé sous la forme de conflits sociaux violents, ce qui ouvre la possibilité d'un renversement légitime d'un groupe dominant ne respectant pas les critères idéologiques de légitimité. Finalement, parce qu'elle implique toujours une distance par rapport aux normes culturelles, l'idéologie de légitimation n'est jamais statique, restant toujours soumise au débat. En ce sens, soutient Freitag, bien qu'elle court le risque de dériver vers le dogmatisme, l'idéologie

n'en possède pas moins une origine critique, en tant qu'elle renvoie à une activité de systématisation discursive, et c'est pourquoi elle comporte aussi toujours, en sa forme même, une ouverture sur l'espace d'un débat dialectique interne portant sur sa cohérence et sa validité, ce qui n'est pas le cas s'agissant des évidences immédiates de la pratique et de la conscience culturelle.⁵²⁸

En continuité avec l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien, Freitag refuse donc d'opposer objectivité institutionnelle et subjectivité individuelle. En effet, pour la sociologie dialectique, le maintien de l'ordre politico-institutionnel dépend toujours de l'adhésion générale des individus à cette idéologie de légitimation, dans la mesure où elle donne aussi un sens à leur pratique individuelle : elle constitue, écrit Fillion, « un phare transcendant ou transcendantal qui oriente l'acteur dans son interprétation de la praxis politico-institutionnelle menée par lui-même ou par autrui⁵²⁹ ». La filiation avec l'argumentation des *Principes* est ici flagrante : avec la notion d'idéologie de légitimation, Freitag renouvelle l'idée hégélienne de « constitution réciproque du

⁵²⁷ Fillion, *Sociologie dialectique*, op cit, p.223

⁵²⁸ Freitag, *Dialectique et société* vol.3, op cit, p.309

⁵²⁹ Fillion, *Sociologie dialectique*, op cit, p.223

monde éthique et des sujets⁵³⁰», s'opposant à toute théorie qui représenterait l'ordre politico-institutionnel comme fondamentalement étranger à l'identité individuelle⁵³¹. Il rend ainsi justice à la dimension subjective de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien.

On voit mieux maintenant comment l'émergence de la médiation politico-institutionnelle, en hiérarchisant formellement les niveaux d'action, entraîne des conséquences importantes en termes d'autonomie pour les individus. En effet, cette dualisation hiérarchique « libère les activités particulières de leur dépendance immédiate et exclusive à l'égard d'un système culturel-normatif commun et crée ainsi l'espace unifié dans lequel la catégorie "d'intérêts subjectifs" peut se constituer et se consolider⁵³²». Autrement dit, en prenant en charge la reproduction sociale, les médiations politico-institutionnelles allègent le poids des normes culturelles sur les individus : « l'avènement d'un degré de normes politico-institutionnelles relativise l'emprise des normes culturelles-symboliques, qui exerçaient un monopole de l'orientation de la pratique dans le "communisme primitif" ou dans la "communauté familiale"⁵³³». Ainsi, pour la sociologie dialectique, c'est avec l'apparition de la contradiction, puis à travers son maintien grâce à la constitution de la médiation politico-institutionnelle, que démarre le processus historique de différenciation de l'individu vis-à-vis de la société. De plus, de par sa disjonction hiérarchique d'avec la culture, l'idéologie de légitimation rend possible un certain niveau de dissidence critique et d'hétérogénéité culturelle au sein de la société. En effet, comme l'écrit Filion, en vertu de la synthèse idéologique propre à la régulation politico-institutionnelle, « les dominants et les dominés se reconnaissent comme les participants, malgré leurs *différences*, d'une même totalité à caractère apriorique et

⁵³⁰ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op cit, p.368

⁵³¹ Kervégan, « Présentation », op cit, p.84

⁵³² Freitag, *Dialectique et société vol.3*, op cit, p.283

⁵³³ Filion, *Sociologie dialectique*, op cit p.178

transcendental⁵³⁴». C'est ce que veut dire Freitag lorsqu'il affirme, dans *Dialectique et société* que

l'institutionnalisation implique la reconnaissance de l'autonomie relative des dominés par les dominants dans le champ d'un mode d'identification commun et, en même temps, une explicitation ou une objectivation sociale formelle des conditions d'exercice de la contrainte qui soustrait l'action à son champ d'orientations significatives-normatives purement immanent.⁵³⁵

La proximité entre ces développements de la sociologie dialectique et les thèses de Hegel et de Durkheim présentées au premier chapitre est ici manifeste. En effet, les points de convergence sont nombreux : pour Freitag comme pour Hegel et Durkheim, l'essence de l'institution politique, qui comporte une dimension irréductiblement verticale en ce qu'elle s'établit au-dessus des normes culturelles, *est de rendre possible l'existence de son autre*, à commencer par la liberté individuelle. En effet, soutient Freitag dans un vocabulaire qui diffère de celui de Hegel et de Durkheim, mais qui s'inscrit implicitement dans la continuité de leur institutionnalisme,

l'extériorisation du moment politique confère à l'individu une intériorité en tant que personne. Celui-ci reconnaît la société hors de soi, et se reconnaît en elle, au lieu d'être immédiatement habité par elle, et fondu en elle. Ainsi, c'est également la constitution de la société comme société politique qui dégage l'espace d'une intériorité éthico-psychologique proprement humaine.⁵³⁶

On a donc tort, comme le font les théories individualistes d'inspirations libérales, d'opposer frontalement respect de l'individu et pouvoir politique en percevant ce dernier soit comme un mal nécessaire soit comme une menace aux droits individuels. Ce qu'une compréhension proprement *sociologique* de la régulation politique des sociétés permet au contraire de mettre en lumière, c'est que celle-ci constitue plutôt une condition de réalisation de la liberté individuelle. Bref, c'est ni plus ni moins que la

⁵³⁴ *Ibid.* p.224 -225

⁵³⁵ Freitag, *Dialectique et société vol.3, op cit*, p.230

⁵³⁶ *Ibid.* p.237

théorie hégéliano-durkheimienne de la *production institutionnelle de la liberté* qui est ici réactualisée par Freitag.

3.1.3 État et différenciation sociale

Si on a jusqu'à maintenant évité d'utiliser le concept d'État, lui préférant la notion, plus générale, d'institutionnalisation, c'est parce que la sociologie dialectique distingue deux types de régulation politico-institutionnelle, qui renvoient à deux types historiques de sociétés. Freitag pose en effet une distinction entre la régulation politico-institutionnelle de premier et de second degré, désignant respectivement les sociétés traditionnelles (dont la royauté constitue le « type pur⁵³⁷ ») et les sociétés modernes. On touche ici à l'une des particularités de la sociologie dialectique : dans la mesure les sociétés traditionnelles et modernes sont régulées par « un mode de reproduction comportant (...) au niveau de l'intégration sociale l'intervention explicite et systématique d'une instance et de procédures politiques autonomisées⁵³⁸ », c'est-à-dire qu'elles disposent d'une institutionnalisation formelle des régulations sociales, Freitag les réunit sous un même mode général de reproduction, ce qui permet de les opposer à la fois aux sociétés à reproduction culturelle-symbolique et aux sociétés contemporaines. Il n'est pas inutile, ici, de souligner que l'auteur de *Dialectique et société* s'inscrit à nouveau dans le sillage de Hegel et Durkheim qui, comme on l'a vu au premier chapitre, considèrent eux aussi que la rupture sociologique la plus fondamentale est à situer dans le passage des sociétés apolitiques aux sociétés politiques, plutôt qu'entre les régimes monarchiques et démocratiques qui, en fin de compte, s'inscrivent tous deux dans le second type sociologique. Rappelons la citation éloquent de Durkheim à cet égard :

⁵³⁷ Freitag, *Formes de la société*, vol.1, *op cit*, p.23

⁵³⁸ *Ibid.* p.23

en dehors des peuplades les plus inférieures, il n'est pas de société où le gouvernement soit immédiatement exercé par tout le monde; il est toujours entre les mains d'une minorité, désignée ici par la naissance, et là par l'élection, qui est, selon le cas, plus ou moins étendue, mais qui ne comprend jamais qu'un cercle restreint d'individus. *Il n'y a à cet égard que des nuances entre les différences formes politiques.*⁵³⁹

Selon Freitag, ce qui distingue réellement les sociétés traditionnelles et modernes est notamment la nature de la référence transcendantale qui fonde le pouvoir. Dans les sociétés traditionnelles, le politique prend en effet encore une forme communautaire et religieuse : l'institution politique reste *traditionnelle* dans sa justification idéologique, comme en témoigne le fait que le monarque y est généralement considéré comme le dépositaire et le gardien de l'ordre social plutôt que comme son créateur. Son autorité, écrit Freitag, s'exerce « sous la forme de la *juridiction* et non sous celle de la *législation*⁵⁴⁰ ». Autrement dit, si elle domine bel et bien sur un mode juridico-légal, la monarchie le fait en restant enracinée dans des formes idéologiques relevant de la tradition. Ainsi, selon la sociologie dialectique, on aurait donc tort d'affirmer que le droit est une création de l'État moderne. Dans les faits, écrit Freitag, ce dernier

se contentera d'en unifier systématiquement et expressément le contenu en produisant explicitement le droit de manière déductive, à partir de principes a priori qui seront eux-mêmes dégagés, en une sorte de pétition de principe qui va caractériser la modernité, de la notion de la « personne juridique » considérée alors de manière formelle, abstraite et générale, c'est-à-dire « abstraction faite » de tous les droits particuliers qui adhéraient encore immédiatement à elle dans l'ordre juridique traditionnel.⁵⁴¹

De fait, la différence fondamentale entre sociétés traditionnelles et modernes est que, dans les secondes, l'institutionnalisation devient *réflexive* : la capacité d'institutionnalisation est reconnue comme telle et devient elle-même « soumise dans sa constitution et son exercice à des règles institutionnelles de niveau supérieur⁵⁴² ». La

⁵³⁹ Durkheim, *Leçons de sociologie*, op cit, p.118. Nous soulignons.

⁵⁴⁰ Freitag, *Formes de la société vol.1*, op cit, p.91

⁵⁴¹ *Ibid.* p116

⁵⁴² Freitag, *Dialectique et société vol.3*, op cit, p.384

grande nouveauté de la modernité est ainsi la reconnaissance par la société de sa capacité législative de production autonome du droit. C'est ce que Freitag nomme « l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation », dont il fournit la définition suivante : « institutionnaliser la capacité d'institutionnalisation signifie que l'exercice de la domination est subordonné à des règles générales qui en définissent par avance les formes légitimes et le rendent par conséquent prévisible⁵⁴³ ». Bref, c'est à travers l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation que l'institution politique apparaît pleinement, dans sa dimension d'historicité, comme « objectivation de la structure sociétale effectuée par les luttes qui ont leur enjeu dans son changement » et comme « véritable moment de constitution d'une réflexivité de la pratique au niveau sociétal⁵⁴⁴ ». Cette prise de conscience constitue une rupture majeure, qui fonde l'État moderne.

Ces règles institutionnelles de second degré, qui caractérisent la formation de l'État moderne, sont ainsi plus générales et abstraites que celles qui justifiaient la royauté traditionnelle, le fondement de la légitimité renvoyant dorénavant à des idéaux comme la raison, l'égalité, la liberté, etc. C'est d'ailleurs ce qui fait en sorte que la nouvelle praxis institutionnelle dépend plus que jamais de l'adhésion subjective des individus, « qui intériorisent la transcendantalité qu'elles sont censées retrouver en acte dans une telle société⁵⁴⁵ ». Sont ainsi rendus possibles de réels affrontements politiques, soit à l'intérieur des canaux institutionnels, par des luttes d'intérêts pour le pouvoir, soit à l'extérieur de ceux-ci pour la réorganisation de la médiation politico-institutionnelle elle-même. Fidèle à l'héritage de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien, la sociologie dialectique reconnaît donc non seulement que la constitution de l'État ouvre un nouvel espace d'autonomie individuelle, mais qu'en retour, celui-ci dépend de l'adhésion subjective des sujets de droit ainsi constitués. Nous y reviendrons.

⁵⁴³ *Ibid.* p.385

⁵⁴⁴ *Ibid.* p.233

⁵⁴⁵ Filion, *Sociologie dialectique, op cit*, p.247

Or, soutient Freitag au sujet des référents idéologiques de l'État moderne, « cette abstraction, cette généralité, cet universalisme ne seront pas seulement des propriétés formelles internes du système institutionnel : elles vont caractériser (...) le rapport réel entre ce système et l'activité pratique infrastructurelle⁵⁴⁶ ». En effet, à ce phénomène correspond une différenciation formelle à l'intérieur même des règles institutionnelles, par le biais de la création de régulations institutionnelles spécifiques. En vertu de cette nouvelle articulation, écrit-il, les pratiques de base acquièrent une nouvelle signification :

elles correspondent désormais au concept de société civile dans la mesure où elles sont régies institutionnellement et non plus selon une structure intériorisée d'orientations significatives normatives. La société civile est donc d'emblée comprise ici dans son rapport constitutif à la superstructure politique (où à l'État si l'on entend ce terme en un sens très général), et elle s'oppose donc au champ des pratiques qui restent régies culturellement, de manière autonome.⁵⁴⁷

Autrement dit, la société civile correspond à une forme d'interface ou d'articulation entre la praxis politico-institutionnelle et la pratique de base à proprement parler (dorénavant rabattue dans le domaine de la « vie privée »). La proximité avec les thèses de Hegel dans les *Principes de la philosophie du droit* est ici manifeste. Selon Freitag, en s'érigeant comme instance de régulation sociétale ultime, mais générale et abstraite, l'État moderne s'autolimité et institue des sphères sociales distinctes de lui, soit la famille et la société civile : la praxis politique moderne « ainsi médiatisée dans l'État opère la différenciation interne de la pratique dans la société civile et la famille⁵⁴⁸ », résume Fillion. Ainsi, c'est parce que les règles qui président à la régulation de la société deviennent plus abstraites et générales, autrement dit parce que se crée un écart entre « l'univers objectif des pratiques de base et des valeurs normatives-expressives

⁵⁴⁶ Freitag, *Dialectique et société* vol.3, *op cit*, p.386

⁵⁴⁷ *Ibid.* p.324

⁵⁴⁸ Fillion, *Sociologie dialectique*, *op cit*, p.232

concrètes qui lui sont immanente⁵⁴⁹s» et la référence idéologique de légitimation, que se différencient formellement l'État et la société civile : « cette abstraction et cet éloignement progressif de la référence transcendantale de légitimation correspond donc à l'élévation du pouvoir au-dessus de la société civile, ou encore à la séparation hiérarchique formelle de ces deux sphères⁵⁵⁰», écrit Freitag. S'en suit un second mouvement de différenciation, affectant cette fois la société civile elle-même : la systématisation politico-institutionnelle de la régulation sociétale rend possible le développement de sous-systèmes sociaux, relativement autonomes (art, science, technique, etc.), disposant de leurs institutions sociales spécifiques (académies, universités, écoles, etc.). L'institutionnalisation, écrit en effet Freitag, est

à l'origine de l'articulation de pratiques ainsi catégorisées d'une manière abstraite, en sous-systèmes réels jouissant d'un certain degré d'autonomie, et d'une certaine consistance systématique propre, et intervenant dès lors en tant que tels dans la structure sociétale et sa reproduction. Par définition, il n'y a de sous-systèmes réels que dans la mesure où ils dépendent de sous-systèmes de régulation propre, c'est-à-dire dans la mesure où le système de régulation sociétal s'est lui-même subdivisé en sous-systèmes objectifs. Or cela ne peut être réalisé clairement que par l'institutionnalisation en tant qu'elle représente par définition le seul moment de systématisation des régulations sociales.⁵⁵¹

Ainsi, pour la sociologie dialectique, c'est l'institution politique qui est « l'opérateur de la différenciation structurelle de la société⁵⁵²». En établissant ainsi un lien fort entre développement de l'État et différenciation sociale, la sociologie dialectique s'inscrit, encore une fois, directement en continuité avec les thèses de Hegel et de Durkheim.

Il est maintenant possible de procéder à une première récapitulation. En effet, de manière générale, ce survol montre déjà à quel point la sociologie dialectique s'inscrit, contrairement à l'interprétation interactionniste qu'en fournit Honneth, dans la

⁵⁴⁹ Freitag, *Dialectique et société* vol.3, *op cit*, p.386

⁵⁵⁰ *Ibid.* p.386

⁵⁵¹ *Ibid.* p.316

⁵⁵² *Ibid.* p.236

continuité de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien. La sociologie dialectique soutient en effet que différenciation des institutions, développement de la liberté individuelle et rationalisation de la référence transcendantale de légitimation sont des processus fortement liés, qui renvoient au développement d'une régulation politico-institutionnelle de deuxième degré, c'est-à-dire de l'État moderne. C'est parce que celui-ci se développe *au sein* de la société tout en devenant le lieu par excellence de réflexivité sociétale, en tant qu'« instance qui légifère, applique la loi et prend des décisions concernant l'ensemble des sphères dont l'autonomie dépend de lui⁵⁵³», que l'État rend possible à la fois l'approfondissement éthique de l'intériorité subjective (qui « s'effectue en deçà – grâce à leur autolimitation – des médiations institutionnelles de l'État et de la société civile, dans le refuge de la vie privée⁵⁵⁴») et la transformation éventuelle de la médiation politico-institutionnelle, en en faisant l'enjeu de luttes politiques auxquels les individus, dorénavant reconnus comme sujets de droit autonomes, peuvent participer. Ainsi, chez Freitag comme chez Hegel et Durkheim, l'émergence de l'État comme instance de régulation politique de la société n'est jamais opposée au développement de la liberté individuelle, bien au contraire. On retrouve d'ailleurs dans *Dialectique et société* une critique des conceptions libérales du pouvoir qui prolonge les arguments de Durkheim et Hegel à cet égard. Établissant comme ces derniers un lien entre ces conceptions et une compréhension individualiste du lien social, Freitag leur reproche de réduire le politique à sa dimension « instrumentale ou fonctionnelle⁵⁵⁵», en faisant de l'individu isolé « le point de départ, le cœur ou le noyau de toute vie sociale organisée, et [de comprendre] dès lors essentiellement la société comme association plutôt que comme communauté⁵⁵⁶». Faisant écho aux critiques des *Leçons de sociologie* à propos de la conception individualiste de l'État et aux thèses des *Principes de la philosophie du droit* quant à l'erreur qui consiste à fonder le lien

⁵⁵³ Filion, *Sociologie dialectique*, op cit, p.240

⁵⁵⁴ *Ibid.* p.233

⁵⁵⁵ Freitag, *Dialectique et société* vol.3, op cit, p.223

⁵⁵⁶ *Ibid.* p.223

politique sur des rapports interindividuels relevant de la logique du droit privé, Freitag écrit que le propre des conceptions libérales du politique est de « réduire l'État et le pouvoir à une fonction de reconnaissance et de garantie des droits et libertés qui appartiennent en propre et originellement aux individus associés dans la liberté civile⁵⁵⁷ ». Autrement dit, parce qu'elle considère que la fonction centrale de l'État consiste en la protection d'une soi-disant « autonomie originelle⁵⁵⁸ » des individus, la conception libérale de l'État « confère (...) au politique une valeur ou une portée essentiellement instrumentale, et le subordonne aux finalités de la société civile⁵⁵⁹ ». Contre cette théorisation et encore une fois en continuité avec les thèses de Hegel et de Durkheim, Freitag comprend plutôt le pouvoir comme le « moment du développement de la société comprise d'abord comme totalité⁵⁶⁰ », adhérant à l'idée selon laquelle « c'est seulement en se donnant dans l'État une constitution politique formelle et explicite que la société accède à sa propre unité et à l'historicité⁵⁶¹ », et que peut par conséquent réellement se développer l'autonomie individuelle. Ainsi, le terme premier de la réflexion sur l'État de la sociologie dialectique est, tout comme chez Hegel et Durkheim, *la société en tant que totalité a priori*. On a déjà montré que la réactualisation honnethienne des thèses de Hegel et de Durkheim, tout au contraire, s'éloignait de cette idée au cœur de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien, en prenant plus tôt comme point de départ les interactions interindividuelles (rapports de reconnaissance réciproques).

À n'en point douter, sur cet enjeu comme sur plusieurs autres, le renouvellement de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien dans la sociologie dialectique diffère grandement de son interprétation interactionniste chez Axel Honneth. En effet, d'une

⁵⁵⁷ *Ibid.* p.224

⁵⁵⁸ *Ibid.* p.224

⁵⁵⁹ *Ibid.* p.224

⁵⁶⁰ *Ibid.* p.225

⁵⁶¹ *Ibid.* p.225

part, l'analyse freitagienne des sociétés apolitiques, en mettant en lumière que l'absence de régulation sociétale politico-institutionnelle a comme corollaire l'existence d'un conformisme social fort, s'inscrit en continuité avec la sociologie durkheimienne: c'est bel et bien la constitution d'une médiation politico-institutionnelle prenant en charge la reproduction sociétale qui permet d'émanciper (en partie) l'individu à l'égard de ses obligations traditionnelles, dans la mesure où la dissidence à leur égard devient tolérable pour la société. D'autre part, cette analyse de Freitag fonde, plus généralement, un argument typiquement *institutionnaliste*, analogue à celui de Hegel et Durkheim, quant à la nécessité de la verticalité institutionnelle pour la sauvegarde de l'autonomie individuelle.

Ce n'est pas tout. Au-delà de cette critique conjointe des conceptions individualistes du lien politique et de l'affirmation commune du caractère apriorique de la société par rapport aux individus, la sociologie dialectique renouvelle l'affirmation hégéliano-durkheimienne d'un lien entre institutionnalisation politique et différenciation sociale: ce n'est qu'avec l'avènement de la régulation politico-institutionnelle que se différencient, au sein de la société, des sphères sociales particulières, relativement autonomes, disposant de leurs institutions spécifiques. De surcroît, cette reconnaissance de la nécessité d'une instance réflexive de régulation de la société, à la fois intérieure et en surplomb par rapport à celle-ci (c'est l'image durkheimienne du « cerveau social ») contient en elle-même l'acceptation de l'existence, au sein de la société, d'un groupe d'individus se consacrant à cette tâche.

En outre, cette argumentation ne perd jamais de vue ce que nous avons nommé, au premier chapitre de ce mémoire, le nécessaire *enracinement subjectif de l'institutionnalisme* : comme Hegel et Durkheim, Freitag considère que la structure de médiations institutionnelles nécessaire à la réalisation de la liberté ne peut fonctionner seulement sous le poids de la contrainte. Bien au contraire, reprenant à sa manière, à travers le concept d'idéologie de légitimation, les thèmes respectivement hégéliens et

durkheimiens de « disposition d'esprit politique » et de « patriotisme silencieux », la sociologie dialectique met au cœur de sa réflexion sur l'État l'idée selon laquelle les institutions politiques nécessaires à la réalisation de la liberté sont dialectiquement dépendantes de l'adhésion subjective des individus à leur égard. Plus encore, comme Hegel et Durkheim, Freitag considère que c'est justement le propre des institutions de l'éthicité moderne que de susciter cette « disposition d'esprit politique », en vertu de laquelle l'adhésion de l'individu aux obligations sociales et politiques, loin d'être ressentie comme une soumission illégitime ou violente, est au contraire vécue comme une libération empreinte de confiance. On retrouve ainsi chez Michel Freitag le rejet typiquement hégéliano-durkheimien de tout dualisme dans la manière de concevoir le rapport entre subjectivité individuelle et objectivité institutionnelle : si la médiation politico-institutionnelle permet l'effectuation de l'autonomie individuelle en exonérant la pratique sociale de base du poids de la reproduction sociétale, c'est seulement dans la mesure où, en retour, les individus y adhèrent subjectivement, par la médiation de l'idéologie de légitimation.

Ces différences théoriques entre les approches freitagiennes et honnethiennes ne sont pas sans effet sur leur analyse de la société actuelle. Comme on l'a vu, en cohérence avec son interprétation de Hegel et Durkheim, les propositions d'Axel Honneth sont essentiellement de nature communicationnelle : que ce soit dans la sphère de l'espace public, de la consommation ou du travail, c'est selon lui l'absence ou le dysfonctionnement des mécanismes communicationnels au sein des sphères de l'éthicité contemporaine qui empêche que celles-ci soient réellement des lieux de réalisation de la liberté. On le verra, en s'inscrivant de plain-pied dans l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien, la sociologie dialectique parvient à des diagnostics différents, voire inverses.

3.2 La médiation politico-institutionnelle à l'heure de la globalisation

L'intérêt de la réactualisation freitagienne de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien n'est pas qu'académique. Bien au contraire, elle fournit le fondement d'une théorie critique du capitalisme et de la société contemporaine qui, comme on le verra, diffère grandement de celle de Honneth. Bref, à notre avis, la sociologie dialectique a non seulement le mérite de s'enraciner plus fidèlement dans l'héritage institutionnaliste de Hegel et de Durkheim, elle articule également, à partir de cette tradition de pensée, une analyse critique qui permet de rendre compte avec acuité des transformations contemporaines des sociétés.

On a vu que chez Freitag, c'est la notion de mode de reproduction politico-institutionnel (de second degré) qui sert de socle à la définition de la modernité. En effet, si, de manière générale, les sociétés politiques (traditionnelles et modernes) se distinguent par l'objectivation sociale de leur système de régulation, ce qui caractérise plus spécifiquement les sociétés modernes est le fait que le pouvoir, c'est-à-dire justement cette « capacité (...) d'objectivation sociale des régulations régissant la reproduction sociétale⁵⁶² », devient lui-même l'objet d'une régulation institutionnelle, en vertu de règles de niveau supérieur : c'est l'institutionnalisation de la capacité d'institutionnalisation, qui se traduit notamment par la reconnaissance de l'autonomie de la société dans la production législative, par l'État, du droit. Le propre de la démarche freitagienne est d'affirmer l'existence d'une hétéronomie irréductible entre cette dynamique sociétale et celle qu'inaugurera le capitalisme. Autrement dit, pour le dire de manière très générale, la sociologie dialectique affirme que le développement du capitalisme fera naître, *à l'intérieur même des institutions de la modernité*, un mode de régulation de la pratique de nature *décisionnelle-opérationnelle* contradictoire à ses

⁵⁶² *Ibid.* p.291

principes et ses institutions. Bref, loin d'identifier capitalisme et modernité, la théorie critique freitagienne soutient que la trajectoire historique des sociétés modernes sera définie par l'affrontement entre ces deux logiques, et que c'est la généralisation progressive de la régulation décisionnelle-opérationnelle (de nature systémique) qui entraînera une transformation structurelle des sociétés modernes.

3.2.1 Capitalisme et modernité : trajectoire d'une contradiction

Comme on l'a tout juste indiqué, l'une des particularités de la démarche de la sociologie dialectique est son insistance à distinguer modernité et capitalisme. Ainsi, si ce dernier est bel et bien lié idéologiquement à une certaine inflexion du projet moderne, il « n'est que le système économique que les sociétés occidentales se sont donné au cours de la modernité⁵⁶³ », écrit Freitag, et, pour le dire simplement, il y a, selon lui, autre chose dans une société qu'un système économique. Ce sera d'ailleurs l'erreur du marxisme que de considérer la société capitaliste comme entièrement refermée sur son propre mode spécifique de production : « elle fut toujours une société politique, soutient au contraire Freitag dans *Dialectique et société*, et pas seulement une société économique, et l'intégration de ces deux sphères, par définition, n'y était plus assurée par l'existence d'une culture *a priori* capable d'assumer la fonction ultime de totalisation d'une manière immanente à la pratique⁵⁶⁴ ». Au demeurant, c'est l'affrontement entre ces deux logiques qui déterminera la trajectoire des sociétés modernes.

⁵⁶³ Freitag, Michel. *L'impasse de la globalisation*. Montréal : Écosociété, 2008, p.12

⁵⁶⁴ Freitag, *Dialectique et société vol.3, op cit*, p.416

S'appuyant sur les travaux de Marx, Freitag relie l'émergence du capitalisme à une transformation fondamentale à l'intérieur des sociétés modernes, c'est-à-dire le fait que le mécanisme du marché, qui existait auparavant de manière localisée,

va s'étendre, non pas seulement aux produits, à tous les biens transformés en marchandises, mais aussi et surtout à l'activité productive elle-même, qu'elle unifiera sous cette nouvelle forme qu'est le travail productif, qui deviendra désormais le travail tout court compris comme travail salarié.⁵⁶⁵

Selon Freitag, ce n'est qu'à partir de ce stade, dans lequel le marché régit réellement l'ensemble du procès économique, qu'on peut parler de capitalisme au sens strict. En vertu de cette interprétation, la phase précédente d'unification des marchés traditionnels et locaux en un seul et même marché généralisé, qui correspond selon l'expression de Marx au « capitalisme mercantile⁵⁶⁶ », constitue une condition nécessaire à son développement, mais pas une phase du capitalisme à proprement parler, dans la mesure où « les activités de production [y] restaient régies par des règles de métier, des privilèges corporatifs extrêmement diversifiés en fonction de la nature de la production *qui n'était pas encore du travail productif anonyme*⁵⁶⁷ ». Ce qui, en revanche, caractérise le capitalisme est l'inclusion dans le marché de l'activité productive, qui prend dès lors la forme du *travail abstrait*. Plus précisément, le capitalisme naît de la conjonction entre la généralisation progressive de cette « force de travail détachée ou affranchie des rapports de dépendance qui caractérisent l'ensemble des activités productives dans les sociétés traditionnelles⁵⁶⁸ » et la « mainmise directe du capital mercantile sur le procès de production⁵⁶⁹ », qui a été rendu possible par le passage l'artisanat à la production industrielle de masse. Ainsi, comme l'a montré Marx, le capitalisme se caractérise par la « dissociation systématique de la possession des conditions de production (désormais le capital fixe : les usines, la

⁵⁶⁵ Freitag, *L'impasse de la globalisation, op cit*, p.64

⁵⁶⁶ *Ibid.* p.54

⁵⁶⁷ *Ibid.* p.56. Nous soulignons.

⁵⁶⁸ *Ibid.* p.103

⁵⁶⁹ *Ibid.* p.103

machinerie, les installations productives...) et de la capacité de les mettre en œuvre, le travail⁵⁷⁰».

Freitag souligne la spécificité historique de la logique qui naît de cette nouvelle configuration : en émancipant l'activité productive de toute régulation normative substantielle, en la soumettant strictement à des critères d'efficacité, bref en l'instrumentalisant de manière purement technique et pragmatique, le capitalisme inaugure une *nouvelle modalité de régulation de la pratique*. Ainsi, c'est au départ dans le procès de travail capitaliste que l'activité humaine sera, *pour la première fois*, déracinée de toute finalité significative, culturelle ou subjective, pour être soumise à une régulation entièrement définalisée et autoréférentielle : « c'est donc le développement d'une économie de forme capitaliste qui inaugure, dans la société, un mode de fonctionnement que la théorie sociologique qualifiera plus tard de "systémique"⁵⁷¹ ». En effet, dans la mesure où il émancipe la pratique de toute régulation normative pour ne la soumettre qu'aux exigences de sa propre reproduction expansive, la loi fondamentale du capitalisme, soutient Freitag en prenant encore une fois appui sur Marx, est « l'expansion de la quantité marchande, en la détachant de toute relation avec un accroissement corrélatif de la valeur matérielle des biens⁵⁷² ». C'est en ce sens qu'il écrit que

le capitalisme, comme forme de la production, est *prédateur* en sa nature même puisque sa loi immanente de fonctionnement est l'accroissement indéfini du profit qui s'accumule dans le capital. En se développant et s'élargissant, il doit sans cesse transformer en sa propre substance tout ce qui n'est pas lui.⁵⁷³

C'est le cœur de la thèse de la sociologie dialectique sur la trajectoire historique de la société moderne : le capitalisme, en raison de sa nature *intrinsèquement* systémique et

⁵⁷⁰ *Ibid.* p.107

⁵⁷¹ *Ibid.* p.125

⁵⁷² *Ibid.* p.11

⁵⁷³ *Ibid.* p.10

expansive, aura tendance à étendre sa logique hors de son lieu d'émergence, et les catégories qui lui sont propres seront progressivement projetées sur l'ensemble de la société, provoquant une contradiction entre ce « modèle de fonctionnement autoréférentiel et autorégulateur⁵⁷⁴ » et les principes et institutions de la modernité politico-institutionnelle⁵⁷⁵. Cette tension ne pouvant être contenue par les institutions modernes, le capitalisme érodera progressivement les fondements de la régulation politico-institutionnelle, entraînant une mutation vers un nouveau mode de reproduction sociétal, à caractère *décisionnel-opérationnel*.

L'expression de cette contradiction sera bien sûr progressive, l'économie capitaliste restant pendant plusieurs décennies soumise aux institutions de la modernité (propriété privée individuelle, contrat de travail, marché). En fait, soutient Freitag, la phase industrielle du capitalisme se caractérise notamment par le fait que le mode de régulation technico-pragmatique de l'activité y est encore globalement soumis à la structure juridique de l'État moderne, ce qui limitera pendant longtemps son expansion : « le droit moderne a réservé ou limité l'appropriation privée et le libre commerce de certains biens d'usage commun⁵⁷⁶ », rappelle Freitag. D'ailleurs, ce sont les abus du capitalisme industriel lui-même qui motiveront l'intervention publique dans la première moitié du XIX^e siècle, débouchant sur la création de régulations politico-législatives restreignant la « liberté pure de la propriété privée et du marché comme seule base légitime de régulation de l'ensemble de la vie économique, comme seule loi positive régissant et orientant légitimement le développement de la vie sociale⁵⁷⁷ ». Néanmoins, malgré ces résistances et ces compromis, l'antinomie profonde et générale entre le capitalisme et les principes et institutions de la modernité politico-institutionnelle prendra un caractère cumulatif, et le conflit entre les deux systèmes

⁵⁷⁴ *Ibid.* p.125

⁵⁷⁵ Freitag, *Dialectique et société* vol.3, *op cit*, p.280

⁵⁷⁶ Freitag, *L'impasse de la globalisation*, *op cit*, p.64

⁵⁷⁷ *Ibid.* p.26

normatifs d'orientation de l'action ne s'apaisera jamais définitivement et efficacement. Au fil de ses écrits, Freitag évoque cette contradiction de plusieurs manières. Ceci étant dit, c'est sa dimension juridico-politique qui, parmi toutes, ressort comme étant la plus déterminante. C'est en effet autour de l'institution du *contrat de travail* que la contradiction entre capitalisme et modernité se condensera de manière la plus puissante.

On a vu que le capitalisme naissait de la conjonction de deux réalités, soit la propriété privée des moyens collectifs de production et la généralisation du statut de travailleur libre. Cela signifie, négativement, que les individus perdent, dans la société, « la disposition des conditions sociales et matérielles de satisfaction de leurs besoins, en même temps que toute forme concrète d'appartenance sociale⁵⁷⁸ ». Positivement, cela fonde l'exigence « systématique – et pas seulement occasionnelle ou marginale⁵⁷⁹ » de se trouver un emploi par la ratification d'un *contrat de travail*. Ainsi, dans le capitalisme, c'est le contrat de travail qui fournira « le cadre formel de la réunion systématique, dans un lien social à nouveau structurel, des conditions toutes deux issues de l'application divergente d'un même principe, qui fondait la souveraineté de la personne sur la propriété⁵⁸⁰ ». En effet, formellement, le statut du propriétaire et celui du salarié découlent de l'application du même postulat transcendantal, celui de la souveraineté personnelle. Or, cette application produit des effets profondément paradoxaux : en vertu du même principe idéologique, la liberté de l'un permet d'acheter celle de l'autre. Ainsi, écrit Freitag, « les motifs qui animent les contractants sont (...) structurellement et radicalement dissymétriques : c'est la libre recherche du profit pour l'un, c'est la nécessité absolue de la survie qu'impose le besoin, pour l'autre⁵⁸¹ ». Alors

⁵⁷⁸ Freitag, Michel. « La globalisation contre les sociétés ». Dans *Le monde enchaîné*, sous la dir. de Freitag, Michel et Pineaul, Éric. 231-318. Montréal : Nota Bene, 1999, p.242

⁵⁷⁹ *Ibid.* p.242

⁵⁸⁰ *Ibid.* p.242-243

⁵⁸¹ *Ibid.* p.243

même que le contrat de travail s'érige comme principal mode de participation sociale des salariés, qui composent la majorité de la population, il consacre le fait que ceux-ci ne s'appartiennent plus comme personne durant la majorité de leur existence⁵⁸².

Ainsi, même s'il s'appuie idéologiquement sur la logique moderne de la propriété privée individuelle, le contrat de travail ressuscite et étend un pouvoir de domination discrétionnaire de nature archaïque, semblable à celle qui liait le serviteur à son maître, mais en le débarrassant des limites coutumières qui le limitait traditionnellement⁵⁸³. Cohabitent ainsi, sous un même régime juridique et à l'intérieur d'un même corps politique justifié idéologiquement par la liberté et l'égalité de droit, deux « modes d'existence sociale⁵⁸⁴ » foncièrement opposés. C'est en ce sens que Freitag affirme l'existence d'une contradiction de nature formelle, inscrite au cœur du droit moderne : fondé sur la reconnaissance formelle et abstraite de la liberté individuelle, le contrat de travail, qui constitue l'institution fondamentale de l'intégration et de la participation sociale des individus dans la modernité, débouche, pour la majorité, sur la dépendance radicale et la non-liberté.

Cette contradiction juridique débouchera sur une contradiction *politique* entre les principes universalistes de la modernité, dont l'ultime principe de légitimité est la notion de liberté individuelle et de consentement rationnel, qui culmine sur l'affirmation de « la capacité démocratique de participation à la vie sociale et politique⁵⁸⁵ », et le développement réel du capitalisme, qui prive tendanciellement de leur liberté une majorité d'individus en s'appuyant sur « la loi de la propriété et du pouvoir d'organisation et de commandement qui en découle⁵⁸⁶ », l'antinomie est totale,

⁵⁸² *Ibid.* p.246

⁵⁸³ Freitag, *L'impasse de la globalisation, op cit*, p.131

⁵⁸⁴ Freitag, « La globalisation contre les sociétés », p.248

⁵⁸⁵ Freitag, *L'impasse de la globalisation, op cit*, p.135

⁵⁸⁶ *Ibid.* p.135

soutient Freitag. « Sous sa couverture idéologique⁵⁸⁷ », le système capitaliste nourrit donc une contradiction fondamentale, et c'est la manière dont la société moderne tentera de contenir ou de résoudre cette contradiction qui sera le moteur de la transition vers un nouveau mode de reproduction sociétal, en rupture avec la modernité politico-institutionnelle.

Au fil de ses écrits, Freitag dédie de longs développements à la description détaillée des différentes manières dont cette contradiction juridico-politique entraînera la mutation de la société moderne en société postmoderne. En raison des limites inhérentes à ce mémoire, il nous sera impossible d'en rendre compte de manière exhaustive. Nous devons donc nous contenter de les évoquer rapidement⁵⁸⁸.

Disons simplement qu'en Europe, un continent longtemps imprégné par les luttes sociopolitiques et idéologiques ayant donné naissance à la modernité, la réponse donnée à la contradiction entre la propriété privée et le travail sera de nature *politique* et *législative* : le mouvement ouvrier européen (réformiste ou révolutionnaire) orientera prioritairement ses revendications vers l'État, syndicats et partis ouvriers obtenant la mise en place d'un appareil politico-législatif (droit du travail, droit social) visant à limiter l'exercice du droit de propriété de l'entrepreneur « lorsqu'il s'exerce sur des personnes elles-mêmes considérées comme libres, et non seulement sur des choses⁵⁸⁹ ». Si Freitag reconnaît que le principal mérite de ce mouvement réformiste aura été de comporter, « principalement, (...) une extension du principe de la citoyenneté au domaine de la vie sociale et économique⁵⁹⁰ », il constate que la montée du

⁵⁸⁷ Freitag, *Dialectique et société vol.3, op cit*, p.419

⁵⁸⁸ Pour une description détaillée de la voie américaine de transition vers la postmodernité, voir (entre autres) : Freitag, *L'impasse de la globalisation, op cit*, p.149 à 184. Pour une description de la voie européenne, voir (entre autres) : Freitag, *Dialectique et société vol.3, op cit*, p.420-424. En ce qui a trait à la voie totalitaire : Freitag, Michel. « Totalitarismes : de la terreur au meilleur des mondes », *Revue du MAUSS*, 1, no25 (2005), 143-184

⁵⁸⁹ Freitag, *L'impasse de la globalisation, op cit*, p.137

⁵⁹⁰ Freitag, « La globalisation contre les sociétés », *op cit*, p.250

keynésianisme et l'éloignement de la perspective d'un dépassement politique du capitalisme l'a progressivement transformé en un programme d'intervention étatique à caractère technico-pragmatique, visant à résoudre de manière circonstancielle les problèmes sociaux engendrés par le capitalisme⁵⁹¹. S'enclenche ainsi une transition vers un mode de reproduction *décisionnel-opérationnel*, en vertu duquel l'intervention de l'État ne se légitime pas par une référence à des principes universalistes (l'égalité, la liberté, la démocratie), mais par de simples préoccupations empiriques d'efficience⁵⁹².

Aux États-Unis par contre, pour des raisons essentiellement sociogéographiques (phénomènes de la colonisation intérieure et du repoussement des frontières) et idéologiques (naturalisation des droits fondamentaux et conception *active*, voire *conquérante*, du droit de propriété), la réaction à la contradiction capitaliste adoptera dès le départ une forme *privée*, l'antinomie entre propriété et travail tendant à être gérée de manière *conventionnelle* « au sein même de la société civile, à travers des mécanismes de consolidation organisationnelle des intérêts particuliers et leur équilibrage selon des rapports de force encadrés uniquement par des procédures⁵⁹³ ». L'organisation particulière que prendra le syndicalisme américain, fondé sur « la participation conflictuelle à [la] gestion conventionnelle de l'entreprise⁵⁹⁴ » et

⁵⁹¹ Ainsi, critiquant au passage le marxisme, qui a eu tendance à réduire l'État moderne à un simple « instrument du maintien de la contradiction et de l'aliénation ancrées dans la société civile bourgeoise, comprise par lui comme le seul fondement réel-concret de la vie sociale dans le monde capitaliste » (Freitag, *L'oubli de la société*, *op cit*, p.115), Freitag affirme que ce développement typiquement européen constitue une preuve que la modernité politico-institutionnelle « ne produisait pas seulement des capitalistes et des prolétaires, mais aussi des citoyens. Et la majorité (virtuelle) de ces citoyens, en mobilisant leurs intérêts communs de prolétaires, parvint contre la résistance capitaliste (et le plus souvent nommée « bourgeoise » par amalgame historique), à modifier politiquement le contenu normatif des institutions, en imposant précisément des limites *institutionnelles* au libre jeu institutionnalisé de la propriété » (Freitag, *Dialectique et société vol.3*, *op cit*, p.420).

⁵⁹² Freitag, *Dialectique et société vol.3*, *op cit*, p.421

⁵⁹³ Freitag, « La globalisation contre les sociétés », *op cit*, p.263

⁵⁹⁴ Freitag, *L'impasse de la globalisation*, *op cit*, p.152

débouchant sur des luttes purement locales, illustre bien cette réduction de la conflictualité sociale dans la sphère de la société civile. L'ensemble de ces phénomènes (réduction privée de la contradiction du capitalisme, gestion conventionnelle du monde du travail, naturalisation de la liberté individuelle et conception dynamique du droit de propriété) se combineront les uns aux autres et culmineront, par le biais d'un processus jurisprudentiel progressif qui débutera dans la seconde moitié du XIXe siècle, sur la création de la corporation privée qui, « comme sujet collectif et comme personne morale, acquiert ainsi un double statut à la fois privé et public, civil et politique⁵⁹⁵ ». Pour dire les choses très rapidement, selon Freitag, cette « métamorphose du statut juridique et social de l'entreprise⁵⁹⁶ » constitue bien sûr le signe d'un passage à une phase ultérieure du capitalisme, celle du « capitalisme organisé et corporatif⁵⁹⁷ », caractérisée par l'émergence d'un imposant appareil organisationnel purement définitif et immédiatement opérationnel, se livrant par une gestion scientifique du travail⁵⁹⁸. Or, il s'agit également et de manière beaucoup plus fondamentale d'une mutation de la « nature sociologique du système capitaliste lui-même⁵⁹⁹ » qui aura une portée structurelle, systématique, sur la reproduction sociale : en instaurant au cœur de l'économie capitaliste un mode de régulation de la pratique décisionnel-opérationnel de nature expansive, elle lancera la mutation de la société moderne en société postmoderne.

En parallèle de ces deux modalités lentes et progressives de passage vers la postmodernité, Freitag expose une forme alternative de cette transition, prenant plutôt la forme d'un passage brusque et forcé : le totalitarisme. En effet, le nazisme et le stalinisme représentent selon l'auteur de *Dialectique et société* deux tentatives

⁵⁹⁵ *Ibid.* p.166

⁵⁹⁶ Freitag, « La globalisation contre les sociétés », *op cit*, p.252

⁵⁹⁷ Freitag, *L'impasse de la globalisation*, p.149

⁵⁹⁸ *Ibid.* p.171

⁵⁹⁹ Freitag, « La globalisation contre les sociétés », *op cit*, p.254

analogues de « passage direct⁶⁰⁰ » d'une société encore régie par des formes sociales *prémodernes* à une société de type postmoderne, régulée de manière décisionnelle-opérationnelle. Dans les deux cas, écrit Freitag dans *Totalitarismes : de la terreur au meilleur des mondes*, il s'agissait

d'un *passage forcé* cherchant à court-circuiter expressément toute la structure politique, institutionnelle et idéologique de la modernité par un mouvement incarnant ou matérialisant un engagement révolutionnaire à caractère hyper-volontariste.⁶⁰¹

Dans cette perspective, le phénomène totalitaire est donc compris comme découlant d'une *défaillance institutionnelle de la modernité* se produisant dans les sociétés déjà affectées par les contradictions du capitalisme, et non comme l'aboutissement du projet moderne : de fait, il émerge dans des pays comme l'Allemagne, dans lesquels la crise de la tradition s'est accumulée surtout sur le plan culturel, « en l'absence d'une instance politique de médiation⁶⁰² ». Bref, c'est parce que ces sociétés avaient accumulé un retard historique en ce qui a trait à leur modernité politique, par rapport par exemple aux sociétés françaises et anglaises, que

leur *volonté de modernisation* s'est (...) tournée contre la modernité, nourrissant de toute son énergie (l'énergie du désespoir) des révolutions anti-modernes polarisées par des utopies futuristes d'intégration organisationnelle et de puissance technologique, des utopies réalisables à travers un effort de mobilisation dans lequel *toutes* les forces sociales *devaient être réunies* dans une même direction, *sous un même commandement* (celui du parti d'avant-garde totalitaire, dont l'unité était elle-même subsumée sous la figure de son chef, ou projetée en lui : Hitler, Staline, puis Mussolini, etc.).⁶⁰³

⁶⁰⁰ Freitag, « Totalitarismes », *op cit*, p.147

⁶⁰¹ *Ibid.* p.147

⁶⁰² *Ibid.* p.150

⁶⁰³ *Ibid.* p.152

3.2.2 L'idéal-type de la société à reproduction décisionnelle-opérationnelle

Avant d'entamer l'exposition détaillée du mode de reproduction décisionnel-opérationnel, trois précisions s'imposent. Premièrement, il importe de réitérer que, comme les autres modes de reproduction définis par la sociologie dialectique, le mode de reproduction décisionnel-opérationnel est de nature idéal-typique, c'est-à-dire qu'il est méthodologiquement obtenu en « extrapolant des tendances qui (...) se manifestent (...) déjà formellement et concrètement de manière massive et puissante dans les sociétés contemporaines⁶⁰⁴ ». Freitag lui-même reconnaît d'ailleurs le caractère « catastrophiste⁶⁰⁵ » de son analyse des sociétés contemporaines, mais il soutient néanmoins le caractère « réaliste au plus haut point⁶⁰⁶ » de sa démarche. Cette approche, soutient-il, n'a rien de paradoxal tant qu'on reconnaît que « le réel, ce n'est pas et n'a jamais été simplement les choses comme elles sont dans leur immédiate actualité, mais le mouvement d'ensemble à travers lequel leur existence est continuellement renouvelée⁶⁰⁷ ». C'est ce qui rend l'outil méthodologique de l'idéal-type utile : il permet d'appréhender directement et schématiquement le *telos* d'un procès social réel, c'est-à-dire « la finalité qui est *immanente* à toute réalité d'essence normative ou identitaire⁶⁰⁸ » (rappelons que pour la sociologie dialectique les institutions sociales sont de telles réalités, dans la mesure où elles « incorporent dans leurs modalités spécifiques de fonctionnement ou d'usage l'intentionnalité qui a présidé à leur création⁶⁰⁹ »). Bref, Freitag reconnaît que la réalité sociale est plus complexe et diverse que le portrait qu'il en fait : il ne prétend qu'exposer la direction ou le mouvement d'ensemble que le

⁶⁰⁴ Freitag, *L'oubli de la société*, p.82

⁶⁰⁵ Freitag, *L'impasse de la globalisation*, p.13

⁶⁰⁶ *Ibid.* p.13

⁶⁰⁷ *Ibid.* p.14

⁶⁰⁸ *Ibid.* p.196

⁶⁰⁹ *Ibid.* p.196

capitalisme contemporain lui impose, tout en reconnaissant que ce mouvement « peut être arrêté et renversé⁶¹⁰».

Deuxièmement, il importe de préciser le sens du concept de *postmodernité* dans l'œuvre de Freitag. Comme on l'a vu, le cœur de la thèse de la sociologie dialectique au sujet de la société contemporaine est la reconnaissance que celle-ci est plongée, au moins depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, dans une « nouvelle *mutation* globale du monde de constitution formel de la société et de la socialité⁶¹¹». C'est ce nouveau type de société que la notion de *postmodernité* cherche à décrire. Néanmoins, en raison des confusions que ce thème a générées dans la littérature sociologique, Freitag précise lui-même qu'à partir du moment où l'on reconnaît la radicalité de la mutation en cours, la notion de postmodernité n'est pas théoriquement essentielle : on pourrait également parler « de société technocratique, organisationnelle, programmée, pragmatique, communicationnelle et informatique, "décisionnelle-opérationnelle" et, résumant peut-être tout cela, de société systémique⁶¹²».

Troisièmement, l'une des caractéristiques de la transition d'un mode de reproduction politico-institutionnel à un mode de reproduction décisionnel-opérationnel est sa dimension progressive, voire silencieuse. En effet,

si la transition de la tradition à la modernité a été accomplie de front, c'est-à-dire ici ouvertement, dans un affrontement idéologique et politique qui s'est progressivement globalisé et systématisé, le passage de la modernité à la postmodernité s'opère maintenant essentiellement par en dedans, de manière en même temps rampante et proliférante, comme par métastases.⁶¹³

⁶¹⁰ *Ibid.* p.198

⁶¹¹ Freitag, *L'oubli de la société, op cit*, p.55

⁶¹² *Ibid.* p.70

⁶¹³ *Ibid.* p.74

Contrairement à la victoire de la modernité sur la transition, le développement de la régulation décisionnelle-opérationnelle au détriment de la logique politico-institutionnelle se fait « sans nous, dans notre dos⁶¹⁴», et ce n'est donc qu'après coup qu'il est possible de prendre conscience de la « rupture catégorique⁶¹⁵» qui s'est opérée. Or, écrit Freitag,

*la continuité « matérielle » des procès de changement historiques ne doit pas occulter la mutation formelle à laquelle ils ont conduit, car c'est cette nouvelle forme en tant que telle qui détermine désormais, dans l'orientation cumulative et systématique qu'il a prise, le mouvement même de la réalité humaine, sociale et historique.*⁶¹⁶

En résumant les grandes lignes de la voie américaine de transition vers la postmodernité, on a rapidement évoqué la révolution managériale et organisationnelle du capitalisme. Bien sûr, Freitag n'est pas le premier sociologue à souligner l'importance de cette transformation du capitalisme. Or, selon lui, la sociologie économique l'a généralement traité comme un phénomène de nature strictement économique (en termes de concentration du capital ou de transformation oligopolistique, par exemple), et n'a donc pas vu qu'elle inaugurerait, en fait, « une mutation des conditions politico-institutionnelles de régulation du système social⁶¹⁷». En effet, selon la sociologie dialectique, l'essentiel dans cette transformation du capitalisme n'est pas tant la dissociation entre la propriété et le contrôle de l'entreprise que le fait « qu'une structure de propriété [se soit] progressivement convertie en structure de *contrôle*⁶¹⁸». Afin de saisir pleinement la nature du mode de reproduction décisionnel-opérationnel, il importe donc de s'attarder sur le sens cette notion.

⁶¹⁴ *Ibid.* p.113

⁶¹⁵ *Ibid.* p.112

⁶¹⁶ *Ibid.* p.113

⁶¹⁷ Freitag, *Dialectique et société vol.3, op cit*, p.426

⁶¹⁸ *Ibid.* p.427. Nous soulignons.

En exposant les grands principes du mode de reproduction politico-institutionnel, on a vu que c'est le *pouvoir* qui en constituait la « médiation régulatrice⁶¹⁹ », et on a montré ce que cela impliquait en termes de différenciation sociale et d'autonomie individuelle. Or, selon Freitag, dans la société contemporaine à tendance systémique, c'est dorénavant le *contrôle* qui tend à s'ériger en mode de régulation sociétale de la pratique. Cette notion ne saurait donc être réservée à la description des changements dans la structure de propriété des entreprises capitalistes : le concept de contrôle, écrit Freitag, désigne beaucoup plus généralement

la capacité de *décider* normativement, à partir d'une situation de fait ou de puissance purement empirique, non pas de l'usage des choses, mais au second degré de la forme des rapports sociaux et des règles qui les régissent. Il s'agit de produire pragmatiquement des "systèmes de régulation" qui se substituent par conséquent localement au système unique, universaliste, formaliste de régulation par le droit de propriété et de libre disposition garanti par le pouvoir souverain de l'État⁶²⁰.

Autrement dit, par opposition au concept politique de pouvoir, qui implique toujours une référence transcendantale, le contrôle résulte d'une capacité immédiate de décider, de manière neutre et définalisée, à partir d'intérêts ou de situations purement empiriques. C'est en ce sens qu'on peut dire que le contrôle « se substitue au système institutionnel établissant la propriété, c'est-à-dire, clairement, *au pouvoir d'État*⁶²¹ ». En ce sens, il est erroné de réduire la mutation managériale et organisationnelle du capitalisme à un simple phénomène de concentration du capital. Au fur et à mesure où les corporations étendront leur « emprise technique et symbolique sur la société⁶²² » se produira en effet une transformation réelle des régulations sociétales : « on passe de la *règle* générale abstraite à la *décision* particulière, matérielle, ou encore, à ce qu'on a appelé le "contrôle"⁶²³ », peut-on lire dans *Dialectique et société*. La capacité que les

⁶¹⁹ Filion, *Sociologie dialectique*, op cit, p.274

⁶²⁰ Freitag, *Dialectique et société vol.3*, op cit, p.428

⁶²¹ *Ibid.* p.429

⁶²² Freitag, *L'impasse de la globalisation*, op cit, p.168

⁶²³ Freitag, *Dialectique et société vol.3*, op cit, p.427

corporations ont de contrôler par leur puissance organisationnelle leur environnement social est porteur d'une logique sociétale nouvelle, écrit Freitag:

cette capacité de contrôle, d'organisation et de production du marché n'est plus régie simplement par le principe juridique abstrait de l'autonomie du propriétaire dans la manière de disposer de ses biens. Elle prend aussi une valeur directement « politique » et aussi, bien sûr, culturelle puisque la création d'une culture de masse, médiatique et consommatoire, lui est liée.⁶²⁴

Ce faisant, c'est cette « révolution managériale et organisationnelle, communicationnelle et opérationnelle⁶²⁵ » qui va fonder la suprématie du capitalisme américain dans le monde et qui, par conséquent, fournira la base matérielle de la mutation décisionnelle-opérationnelle de la société contemporaine. Or, pendant tout le XIX^e et au moins la première moitié du XX^e siècle, la puissance organisationnelle des grandes corporations supranationales sera structurellement contrecarrée par les politiques sociales de l'État-providence, qui s'appuyaient, comme on l'a vu, sur « la puissance législative et réglementaire que les États possèdent en vertu de la souveraineté qui leur est reconnue⁶²⁶ ». Ce n'est qu'à partir des années 1960, et plus intensément à partir des années 1990, qu'on assistera à la transformation du capitalisme corporatif et organisé en un capitalisme globalisé et financiarisé, permettant ainsi à la régulation décisionnelle-opérationnelle de sortir du monde de l'entreprise pour s'ériger réellement en mode dominant de régulation des pratiques sociales, réalisant ainsi « la phase ou la solution finale⁶²⁷ » du capitalisme⁶²⁸. Le résultat de cette évolution sera la

⁶²⁴ Freitag, *L'impasse de la globalisation*, *op cit*, p.168

⁶²⁵ *Ibid.* p.166

⁶²⁶ *Ibid.* p.192

⁶²⁷ *Ibid.* p.194

⁶²⁸ Il serait trop long de produire une synthèse exhaustive des facteurs politiques, économiques et idéologiques ayant alimenté cette transition du capitalisme organisé et corporatif au capitalisme globalisé et financiarisé. Il importe néanmoins de noter que, de manière générale, que c'est à partir des caractéristiques structurelles du premier (constitution d'une culture de masse transnationale sous l'impulsion de la publicité, émergence de l'actionnariat de masse, montée en puissance des banques privées, etc.) que le second se développera, en s'appuyant sur l'hégémonie politique et économique

constitution, par-dessus et au travers des États, d'une réalité économique et financière à caractère global qui, par des mécanismes de régulation et de stabilisation des échanges, les assujettira à des règles systémiques d'ordre supérieur. Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'une abolition de la souveraineté des États, ni même de l'établissement d'un pouvoir *politique* supérieur à ceux-ci, mais plutôt d'une soumission purement immédiate et systémique de ceux-ci à la logique d'« un nouvel univers financier globalisé fonctionnant en réseau, un univers qui [va] de plus en plus médiatiser l'ensemble des opérations d'investissement et de gestion financière du monde corporatif⁶²⁹ ».

Bref, en vertu de l'idéal-type freitagien de la société postmoderne, c'est l'ensemble de la société (du parlement à la famille en passant par la culture!⁶³⁰) qui tend à se conformer au mode de régulation propre à la corporation capitaliste. Autrement dit, comme le résume Fillion, « le mode de reproduction décisionnel-opérationnel s'effectue par la projection sur l'ensemble de la société et de la nature des catégories réifiées et réifiantes – c'est-à-dire instrumentalisées et marchandisées – propres à la logique capitaliste, dont Marx a découvert et exposé les origines dans *Le Capital*⁶³¹ ». Comme nous le verrons, si cette mutation affecte l'ensemble des secteurs de la vie sociale, elle transforme particulièrement la nature de l'État et du droit.

des États-Unis après la Deuxième Guerre mondiale. À ces facteurs structurels s'ajoutent selon Freitag des facteurs conjoncturels, notamment la vague massive de déréglementations des secteurs monétaires, bancaires et financiers, et des facteurs idéologiques (montée du néolibéralisme). Pour une description détaillée de ces transformations, voir : Freitag, *L'impasse de la globalisation, op cit*, p.25 et suivantes.

⁶²⁹ Freitag, « La globalisation contre les sociétés », *op cit*, p.267

⁶³⁰ Freitag, *Dialectique et société vol.3, op cit*, p.280

⁶³¹ Fillion, *Sociologie dialectique, op cit*. p.280

3.2.3 L'État dans la société à reproduction décisionnelle-opérationnelle

Dans la mesure où la mise en place d'une société dite postmoderne représente une mutation sociétale à caractère global, il va sans dire que c'est l'ensemble des sphères sociales qui s'en voient affectées. Au fil de ses écrits, Freitag accorde par exemple une attention particulière à la manière dont elle affecte la sphère de la culture (mise en place d'une culture de masse transnationale par le biais de la publicité) et de la connaissance (mainmise et dévoiement des finalités classiques des institutions de recherche et du monde universitaire). La sociologie dialectique montre ainsi comment la mutation vers le mode de reproduction décisionnel-opérationnel implique non seulement la marchandisation de la culture, mais plus encore d'une emprise de la logique capitaliste sur les référents culturels et symboliques qui orientent la constitution de l'identité subjective⁶³². Cela illustre bien, encore une fois, la radicalité de la mutation à l'œuvre : au-delà des conséquences humaines et naturelles d'une telle privatisation de la connaissance et de la culture, ce qui est ici en jeu, c'est une « mutation principielle du rapport entre la connaissance, la société, la culture, la civilisation et l'histoire⁶³³ ».

Il serait possible de détailler davantage cet exposé des effets de la transformation décisionnelle-opérationnelle de la société contemporaine sur les différentes sphères sociales. Or, à proprement parler, ce qui est le plus caractéristique de la mutation postmoderne n'est pas l'étendue de ces transformations, mais plutôt le fait que ceux-ci se produisent en vertu d'un mode d'intégration sociétale « radicalement a-politique⁶³⁴ ». En effet, pour la sociologie dialectique, ce qui fait la radicalité de la mutation de la société contemporaine n'est pas tant la rapidité ou l'amplitude des changements qui l'affectent, mais plutôt leur caractère aveugle : ce qui caractérise le plus spécifiquement

⁶³² Freitag, *L'impasse de la globalisation*, op cit, p.176

⁶³³ *Ibid.* p.202

⁶³⁴ *Ibid.* p.211

la transition vers une société postmoderne est le fait que celle-ci tend à passer d'une régulation politico-institutionnelle de nature *réflexive*, à une régulation *systemique*, de nature autoréférentielle, « qui ne répond qu'à la maximisation de son propre fonctionnement⁶³⁵ ». Pour le dire simplement, la société contemporaine n'a (tendanciellement) plus l'État comme lieu de surplomb et de synthèse permettant d'orienter réflexivement son développement (c'est l'image durkheimienne du « cerveau social »), perdant donc le contrôle de son développement et de son avenir, se laissant entraîner « par les développements économiques, technologiques, technocratiques et culturels qu'elle a elle-même engendré, mais sur lesquels plus personne ne peut plus ni porter de jugement synthétique ni exercer vraiment une action à portée globale⁶³⁶ ».

Comme on l'a vu, en vertu de l'idéal-type freitagien de la société moderne, la principale caractéristique de l'État moderne était le pouvoir *législatif*, c'est-à-dire sa capacité à produire réflexivement l'ordre social par la médiation du droit. En effet, si, à proprement parler, ce sont les sociétés traditionnelles qui ont inventé le droit, les sociétés modernes se sont distinguées par la reconnaissance leur capacité à le *produire* de manière *autonome* à travers la médiation politico-institutionnelle de second degré. Or, avec l'émergence et la généralisation du mode de reproduction décisionnel-opérationnel, c'est précisément ce pouvoir de production réflexive de l'ordre social qui s'estompe, au profit de la logique de développement aveugle et autoréférentielle propre au capitalisme.

Plus précisément, dans la transition vers une société postmoderne, l'État est selon Freitag affecté d'une double transformation : il est « débordé de l'extérieur et va lui-même se décomposer de l'intérieur en une multitude d'instances décisionnelles orientées toutes vers la maîtrise stratégique de leur environnement social concret⁶³⁷ ».

⁶³⁵ *Ibid.* p.211

⁶³⁶ *Ibid.* p.182

⁶³⁷ Freitag, *L'oubli de la société, op cit*, p.77

La sociologie dialectique s'éloigne ainsi des théories soutenant que la société contemporaine se caractérise par une diminution de l'intervention de l'État dans la société. Lorsqu'on observe l'évolution des États dans les dernières décennies, écrit Freitag, ce qui saute aux yeux est au contraire « [leur] croissance et la multiplication de [leurs] interventions dans tous les domaines de la vie moderne, à commencer par l'économie⁶³⁸ ». Dans la société décisionnelle-opérationnelle, l'État n'intervient donc pas moins dans la société, il intervient même peut-être davantage, mais il intervient surtout différemment : l'État moderne était *législateur*, l'État postmoderne devient *gestionnaire*. Ce qu'il est important de noter, c'est donc la transformation des modalités de l'action de l'État : au fur et à mesure qu'il se transforme sur le mode technico-pragmatique du *contrôle* originaire du monde corporatif, la référence transcendante qui orientait dans la modernité son activité législative s'effrite au profit de simples considérations empiriques d'efficience. Ainsi, l'action politico-législative est progressivement supplantée par

diverses formes d'interventions ponctuelles et stratégiques et de contrôle direct de la réalité sociale, dont les « sujets » ne sont plus ni les individus souverains ni un pouvoir d'État unifié représentant une « volonté générale », mais une multitude d'organisations à caractère « public », « semi-public » ou « privé », la distinction entre ces termes perdant elle aussi toute portée catégorique à mesure que s'étiole la signification transcendante qui était conférée à l'instance politique (l'État) en tant qu'il représentait la société conçue comme totalité.⁶³⁹

Ce qui caractérise l'État contemporain n'est donc pas tant l'amplitude de son intervention dans la société, plutôt que le fait qu'il intervient de plus en plus en tant que simple *partenaire* des autres acteurs sociaux, « au détriment de cette unité transcendante qui le constituait précisément comme État⁶⁴⁰ ». Autrement dit, comme l'écrit Freitag, l'État est en voie d'être « aspiré dans le jeu des acteurs sociaux privés⁶⁴¹ ».

⁶³⁸ Freitag, *Dialectique et société vol.3, op cit*, p.429

⁶³⁹ Freitag, *L'oubli de la société, op cit*, p.86

⁶⁴⁰ Freitag, *Dialectique et société vol.3, op cit*, p.430

⁶⁴¹ *Ibid.* p.429

Ainsi, la thèse fondamentale de la sociologie dialectique au sujet de l'État contemporain est celle d'une tendance à la *dédifférenciation* entre ce dernier et les acteurs privés. En effet, dans la transition vers une société à reproduction décisionnelle-opérationnelle, la distinction typiquement moderne entre État et société civile, théorisée par l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien, tend à se brouiller : dans la société contemporaine, écrit Freitag dans *Dialectique et société*, c'est « la distinction elle-même entre ces deux sphères et ces deux modes d'action, entre l'exercice de *l'imperium* d'un côté, et la conclusion de contrats et de convention résultat de la compétition et des rapports de force de l'autre qui s'estompe⁶⁴²».

Cette mutation technocratique de l'État se traduit bien sûr par des évolutions majeures dans le domaine du droit, qui était comme on l'a vu le mode d'expression par excellence de l'État dans la modernité. Rappelons que dans les sociétés politiques (traditionnelles comme modernes), la norme juridique se caractérisait par le fait qu'elle soit reconnue non pas simplement par les individus impliqués dans l'action, mais bien par une autorité explicitement politique : en vertu du mode de reproduction politico-institutionnel, écrit en effet Freitag,

une norme sociale devient une norme juridique lorsque la puissance d'agir socialement n'est plus seulement reconnue et sanctionnée par les protagonistes directs de l'action qui l'évaluent selon sa conformité à une structure commune de normes intériorisées, mais lorsque cette reconnaissance collective est monopolisée par une autorité supérieure qui en impose *envers et contre tous* la définition et le sanctionnent.⁶⁴³

On également montré qu'à ce titre, ce qui distinguait la modernité des sociétés traditionnelles n'était, en fait, que l'émancipation de l'instance politique à l'égard des autorités de la tradition. Pour le dire schématiquement, dans la modernité, le fondement

⁶⁴² *Ibid.* p.429

⁶⁴³ Freitag, *L'oubli de la société*, *op cit*, p.77

transcendantal de l'autorité politique, qui acquiert pour la première fois une capacité législative, n'est plus la volonté divine, mais bien des principes métaphysiques forts, comme l'égalité et la liberté de la personne humaine. Ce sont ces principes qui, dans la modernité, orientent idéologiquement l'action de l'État, à commencer par sa production législative. Par conséquent, écrit Freitag, le droit moderne tendra lui aussi à emprunter (si on l'appréhende de manière idéal-typique) une formulation « individualiste, formaliste, universaliste⁶⁴⁴ ». Bref, en vertu de sa conception institutionnaliste du droit, Freitag insiste sur l'origine politique de l'ordre juridique et sur le fait que celui-ci renvoie toujours à un concept transcendantal de justice : dans la modernité, écrit-il, le droit « bien que doté d'un niveau législatif réflexif, provient de l'État, en tant qu'institution politique ultime – c'est-à-dire souveraine – chargée de reproduire la structure transcendantale des médiations⁶⁴⁵ ».

Or, ce qui caractérise le plus spécifiquement la transformation décisionnelle-opérationnelle du droit est justement le dépérissement progressif de cette production politique (donc réflexive) du droit, au profit de sa création purement « conventionnelle et pragmatique⁶⁴⁶ ». C'est ainsi la notion même de norme juridique, telle que tout juste définie par son caractère synthétique, qui se voit progressivement « remplacé par ceux de procédé efficace, de capacité experte, de dispositif opérationnel⁶⁴⁷ ». Autrement dit, à mesure que la logique technico-pragmatique issue du monde corporatif se généralise à l'ensemble de la société, on passe du règne de la norme générale à celui de la réglementation particulière et opératoire :

l'idée moderne de la loi comprise comme une règle générale fondée expressivement sur des principes et des valeurs à portée universelle, et orientée vers la réalisation du bien commun (et par là idéalement associée, dans son concept même, à une visée de pérennité), [qui] finit par se

⁶⁴⁴ *Ibid.* p.80

⁶⁴⁵ Freitag, *Dialectique et société* vol.3, *op cit*, p.265

⁶⁴⁶ Freitag, *L'oubli de la société*, *op cit*, p.77

⁶⁴⁷ *Ibid.* p.120

confondre avec celle du règlement à caractère instrumental et circonstanciel.⁶⁴⁸

En outre, au fur et à mesure que se généralise la régulation décisionnelle-opérationnelle des pratiques sociales et que s'estompent les frontières modernes entre État et société civile, les distinctions classiques entre droit public et droit privé subissent le même sort. En témoigne la multiplication, notamment dans le cadre des traités de libre-échange, des procédures d'arbitrage, dont les décisions renvoient strictement aux intérêts en cause, plutôt qu'à des principes juridiques à caractères universels et adossés à une conception substantielle de la justice⁶⁴⁹. Ces tribunaux extrajudiciaires illustrent bien la décomposition du droit moderne en simple instrument de gestion stratégique des rapports de force. Dans *Dialectique et société*, Freitag insiste sur la radicalité de ces transformations du droit :

alors que le droit classique était posé comme un *a priori* de tous les rapports sociaux concrets (le moment politique de son institutionnalisation étant transcendantalisé par l'idéologie de légitimation), il tend maintenant à n'être plus que la résultante empirique de ces mêmes rapports.⁶⁵⁰

À l'unité moderne du droit succède donc une multiplication des régimes juridiques de nature conventionnels et pragmatiques, dans la mesure où chaque sphère sociale et chaque « agglomérat d'intérêts particuliers tend à générer son propre paradigme régulateur de forme organisationnelle-décisionnelle⁶⁵¹ ».

Pour la sociologie dialectique, cette transformation du droit témoigne bien de la logique décisionnelle-opérationnelle, en vertu de laquelle la société n'apparaît plus comme totalité *a priori* faisant l'objet d'une orientation politique réflexive, mais plutôt comme entité définie *a posteriori* comme équilibre purement empirique et effectif⁶⁵². Encore

⁶⁴⁸ *Ibid.* p.84

⁶⁴⁹ Fillion, *Sociologie dialectique, op cit*, p.266

⁶⁵⁰ Freitag, *Dialectique et société vol.3, op cit*, p.431

⁶⁵¹ *Ibid.* p.431

⁶⁵² *Ibid.* p.432

une fois ici, on voit bien que ce qui caractérise l'idéal-type du droit postmoderne n'est pas la diminution de l'activité législative de l'État, mais, bien au contraire, son « accroissement vertigineux », accroissement qui a cependant « essentiellement valeur de réglementation, d'où l'effacement de la distinction classique entre la *loi* – de nature expressive – et la *réglementation* – essentiellement circonstancielle et instrumentale⁶⁵³ ».

Encore une fois, il nous faut insister sur la manière particulière dont s'opère cette transformation du droit. Bien sûr, le mode production politico-législatif du droit ne sera jamais formellement contesté ou abrogé : c'est de manière progressive et silencieuse, « rampante et proliférante⁶⁵⁴ » que celui-ci se verra

débordé et marginalisé, voire étouffé par la multiplication des formes de participation à des organisations visant à exercer une emprise ou un contrôle direct sur leurs environnements particuliers, en fonction d'objectifs eux-mêmes particuliers, variables et circonstanciels.⁶⁵⁵

Cette affirmation s'applique d'ailleurs aux deux voies principales par lesquelles s'est opérée la mutation de la modernité vers la postmodernité. En effet, c'est en vertu d'un phénomène jurisprudentiel lent et progressif qu'on assistera, en Amérique, à « la prolifération d'un *droit conventionnel* d'origine corporative⁶⁵⁶ », qui prendra en charge une portion de plus en plus importante des rapports sociaux, à commencer par le monde de l'économie et du travail. De la même manière, en Europe, l'extension des domaines et des formes de l'intervention de l'État résultant des conséquences du capitalisme fera graduellement s'élargir le « champ d'exercice de la fonction administrative classique qui restait comme telle soumise à la loi⁶⁵⁷ », générant des « délégations de plus en plus

⁶⁵³ Filion, *Sociologie dialectique*, op cit, p.267

⁶⁵⁴ Freitag, *L'oubli de la société*, op cit, p.74

⁶⁵⁵ *Ibid.* p.94

⁶⁵⁶ *Ibid.* p.81

⁶⁵⁷ *Ibid.* p.81

fréquentes et massives de la capacité exécutive⁶⁵⁸», délégation qui se développera progressivement ensuite en un « système de concession rampante et de dispersion fractionnée de la capacité législative⁶⁵⁹». En effet, écrit Freitag, dans le contexte de la mise en place de l'État-providence dans son orientation keynésienne, les rapports de force sociaux découlant du capitalisme ont

progressivement débordé hors de ces procédures pour s'articuler autour d'une multitude d'objectifs plus immédiats, plus particuliers, plus fragmentaires, qui étaient eux-mêmes réalisables à l'intérieur d'une logique de plus en plus compétitive, qui s'est donc elle-même déployée hors du champ strictement économique en tout un système « parapolitique » de conventions bilatérales puis multilatérales qui restaient formellement de droit privé, mais avaient de plus en plus des effets de droit public.⁶⁶⁰

Ainsi, comme on l'a déjà évoqué, malgré leurs origines différentes, les deux voies de transition vers la société décisionnelle-opérationnelle, qui découlent toutes deux du développement du capitalisme et des rapports de force sociaux qu'il crée, se rejoindront tendanciellement dans l'émergence de nouvelles régulations sociétales, à caractère technico-pragmatique. Le croisement de ces deux processus fera en effet apparaître, dans les sociétés contemporaines,

toute une galaxie d'organismes et d'organisations publics et privés interagissant directement les uns avec les autres selon une même logique stratégique de réalisation pragmatique de leurs objectifs, de maximisation des résultats de leurs interventions et de contrôle programmé de leurs ressources et de leurs effets (*inputs* et *outputs*) dans leurs environnements respectifs.⁶⁶¹

Selon Freitag, c'est ce « système excentré de contrôle et de prise en charge gestionnaire directe du social⁶⁶² » qui remplace tendanciellement le pouvoir politico-législatif de l'État comme mode régulation le plus effectif des pratiques sociales. Ce faisant, c'est ni

⁶⁵⁸ *Ibid.* p.81

⁶⁵⁹ *Ibid.* p.81-82

⁶⁶⁰ Freitag, *Dialectique et société* vol.3, *op cit*, p.423

⁶⁶¹ Freitag, *L'oubli de la société*, *op cit*, p.82

⁶⁶² *Ibid.* p.82

plus ni moins que le principe moderne de la production collective des normes sociales par la médiation du politique « en vue de la réalisation de fins communes, définies *a priori* tant positivement que négativement⁶⁶³ » qui est tendanciellement remplacé par des procédures de contrôle direct orientées par des objectifs purement empiriques et circonstanciels.

On le voit bien, il serait grossièrement inexact d'interpréter la thèse de la sociologie dialectique comme un propos sur le retrait de l'État ou sur la décroissance de son intervention dans la société. De manière beaucoup plus nuancée, Freitag soutient que la société à reproduction décisionnelle-opérationnelle se caractérise par le maintien de l'État sur le plan formel et juridique. Ce qui change, écrit-il, et cela constitue une mutation sociétale radicale, c'est plutôt que l'État, à l'ère du capitalisme globalisé et financiarisé,

n'est plus le moment de *synthèse* et le lieu d'expression de la volonté collective, qui s'exprime de manière privilégiée dans la *praxis* législative dans la mesure du moins où les lois seraient encore porteuses d'une valeur d'universalité et donc d'une certaine prétention à la pérennité, au lieu de se réduire à des réglementations circonstanciennes de nature technique, répondant toutes à la nouvelle exigence d'intégration du social dans l'économie. *L'État s'est redéfini essentiellement comme un organe gestionnaire ne faisant que répondre aux « demandes » et aux « problèmes » qui émanent de la société civile, et cela en même temps que, dans celle-ci, les intérêts privés sont de plus en plus dominés par les grandes organisations corporatives supranationales.*⁶⁶⁴

Ainsi, même si, formellement, « la vie politique continue à se dérouler dans les instances législatives, exécutives et administratives de l'État de type moderne⁶⁶⁵ », ce qui est ici perdu, c'est le « lieu de surplomb⁶⁶⁶ » qu'il représentait et qui permettait, malgré ses failles, d'orienter de manière réflexive le développement de la société. On a

⁶⁶³ *Ibid.* p.94

⁶⁶⁴ Freitag, *L'impasse de la globalisation*, *op cit*, p.206-207

⁶⁶⁵ Freitag, *L'oubli de la société*, *op cit*, p.86

⁶⁶⁶ Freitag, *L'impasse de la globalisation*, *op cit*, p.180

d'ailleurs vu que c'est l'existence d'une telle médiation politico-institutionnelle qui permettait aux acteurs sociaux critiques des conséquences du capitalisme d'orienter politiquement son développement, de manière aussi imparfaite et temporaire soit-il. Dès lors, à mesure où la capacité de régulation politico-institutionnelle qu'incarnait l'État moderne se dissout dans la régulation décisionnelle-opérationnelle propre au capitalisme, c'est aussi cette capacité d'orienter de manière critique la société qui disparaît, au profit d'une logique de l'adaptation gestionnaire. Autrement dit, c'est ici le politique lui-même qui est tendanciellement absorbé et dissous dans logique capitaliste, dont il tend à ne devenir qu'un rouage : formellement, les États se maintiennent, mais ils tendent à se transformer eux aussi en instruments d'intégration des populations et des sociétés aux réseaux du capitalisme globalisé, leurs interventions renvoyant de moins en moins à un ordre politico-législatif de type moderne et prenant progressivement une forme purement pragmatique et circonstancielle. Ainsi, alors que l'humanité fait face à des changements technologiques et économiques d'une ampleur et d'une rapidité probablement sans précédent, le capitalisme globalisé

étend son emprise dans des champs de plus en plus larges de la vie sociale entraînant le déclin, voire l'effondrement, des capacités de régulation et d'action collective réfléchie qui avaient été investies dans cette forme moderne de l'auto-orientation normative de la société qu'était le pouvoir d'État.⁶⁶⁷

Politiquement, cette mutation vers une société à reproduction décisionnelle-opérationnelle s'incarne dans le phénomène de la globalisation néolibérale, dont le programme consiste en l'abolition tendancielle de toute capacité de régulation proprement *politique* de l'économie capitaliste. En témoigne le fait que sur le plan international, l'une des activités principales des gouvernements contemporains soit la négociation et la ratification de traités dont l'essence même est de tendre limiter la souveraineté de l'État en matière de régulation politique de l'économie. Si les écrits de

⁶⁶⁷ *Ibid.* p.250

Freitag sur la question datent de quelques années déjà, les signatures récentes, simplement au Canada, d'ententes de libre-échange comme l'Accord de partenariat transpacifique (PTP) ou l'Accord économique et commercial global entre le Canada et l'Union européenne (AECG) démontrent l'actualité de sa critique. Ces accords, particulièrement, l'AECG, poursuivent en effet essentiellement le même programme que ceux que dénonçaient Freitag au début des années 2000 : il s'agit essentiellement de tendre vers le démantèlement de toute forme de barrière, tarifaire ou non, au commerce et à l'investissement, au nom de la fluidification des échanges. L'idéal qui anime ces traités reste donc, pour reprendre l'image de Freitag, l'aménagement d'un « *monde off shore*⁶⁶⁸ », en vertu du principe selon lequel le jeu empirique des rapports de force entre les puissances contrôlant le capitalisme organisé constitue la seule instance légitime à laquelle doit être soumis le développement des sociétés. Bref, selon Freitag, le programme de la globalisation a comme finalité essentielle

de restreindre et virtuellement de supprimer la capacité que les sociétés s'étaient données, en vertu de leur souveraineté, pour agir sur l'économie et pour en orienter le fonctionnement et le développement en fonction de leurs propres finalités, notamment celles de la justice sociale et de l'égalité, de l'équilibre ou de l'harmonie sociale, de l'autonomie, du respect de l'environnement, et même celle de leur propre affirmation comme puissance dans les rapports internationaux.⁶⁶⁹

Comment sortir de cette situation dangereuse pour les sociétés et la nature? Au projet de globalisation, Freitag oppose celui d'une éventuelle *mondialisation* : si le premier n'unifie le monde qu'en le soumettant à des « processus unidimensionnels et autoréférentiels, dans le sens qu'ils ne visent que leur propre extension indéfinie⁶⁷⁰ », le second constituerait (un tel projet n'existe pas encore sur le plan politique) plutôt à « la

⁶⁶⁸ *Ibid.* p.232

⁶⁶⁹ *Ibid.* p.28

⁶⁷⁰ *Ibid.* p.17

constitution d'une réalité sociale et culturelle synthétique au niveau du monde⁶⁷¹», dans le respect de la pluralité irréductible des formes politiques et culturelles de l'humanité. Pour Freitag, les conséquences graves de la globalisation capitaliste sur le plan écologique et social rendent insuffisantes les solutions envisageant un simple retour à la forme de l'État-nation. Il faut plutôt s'appuyer sur l'idée de monde commun afin de « développer au niveau mondial une véritable économie sociale et écologique qui ramène la signification de l'économie à son sens originel qui la rattache au concept d'*oikos*, de maison commune⁶⁷²». Selon Freitag, un tel projet nécessite à la fois « le renforcement des institutions politiques communes », par lesquelles les communautés politiques sont vécues leur autonomie dans la modernité, et « la création de nouvelles formes d'institutions internationales⁶⁷³» capables de prendre en charge la régulation de l'économie au niveau mondial. Autrement dit, si Freitag reconnaît comme plusieurs qu'à eux seuls les cadres de l'État-nation moderne « sont devenus de toute évidence trop étroits, trop étriés et aussi trop faibles⁶⁷⁴», il se refuse pour autant à les abandonner : ils constituent au contraire, écrit-il dans *L'impasse de la globalisation*, « les bases les plus sûres, bien qu'insuffisantes, pour la réalisation des grandes réformes institutionnelles⁶⁷⁵» dont l'humanité a besoin.

Ainsi, sur le plan propositionnel, Freitag envisage les grandes lignes d'un projet de renouvellement de la régulation politico-institutionnelle qui, tout en s'appuyant en partie sur le cadre stato-national, serait capable de dépasser politiquement le mode de reproduction décisionnel-opérationnel en établissant des institutions politiques internationales. Sans prétendre être en mesure d'en fournir la forme exacte, Freitag fait quatre remarques générales au sujet des grands principes qui devraient orienter leur

⁶⁷¹ *Ibid.* p.16

⁶⁷² *Ibid.* p.225

⁶⁷³ *Ibid.* p.33

⁶⁷⁴ *Ibid.* p.345

⁶⁷⁵ *Ibid.* p.259

constitution. Premièrement, il lui apparaît comme « indispensable⁶⁷⁶ » de conserver les instances politiques actuelles, à commencer par l'État-nation, dans la mesure où ce sont ces pouvoirs qui résistent encore (ou pourraient résister) à l'avancée du projet de globalisation capitaliste. Deuxièmement, il distingue explicitement son projet des discours sur la constitution d'un État mondial unifié, soulignant plutôt que la mondialisation post-capitaliste dont il esquisse les grandes lignes pourrait plutôt prendre le forme d'un nouveau type « d'impérialité mondialisée⁶⁷⁷ », en vertu de laquelle

les économies restent plurielles et diverses et que le mécanisme du marché (de la compétition, etc.) n'y règne pas seul, mais qu'il y est intégré et subordonné à d'autres pouvoirs dans lesquels sont représentés d'autres intérêts, d'autres solidarités, d'autres droits et prétentions légitimes que ceux institués dans la propriété.⁶⁷⁸

Ce qui attire Freitag dans la notion d'impérialité - non impérialiste, précise-t-il - est donc le fait qu'elle permette l'intégration des différentes formes de société et de culture qui font l'humanité, tout comme la reconnaissance de formes d'autonomies et d'autarcies locales. Troisièmement, la constitution de cette nouvelle forme d'impérialité ne devrait pas découler de l'extension d'une puissance particulière, par exemple de l'impérialisme américain, mais plutôt d'une délégation volontaire et démocratique d'une portion de leur souveraineté de la part de tous les États, prioritairement sur les enjeux qui concernent réellement l'humanité commune. Quatrièmement, la proposition de Freitag se distingue radicalement des discours contemporains sur le cosmopolitisme en étant fondée sur la reconnaissance de l'indépassable pluralité des « formes sociétales d'intégration normative et identitaire⁶⁷⁹ ». Ainsi, en cohérence avec sa posture institutionnaliste, loin d'envisager comme certains la création d'une entité politique mondiale déracinée des sociétés particulières, Freitag tente d'élaborer une proposition qui permettrait à la fois d'assurer les conditions naturelles de la vie humaine - en

⁶⁷⁶ *Ibid.* p.357

⁶⁷⁷ *Ibid.* p.358

⁶⁷⁸ *Ibid.* p.45

⁶⁷⁹ *Ibid.* p.353

permettant une régulation politique de l'économie mondiale - et les conditions de « la constitution symbolique et identitaire de la solidarité sociale⁶⁸⁰ ». Autrement dit, tout « projet d'aménagement commun du monde⁶⁸¹ » devrait selon Freitag reconnaître et intégrer des autonomies voire des autarcies locales, rappelant en vertu d'un constat typiquement sociologique que c'est « autour de telles autonomies que peuvent se tisser des solidarités et des responsabilités collectives fortes parce que concrètes⁶⁸² ».

Freitag rompt-il avec l'héritage hégéliano-durkheimien en envisageant la création de telles institutions internationales? Rien n'est moins sûr. Hegel, on le sait, était profondément méfiant à l'égard des projets cosmopolitiques, à commencer par celui de Kant, dans lesquels il voyait une résurgence particulièrement pernicieuse de l'individualisme libéral⁶⁸³. En effet, rappelle Jean-François Kervégan, Hegel juge que l'erreur fondamentale de ce genre d'utopie est de postuler abstraitement « l'antériorité normative de la communauté interétatique et de l'humanité elle-même⁶⁸⁴ » sur l'appartenance des individus à un État particulier (et donc à une *société* particulière). Durkheim ne dit pas autre chose dans ses *Leçons de sociologie* lorsqu'il critique, non sans humour, le projet cosmopolitique kantien en le liant au formalisme anti-sociologique de ce dernier :

Sans doute, quand on croit que la morale est elle-même naturelle et *a priori* dans chacune de nos consciences, qu'il nous suffit de l'y lire pour savoir en quoi elle consiste, et d'un peu de bonne volonté pour comprendre que nous devons s'y soumettre, l'État apparaît alors comme quelque chose de tout à fait extérieur à la morale et, par conséquent, il semble qu'il peut perdre son ascendant sans qu'il y ait de perte pour la moralité.⁶⁸⁵

⁶⁸⁰ *Ibid.* p.349

⁶⁸¹ *Ibid.* p.17

⁶⁸² *Ibid.* p.244

⁶⁸³ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit*, §333 (p.537-538)

⁶⁸⁴ Kervégan, *Hegel Carl Schmitt*, *op cit*, p.141

⁶⁸⁵ Durkheim, *Leçons de sociologie*, *op cit*, p.108

Bref, comme Hegel, le père de la sociologie française relie l'enthousiasme des libéraux à l'égard des projets cosmopolitiques à un *oubli de la société* : le cosmopolitisme dénonce les particularismes nationaux au nom de l'universalité abstraite de l'humanité, mais il échoue à fonder une société (et donc une morale, dirait Durkheim) capable de soutenir son projet. Tout au contraire, comme on l'a vu, en vertu de leur institutionnalisme typiquement sociologique, Hegel et Durkheim réfléchissent toujours la question de l'État en la reliant à leur compréhension de la société comme totalité *a priori* composée d'une structure de médiations réalisant « l'institution de l'individualité⁶⁸⁶ ». On a aussi montré à quel point la posture hégéliano-durkheimienne insistait sur le nécessaire enracinement subjectif de l'institutionnalisme : le fonctionnement des médiations politico-institutionnelles ne peut jamais reposer sur un simple état de fait ou sur une pure contrainte empirique. Au contraire, celles-ci ne peuvent remplir leur rôle d'effectuation de la liberté que si elles bénéficient de l'adhésion consentante d'une portion significative des individus d'une société. C'est à ce nécessaire enracinement subjectif de la régulation politico-institutionnelle que Freitag veut rendre justice en rappelant que même si l'humanité doit impérativement prendre en charge les problèmes actuels à l'échelle internationale, cela devra se faire en s'appuyant sur des formes d'appartenance politique concrète (de patriotisme, dirait Durkheim), propres à chaque société particulière.

On le voit bien, si Freitag insiste autant sur la nécessité de concilier la prise en charge *politique* des enjeux qui dépassent le cadre limité des États-nations avec les conditions « la constitution symbolique et identitaire de la solidarité sociale⁶⁸⁷ », c'est pour éviter le formalisme et l'universalisme abstrait des utopies cosmopolitiques qui sont l'objet des critiques de Durkheim et Hegel. C'est d'ailleurs l'avantage principal de la forme nouvelle d'impérialité (ni impérialiste ni cosmopolitique) qu'il imagine : permettre

⁶⁸⁶ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *op cit*, p.362

⁶⁸⁷ Freitag, *L'impasse de la globalisation*, *op cit*, p.349

l'unité dans la multiplicité. Freitag reconnaît ainsi, suite à Hegel et Durkheim, qu'on ne saurait penser l'État sans la société ni la citoyenneté politique sans l'enraciner dans la vie sociale. Par conséquent, s'il faut bel et bien que l'humanité se dote d'institutions lui permettant de dépasser politiquement la globalisation capitaliste, cela doit se faire sur la base de « la forme qu'a prise l'institution politique dans les sociétés modernes⁶⁸⁸», c'est-à-dire, pour la majorité des sociétés actuelles, celle de l'État moderne.

3.3 Capitalisme et régulation politico-institutionnelle : les contributions de Michel Freitag et de Axel Honneth

Comme on l'a montré dans ce chapitre, la sociologie dialectique s'inscrit à plusieurs égards dans la continuité de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien. Au chapitre précédent, nous avons souligné les différentes ruptures qu'opère Honneth à l'égard de cet héritage théorique. En guise de récapitulation générale, il importe de mettre directement en dialogue les travaux des deux auteurs contemporains, afin de faire ressortir leurs forces et leurs limites respectives en ce qui a trait à la compréhension de la société contemporaine.

On a vu qu'en continuité avec l'institutionnalisme de Hegel et Durkheim, la sociologie dialectique établit un lien fort entre l'établissement d'une régulation sociétale politico-institutionnelle, la différenciation sociale et l'émergence de la liberté individuelle. En vertu de cette approche, la différenciation moderne entre les différentes sphères sociales est considérée comme intimement liée au développement de la médiation politico-institutionnelle, en tant qu'elle constitue l'opérateur privilégié de cette différenciation et le lieu de synthèse sociétale des sociétés politiques : c'était le sens de

⁶⁸⁸ *Ibid.* p.44

la métaphore durkheimienne du « cerveau social ». En effet, selon Freitag, l'activité législative de l'État permet d'établir « le droit comme une réalité positive extérieure aux individus, et [de] reconnaître le principe de l'autonomie de l'action des individus à l'égard de la société⁶⁸⁹ ». C'est ainsi que s'affirme, dans la modernité, la séparation principielle entre l'État et la société civile, celle-ci étant considérée, comme chez Hegel, comme la sphère de « toutes les activités sociales librement engagées, mais régies par les institutions politiquement établies et sanctionnées⁶⁹⁰ ». On a également montré que cette séparation créait « un reste⁶⁹¹ », que Freitag assimile à la sphère de la *vie privée* : on se retrouve donc ici devant une division tripartite analogue à celle que Hegel établit entre les sphères de l'éthicité dans les *Principes de la philosophie du droit*.

En la résumant de la manière la plus générale possible, la thèse critique de la sociologie dialectique au sujet de la société contemporaine est de constater qu'à la montée en puissance de la régulation décisionnelle-opérationnelle correspond un effacement progressif de cette distinction, au profit de la soumission de l'ensemble des sphères sociales à la seule logique technico-pragmatique du capitalisme. Ainsi, selon Freitag, c'est l'ensemble des sphères de la société qui subissent cette mutation « organisationnelle et technocratique⁶⁹² ». Ce qu'il faut retenir, c'est donc qu'en vertu de la transition sociétale vers la postmodernité, l'ensemble des sphères constitutives de la société moderne, telles que décrite par Hegel dans sa théorie de l'éthicité, tendent à se fondre l'une dans l'autre, c'est-à-dire à se *dédifférencier* à mesure que s'imposent à elles la logique décisionnelle-opérationnelle : les distinctions classiques, à commencer par celle entre l'État et la société civile, se dissolvent « dans la tendance postmoderne à l'indifférenciation généralisée de l'espace social, redéfini comme un simple espace

⁶⁸⁹ Freitag, *L'oubli de la société*, op cit, p.88

⁶⁹⁰ *Ibid.* p.89

⁶⁹¹ *Ibid.* p.89

⁶⁹² *Ibid.* p.84

opérationnel ouvert à n'importe quelle stratégie de contrôle organisationnel⁶⁹³», écrit Freitag. Ainsi, si, comme on l'a montré, le propre de la régulation politico-institutionnelle est de s'autolimiter pour faire exister en dehors d'elle-même des sphères distinctes, la caractéristique fondamentale de la régulation décisionnelle-opérationnelle est au contraire son caractère systémique, sa tendance à l'expansion continue. Pour le dire simplement, si le propre du *pouvoir* est de faire exister en dehors de lui la culture et la liberté, le propre du *contrôle* est d'étendre tendanciellement son emprise sur l'ensemble de la société.

C'est en ce sens qu'on a pu dire, en présentant la contradiction entre le capitalisme et la modernité, que c'est à partir *de l'intérieur* des institutions modernes que la logique technico-économique de la postmodernité s'est imposée. En effet, dans la mesure où, comme le soutient Freitag suite à Hegel et Durkheim, c'est la constitution de l'État comme instance de régulation générale et abstraite de la société qui permet l'émergence de la société civile en tant que sphère structurellement dépolitisée (puis en son sein d'une sphère spécifiquement économique), on peut affirmer que la mutation postmoderne consiste, en fait, « en l'expansion directe ou indirecte sur l'ensemble de la société (État, société civile et famille) de la logique technico-économique provenant du sous-système économique que l'État a lui-même libéré⁶⁹⁴ ».

On le voit bien, c'est en s'appuyant fortement sur l'héritage de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien que la sociologie dialectique déploie sa théorie critique de la société contemporaine. Parce qu'elle comprend la société comme une totalité *a priori* constituée d'une structure hiérarchisée de médiations dont l'État représente, dans la modernité, à la fois le sommet et le lieu de différenciation, elle est en mesure de saisir la profondeur et la radicalité des transformations qui affectent les sociétés actuelles : à

⁶⁹³ *Ibid.* p.90

⁶⁹⁴ Fillion, *Sociologie dialectique, op cit*, p.256

mesure où la logique du capitalisme colonise l'ensemble des sphères de la société, affaiblissant la capacité de celle-ci à orienter politiquement son développement, c'est la possibilité même de l'autonomie individuelle et collective qui s'amenuise. En effet, la dissolution des références transcendantales qui structuraient la régulation politico-institutionnelle au profit de la logique technico-pragmatique du contrôle provoque la mise en place d'« un système opérationnel impersonnel où *ni l'identité subjective individuelle ni l'identité collective universaliste ne sont plus représentées subjectivement et ne peuvent donc plus se reconnaître elles-mêmes objectivement*⁶⁹⁵ ». Dans la transition vers la postmodernité, dont on a exposé les conséquences sur la sphère du droit, c'est donc à la fois les pôles objectifs et subjectifs de la médiation politico-institutionnelle qui s'effacent progressivement, au fur et à mesure où s'effacent les formes verticales et *a priori* de régulation, au profit de l'établissement de la régulation directement opérationnelle propre au capitalisme⁶⁹⁶. Pour résumer, selon la sociologie dialectique, la régulation décisionnelle-opérationnelle érode de l'intérieur les médiations politico-institutionnelles dont dépend l'effectivité de la liberté individuelle.

En ce sens, la sociologie dialectique se situe en continuité avec l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien qui, contre les philosophies politiques débouchant, à partir du postulat d'une liberté individuelle antépolitique, sur une définition strictement *négative* et *instrumentale* du rôle de l'État, affirme plutôt que l'effectuation de la liberté suppose son objectivation dans une structure hiérarchisée de médiations institutionnelles, structure dont l'État, en tant qu'instance réflexive de régulation de la société à la fois intérieure et en surplomb par rapport à celle-ci, représente à la fois le fondement et le point culminant.

⁶⁹⁵ Freitag, *L'oubli de la société*, op cit, p.117

⁶⁹⁶ Freitag, « La dissolution postmoderne de la référence transcendantale », op cit, p.28

La réactualisation freitagienne de cette théorie de la *production institutionnelle de la liberté* intègre cependant, comme on l'a vu, plusieurs éléments de la critique marxienne du capitalisme. En effet, même si, aux paragraphes 243 à 245 des *Principes de la philosophie du droit*, Hegel expose explicitement les contradictions intrinsèques au système économique dont il est témoin de l'émergence, allant même jusqu'à envisager la colonisation comme manière de palier aux phénomènes de paupérisme qui affecte l'Angleterre⁶⁹⁷, il reste relativement confiant en la capacité de l'État moderne à contenir ces tensions, notamment par le biais des mécanismes institutionnels par lesquels il encadre le développement du « système des besoins ». D'une manière analogue, bien que Durkheim reconnaisse les tendances désocialisantes, voire anomiques, du capitalisme de son époque, sa réforme corporative mise essentiellement sur une régulation politique et morale de l'économie capitaliste. La sociologie dialectique, quant à elle, intègre les analyses marxiennes à propos du caractère intrinsèquement systémique et expansif du capitalisme. Freitag constate également, plus d'un siècle et demi plus tard, que les tentatives de le réguler politiquement afin d'en brider le développement se sont soldées par des échecs : parce qu'elle n'a pas été en mesure de le dépasser politiquement, la tentative réformiste européenne a éventuellement été rattrapée par la révolution organisationnelle et technocratique du capitalisme, puis battue définitivement par la montée de la globalisation néolibérale qui s'en est suivie⁶⁹⁸. C'est notamment à partir de ce constat que Freitag élabore sa théorie critique de la société contemporaine : le développement du capitalisme, en particulier depuis ses mutations en capitalisme managérial puis globalisé, a érodé de l'intérieur la régulation politico-institutionnelle, provoquant l'émergence d'une société tendancielle systémique. Comme on l'a vu, sortir de cette situation implique selon lui un renouvellement de la régulation politico-institutionnelle au sein d'une forme inédite d'institution internationale s'inspirant du principe d'impérialité et qui s'appuierait sur

⁶⁹⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op cit*, §248 (p.409)

⁶⁹⁸ Freitag, « La globalisation contre les sociétés », *op cit*, p.250

des souverainetés locales renforcées, seules capables de fournir un enracinement subjectif assez fort à cette perspective de renouvellement de l'institutionnalisme.

3.3.1 Interactionnisme et institutionnalisme : la question des médiations

Par rapport à celle de Freitag, la démarche d'Axel Honneth recèle deux angles morts. Premièrement, comme on l'a déjà mentionné, alors que Freitag reprend l'idée hégéliano-durkheimienne selon laquelle c'est la médiation politico-institutionnelle qui permet et fonde le social en tant qu'espace de liberté individuelle, Honneth procède à l'inverse, soutenant que c'est plutôt la logique interindividuelle et communicationnelle propre aux relations sociales qui doit être étendue à l'État. C'est ainsi une dimension fondamentale de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien qui est laissée de côté. On l'a déjà souligné : alors que Honneth s'intéresse aux modèles formels d'interaction communicationnelle qui permettent la reconnaissance intersubjective, tout le propos de Hegel et de Durkheim est de montrer que ces rapports intersubjectifs dépendent eux-mêmes de l'existence d'un monde éthico-politique commun, c'est-à-dire de médiations institutionnelles qui ont un caractère *apriorique* par rapport aux individus.

Certes, comme on l'a vu, Honneth a le mérite de chercher comme Freitag à dépasser les apories des philosophies politiques individualistes et formalistes. Il appuie en effet sa démarche sur le constat hégélien selon lequel les conceptions « négative » (de Locke à Nozick en passant par Mill) et « réflexive » (de Rousseau à Herder en passant par Kant, Habermas et Apel) de la liberté partagent le même défaut, celui de n'intégrer qu'*a posteriori* les conditions sociales de réalisation de la liberté à leur modèle⁶⁹⁹. C'est cette difficulté que tente de dépasser Honneth avec la notion de liberté sociale (ou

⁶⁹⁹ Honneth, *Le droit de la liberté, op cit*, p.70

communicationnelle), afin de rendre compte des « institutions du concept de liberté⁷⁰⁰ ». Là où il se sépare radicalement de Freitag, c'est sur la nature et le mode de constitution de ces institutions. En effet, restant profondément attaché à la notion intersubjectivité, à partir de laquelle il fonde une ontologie sociale interactionniste, Honneth définit les institutions devant permettre la réalisation de la liberté sociale comme des « formes coagulées de reconnaissance mutuelle⁷⁰¹ ». Cela montre bien que le déplacement tardif de l'intérêt de Honneth vers les écrits de maturité de Hegel ne témoigne d'aucun déplacement paradigmatique par rapport à ces ouvrages portant plus spécifiquement sur la théorie de la reconnaissance : il ne s'agit à proprement parler que d'un changement de perspective, voire de « lexique⁷⁰² », qui ne modifie en rien son projet théorique fondamental, qui consiste à « expliquer clairement en quel sens des sphères de reconnaissance sont intimement reliées aux expériences spécifiques de la liberté⁷⁰³ ».

Cette interprétation interactionniste de Hegel, sur laquelle il s'appuie pour analyser la société contemporaine, est illustrée de manière exemplaire dans la manière dont Honneth décrit le fonctionnement du marché capitaliste afin de justifier son inclusion dans le portrait qu'il dresse d'une éthicité démocratique : au sein du marché capitaliste, écrit-il dans *Le droit de la liberté*, « la liberté revêt la structure institutionnelle d'une interaction, les individus ne pouvant parvenir à la satisfaction de leurs objectifs respectifs qu'à travers la reconnaissance réciproque de leur dépendance mutuelle⁷⁰⁴ ». On le voit bien, c'est en s'appuyant sur sa conception interactionniste des institutions de l'éthicité hégélienne que Honneth affirme que le marché capitaliste constitue une condition de réalisation de la liberté communicationnelle, dans la mesure où il s'agit d'une sphère sociale dans laquelle il n'est possible de satisfaire ses désirs égocentriques

⁷⁰⁰ *Ibid.* p.70

⁷⁰¹ *Ibid.* p.88

⁷⁰² Denagnon Kédé, Jules. « La réception de l'œuvre d'Axel Honneth », Entretien avec Axel Honneth, *op cit*, p.36

⁷⁰³ *Ibid.*, p.36-37

⁷⁰⁴ Honneth, *Le droit de la liberté*, p.77. Nous soulignons.

qu'à travers ses interactions horizontales et symétriques avec les autres. Encore une fois : définissant la notion de liberté intersubjective qu'il attribue à Hegel, Honneth écrit qu'elle renvoie à l'idée selon laquelle « le sujet n'est en fin de compte "libre" qu'à la condition de rencontrer, dans le cadre de pratiques institutionnelles, *un vis-à-vis* avec lequel nouer une relation faite de reconnaissance mutuelle⁷⁰⁵ ». À la lecture de passages comme celui-ci, difficile d'en douter : ce qui intéresse Honneth, c'est une forme de reconnaissance qui, bien qu'elle se cristallise dans des « pratiques institutionnelles », reste de nature purement horizontale et interindividuelle.

Michel Freitag, quant à lui, s'intéresse plutôt aux médiations *objectives* qui permettent de produire (et donc potentiellement de *détruire*!) les individus qui nouent ces rapports intersubjectifs de reconnaissance. Le désaccord le plus fondamental entre les deux auteurs porte donc sur le processus d'individuation lui-même : selon Honneth, il est rabattable sur les interactions horizontales et symétriques qu'entretiennent les individus, alors que chez Freitag, il renvoie aux médiations *a priori* qui permettent la constitution de tels rapports. Comme il l'écrit lui-même dans *Symbolisme et reconnaissance*, sa démarche ne constitue, en ce sens, qu'une reprise sociologique de la critique que Hegel adressait à Kant : il s'agit de montrer que les médiations *a priori* et *transcendantales* qui permettent la constitution de l'individualité ne sont en rien des *invariants universels*, mais au contraire des « produits socialement fixés et objectivés de l'action humaine collective à travers l'histoire⁷⁰⁶ ». La première et la plus fondamentale de ces médiations est bien sûr langagière et culturelle, mais comme on l'a montré, dans les sociétés traditionnelles et modernes, c'est le *pouvoir* qui prend le relais de cette médiation culturelle-symbolique en tant que mode de reproduction social. Ainsi, en vertu de cette démarche résolument institutionnaliste et contrairement à Honneth, la question de la reconnaissance va, dans la sociologie

⁷⁰⁵ *Ibid.* p.75. Nous soulignons.

⁷⁰⁶ Freitag et Michon, « Symbolisme et reconnaissance », *op cit*, p.4

dialectique, « quitter le champ étroit des rapports interindividuels pour entrer dans celui du rapport entre la collectivité comprise dans son ensemble⁷⁰⁷ ». Pour le dire simplement, dans la perspective de Freitag, la reconnaissance interindividuelle dont parle Honneth a un statut second : lorsque des sujets particuliers se reconnaissent, cette reconnaissance est *toujours déjà* médiatisée par un monde éthico-politique commun, tant et si bien que c'est toujours « en cette reconnaissance qu'ils se reconnaissent⁷⁰⁸ », illustre Freitag. C'est en ce sens qu'il est possible d'affirmer que ce dernier renouvelle l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien, le propre de cette approche étant de surmonter toute opposition abstraite entre objectivité sociale et subjectivité individuelle. Malgré sa volonté affichée de dépasser les philosophies politiques formalistes d'inspiration kantienne, Honneth reste quant à lui prisonnier d'une forme intersubjective d'individualisme : s'il admet que la réalisation de la liberté individuelle nécessite le concours de certaines conditions institutionnelles, celles-ci ne restent envisagées qu'à titre d'émanations des rapports horizontaux et symétriques entre les individus, plutôt que de manière dialectique, c'est-à-dire à la fois en tant que structurant toujours déjà les rapports intersubjectifs *et* que dépendantes de l'adhésion subjective des individus pour leur reproduction. Cette incomplétude de la démarche honnethienne rend problématique le statut des pratiques d'interaction intersubjectives qui, selon lui, composent ontologiquement la société : d'où viennent-elles? Comment émergent-elles?

3.3.2 Marché et liberté : la question du capitalisme

Deuxièmement, le statut du capitalisme dans la démarche d'Axel Honneth est problématique à plusieurs égards. En effet, comme on l'a montré, en s'appuyant sur sa

⁷⁰⁷ *Ibid.* p.4

⁷⁰⁸ *Ibid.* p.5

conception interactionniste des institutions de l'éthicité hégélienne, Honneth considère le marché capitaliste comme une institution de réalisation de la liberté sociale, dans la mesure où il s'agit d'une sphère qui met en jeu des sujets qui « reconnaissent la nécessité qui est leur de compléter leurs objectifs respectifs⁷⁰⁹ ». D'une part, on a déjà souligné à la section 2.4 les controverses soulevées par une telle interprétation de Hegel : l'auteur du *Droit de la liberté* réduit ici la notion de société civile telle que décrite dans les *Principes de la philosophie du droit* à la « sphère du marché capitalistiquement organisé⁷¹⁰ ». Du simple point de vue de la démarche hégélienne, il s'agit d'un raccourci pour le moins surprenant. En effet, la notion de société civile telle que décrite dans les *Principes* réfère de manière plus générale à l'existence, dans la modernité, d'une sphère de vie sociale structurellement dépolitisée, distincte de l'État. Au sein de celle-ci se développe bien sûr ce que Hegel nomme le « système des besoins », qui représente selon lui le lieu d'accomplissement du « jeu concurrentiel des intérêts particuliers⁷¹¹ ». Ceci étant dit, la société civile hégélienne ne saurait être réduite à sa dimension économique, dans la mesure où, comme on l'a montré, elle est également le siège d'institutions sociales diverses (administration économique et sociale, services publics, communes et corporations, entre autres). Plus encore, on peut raisonnablement se demander si cette sphère économique, caractérisée par sa structuration en un « système de dépendance multilatérale⁷¹² », peut être assimilée au capitalisme à proprement parler. On peut déjà en douter d'un point de vue purement historique, mais ne serait-ce que théoriquement, l'argument est pour le moins hasardeux. En effet, comme le fait remarquer Freitag dans *Dialectique et société*, il est primordial, si l'on veut saisir la dynamique *spécifique* du capitalisme, de distinguer la « généralisation de la production marchande », qui correspond au stade qu'on

⁷⁰⁹ Honneth, *Le droit de la liberté*, op cit, p.75

⁷¹⁰ *Ibid.* p.275

⁷¹¹ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op cit, p.132

⁷¹² Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op cit, §183 (p.350)

précédemment nommé « capitalisme mercantile⁷¹³ » et qui a comme conséquence principale d'émanciper l'activité productive primaire de « l'emprise directe des normes culturelles-symboliques complexes régissant l'usage des biens dans la société » afin de la soumettre à la logique instrumentale de l'intérêt, de la « dynamique cumulative de la séparation de la force de travail et de la propriété des moyens de production⁷¹⁴ », qui est comme on l'a vu la caractéristique du capitalisme à proprement parler. Or, écrit lui-même Freitag, c'est à ce premier niveau que correspond le concept hégélien de société civile, en tant que « sphère dominée par l'opposition des intérêts particuliers⁷¹⁵ ». Toute la réactualisation honnethienne de Hegel, et les croisements qu'il effectue par la suite avec l'œuvre de Durkheim, reposent toutefois sur une indifférenciation entre ces deux stades.

D'autre part, l'affirmation de Honneth selon laquelle « la sphère du marché capitalistiquement organisé peut être considérée comme une institution "relationnelle" de la liberté sociale⁷¹⁶ », au même titre donc que les autres sphères de l'éthicité, est pour le moins déconnectée du développement historique du capitalisme tel que synthétisé par Freitag. Plus particulièrement, il est douteux que Honneth ne tienne pas compte du fait que, très rapidement dans son histoire, le capitalisme se développera de manière à annuler la logique « universaliste » du marché, les organisations capitalistes mettant plutôt en œuvre des stratégies monopolistiques relevant de la logique du contrôle. On ne l'a évoqué que rapidement, mais la révolution managériale et organisationnelle du capitalisme viendra en effet radicaliser la contradiction déjà inhérente au capitalisme, entre sa justification idéologique moderne (libérale) et son développement concret : alors que le capitalisme, lors de ses phases précédentes, s'organisait encore à l'intérieur

⁷¹³ Freitag, *L'impasse de la globalisation*, op cit, p.54

⁷¹⁴ Freitag, *Dialectique et société*, vol.3, op cit, p.399

⁷¹⁵ *Ibid.* p.399

⁷¹⁶ Honneth, *Le droit de la liberté*, op cit, p.275

des institutions de la modernité (contrat de travail, marché, propriété privée individuelle), la révolution corporative qui aura lieu aux États-Unis émancipera les organisations privées de cette régulation juridique et idéologique. Le capitalisme organisé et corporatif (américain au départ, mais qui deviendra mondial au XX^e siècle) se développera ainsi en rupture totale avec la légitimation idéologique de l'économie de marché. Selon Freitag, cette phase du capitalisme se caractérise en effet par la mise en place de

systèmes d'échange et de développement économique où les sujets ne sont plus vraiment des individus ayant un certain libre-arbitre et qui, dans la mesure de leurs moyens, décident de manière indépendante de leurs actes et décisions de nature économique (...), mais où l'individu est entièrement dominé par des entités corporatives dans lesquelles toute son activité économique est organisationnellement intégrée.⁷¹⁷

Dans une telle configuration, le principe (déjà contestable) du marché comme lieu d'interaction entre des individus libres auquel s'accroche Honneth n'a donc plus aucune validité : le marché représente plutôt, pour les organisations corporatives, « un territoire à conquérir, contrôler, structurer et aménager, et même *surtout qu'il faut désormais produire ou créer de toutes pièces*⁷¹⁸ ». Dorénavant, les macro-sujets organisationnels qui dominent l'économie « exercent directement une emprise de type politique sur les systèmes et les moyens d'échange comme tels⁷¹⁹ » écrit Freitag, que ce soit par le biais de la création monétaire, dorénavant contrôlée par les grandes banques privées, par l'entremise de la communication de masse qu'ils mettent en branle (afin de créer la demande nécessaire à l'écoulement de leurs produits) ou encore des stratégies de type monopolistiques qu'ils mettent sur pied dans leurs rapports avec les autres acteurs⁷²⁰.

⁷¹⁷ Freitag, *L'impasse de la globalisation*, op cit, p.150

⁷¹⁸ *Ibid.* p.168

⁷¹⁹ *Ibid.* p.150

⁷²⁰ *Ibid.* p.150

On ne peut reprocher ni à Hegel ni à Durkheim de n'avoir pas su prévoir ces évolutions du capitalisme, mais on est en droit de s'étonner que Honneth, plus d'un siècle plus tard, n'en ait pas tenu compte dans sa réactualisation de leurs thèses. En effet, dans la perspective qu'il adopte, ces développements sont considérés comme de simples évolutions « malencontreuses⁷²¹», et le capitalisme reste conceptualisé comme une sphère de réalisation de la liberté sociale fondée sur une « organisation commune, coopérative⁷²²», même s'il s'est historiquement structuré de manière à invalider *systématiquement* ces principes. Le mérite de la démarche de la sociologie dialectique est au contraire de souligner le caractère systémique et expansif du mode de régulation de l'activité qu'inaugure le capitalisme *dès sa naissance*, et d'affirmer qu'en ce sens, la mutation managériale puis la globalisation néolibérale du capitalisme ne sont en rien des évolutions « malencontreuses⁷²³», mais qu'elles représentent au contraire un accomplissement de sa logique initiale⁷²⁴. Bref, contrairement à Freitag, Axel Honneth ne fournit, dans les faits, aucune critique du capitalisme en tant que forme spécifique de médiation des rapports sociaux, se contentant de l'assimiler à une sphère de réalisation de la liberté communicationnelle comme les autres (il s'agit à ses yeux d'un « circuit coopératif⁷²⁵»), devant elle aussi être constituée de rapports communicationnels de reconnaissance de type démocratique. On a vu quel type de proposition politique découlait de cette posture théorique : tout au contraire de Freitag, Honneth annonce explicitement que sa théorie de l'éthicité démocratique interdit de considérer l'État comme le « centre actif de l'ordre institutionnel entier⁷²⁶», et il s'en remet par conséquent avant tout à une « condensation de la puissance publique des organisations sociales, des mouvements sociaux et des associations de la société

⁷²¹ Honneth, *Le droit de la liberté*, op cit, p.306

⁷²² *Ibid.* p.305

⁷²³ *Ibid.* p.306

⁷²⁴ Freitag, *L'impasse de la globalisation*, op cit, p.119

⁷²⁵ Honneth, *Le droit de la liberté*, op cit, p.382

⁷²⁶ *Ibid.* p.503

civile⁷²⁷» devant déboucher sur l'instauration de « mécanismes discursifs⁷²⁸», « d'espaces de discussion⁷²⁹» et de « régulations⁷³⁰» internationales permettant une « moralisation de l'économie de marché capitaliste⁷³¹», afin qu'elle soit à la hauteur de ses promesses de réalisation de la liberté communicationnelle. De manière générale, en cohérence avec le fondement ontologique de son analyse, les propositions de Honneth sont donc de nature communicationnelle : afin de rendre les sphères de l'éthicité contemporaine véritablement démocratiques, il faut favoriser l'établissement de meilleurs rapports de communication et d'interaction entre les individus. Ces propositions font l'impasse sur la question cruciale de la régulation politique de l'économie, dans la mesure où, comme le montre bien Freitag, c'est au niveau du *pouvoir*, et donc de la *capacité de contrainte*, qu'il faudra agir pour sortir de l'impasse écologique et sociale actuelle. Plus encore, en pariant sur la mobilisation d'une soi-disant société civile mondiale, ce type de solution court le risque d'alimenter la tendance actuelle à la marginalisation du politique.

Bref, au final, les deux angles morts de la démarche honnethienne de réactualisation de Hegel et Durkheim se combinent dans l'incapacité de l'auteur du *Droit de la liberté* à percevoir comment, particulièrement dans les sociétés contemporaines, c'est la logique propre au capitalisme qui effrite voire tend à détruire les institutions décrites par Hegel et Durkheim comme étant garantes de l'exercice de la liberté dans la modernité. En effet, alors que Honneth s'appuie sur ces deux auteurs pour assimiler le capitalisme à une simple sphère de liberté sociale caractéristique de « l'éthicité démocratique », Freitag renouvelle l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien, particulièrement sa théorie de la production institutionnelle de la liberté, en la combinant avec une analyse

⁷²⁷ *Ibid.* p.499

⁷²⁸ *Ibid.* p.345

⁷²⁹ *Ibid.* p.345

⁷³⁰ *Ibid.* p.343

⁷³¹ *Ibid.* p.392

critique de la logique intrinsèque du capitalisme, afin de montrer comment c'est la propagation du mode de régulation de la pratique propre à ce dernier qui a débordé et décomposé de l'intérieur la régulation politico-institutionnelle, enclenchant ainsi une mutation sociétale vers un mode de reproduction à caractère décisionnel-opérationnel qui s'incarne dans la prolifération de mécanismes de contrôle et de gestion technocratique du social qui tendent à interdire tout débat sur les finalités du développement sociétal, dans la mesure où ils s'appuient sur une justification purement empirique. Ainsi, loin de représenter un gain d'autonomie pour les individus, l'érosion de la reproduction politico-institutionnelle de la société au profit de la logique technico-pragmatique du capitalisme est plutôt synonyme d'enfermement individuel et collectif. D'où la nécessité de dépasser la globalisation capitaliste par la réactivation de mécanismes politico-institutionnels au niveau international, en prenant appui sur les formes politiques par lesquelles les communautés politiques ont fait l'expérience, durant la modernité, de leur autonomie (même de manière limitée). Ainsi, pour Freitag, il ne fait aucun doute que c'est de manière proprement politique, c'est-à-dire de manière *institutionnelle* et dans un cadre juridique contraignant, que pourront être pris en charge, à long terme, les problèmes écologiques et sociaux créés par la soumission des sociétés à la logique et aux impératifs du capitalisme.

CONCLUSION

Dans les milieux intellectuels progressistes, Hegel et Durkheim ont longtemps été lus avec suspicion, voire avec hostilité. Le premier a souvent été considéré comme dangereusement conservateur, voire réactionnaire : quelques décennies à peine après la publication des *Principes de la philosophie du droit* un critique libéral écrivait que la pensée hégélienne constituait « la demeure philosophique de l'esprit de la restauration prussienne⁷³² ». Plus récemment, une importante portion de la pensée critique de l'après-guerre considérait que la pensée de Hegel avait mis la table à l'avènement des totalitarismes du XX^e siècle : la méthode dialectique elle-même, rappelons-le, a été qualifiée « d'infâme » par Gilles Deleuze, dans une référence à peine voilée au mot d'ordre voltairien⁷³³. Il est intéressant de constater que l'œuvre d'Émile Durkheim a elle aussi été l'objet d'un rejet virulent de la part d'écoles de pensée aussi opposées que marxistes et libéraux, qui y ont vu une pensée profondément conservatrice, certains allant même jusqu'à y voir une préfiguration des théories fascistes de l'État⁷³⁴.

Ainsi, malgré qu'ils appartiennent non seulement à des disciplines, mais surtout des traditions de pensée bien différentes, force est de constater que les œuvres de Hegel et de Durkheim partagent un destin commun, soit celui d'avoir été jugées très durement par des courants intellectuels qui, la plupart du temps, se considèrent pourtant comme

⁷³² Rudolf Haym, cité dans Kervégan, *L'effectif et le rationel*, *op cit*, p.240

⁷³³ Sur le rejet quasi-généralisé de la notion hégélienne de dialectique dans la pensée française de l'après-guerre, voir : Garo, Isabelle. « L'infâme dialectique : le rejet de la dialectique dans la philosophie française de la seconde moitié du XX^e siècle », *Page personnelle de Isabelle Garo*, Récupéré le 6 septembre 2016 de http://www.isabelle-garo.fr/travaux/Infame_dialectique.html

⁷³⁴ Voir : Pizzaro-Noël, François. « Le discrédit totalitaire ». Dans *Du désaveu du social à la présentation nominaliste : le mouvement de la réception de Durkheim (1898-1939)* (Thèse de doctorat), p.433-441, Université du Québec à Montréal, 2009.

s'opposant l'un à l'autre, c'est-à-dire la théorie critique (entendue au sens large) et la pensée libérale. Cela est peut-être moins surprenant qu'il n'y paraît : ce qui a dérangé (et dérange toujours) chez Hegel et Durkheim est leur critique forte des théories individualistes de l'État et de la société, qui vise à la fois les conceptions libérales et certaines conceptions révolutionnaires, et qui été associée souvent par ces deux écoles de pensée à une dévalorisation de la liberté individuelle à tendance conservatrice, voire totalitaire.

Contre ces interprétations répandues, notre mémoire a voulu montrer comment l'héritage théorique hégéliano-durkheimien, à commencer par sa critique convergente des théories individualistes de la société et de l'État, pouvait au contraire s'avérer fécond pour les théories critiques de la société contemporaine. Pour ce faire, nous avons exposé et mis en dialogue deux réactualisations bien différentes de cet héritage : celle d'Axel Honneth et celle de Michel Freitag.

On a vu, notamment en suivant les commentaires de Jean-Philippe Deranty, que chez le premier se déployait une réinterprétation « interactionniste⁷³⁵ » de Hegel et on a montré comment cette interprétation contestable menait Honneth à opposer l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* à celui des *Leçons de sociologie* en ce qui a trait à leur conception de l'État, négligeant ainsi les convergences importantes entre leurs œuvres sur cette question. Tout au contraire de Honneth, c'est en continuité avec cette profonde convergence, que nous avons synthétisée au premier chapitre dans la notion d'*institutionnalisme hégéliano-durkheimien*, que Michel Freitag développe sa sociologie dialectique, insistant sur l'importance de la régulation politico-institutionnelle dans la réalisation de la liberté individuelle.

⁷³⁵ Deranty, *Beyond Communication*, op cit, p.228

Pour le dire simplement, Honneth et Freitag partagent une intention, celle d'élaborer à partir de Hegel et de Durkheim une critique des philosophies politiques atomistes et formalistes, à commencer par celles s'inscrivant dans la filiation kantienne. Or, nous avons voulu démontrer que leur traitement de l'héritage hégéliano-durkheimien diffère profondément, et que ce désaccord culmine autour de la notion fondamentalement institutionnaliste de *production institutionnelle de la liberté*. En effet, chez Honneth, malgré une volonté affichée de rompre avec « doctrines atomistes de la société⁷³⁶ », tout se passe comme si, en raison de son adhésion à une ontologie sociale *interactionniste*, il n'arrivait jamais vraiment à se détacher de l'individualisme profond qui caractérise la pensée contemporaine. Jean-François Kervégan ne veut pas dire autre chose lorsqu'il écrit, dans *L'effectif et le rationnel*, qu'en réinterprétant la *Philosophie du droit* comme une théorie interactionniste de la justice sous prétexte que le propos originel de Hegel serait « surinstitutionnalisé », Honneth fait preuve d'un « affect anti-institutionnel commun à de larges secteurs de la philosophie politique contemporaine⁷³⁷ ».

Chez Freitag, le recours à l'héritage hégéliano-durkheimien est au contraire motivé par la conviction selon laquelle c'est justement la persistance de ce préjugé anti-institutionnel qui empêche plusieurs des théories critiques contemporaines de prendre la mesure de la radicalité de la transition vers une société postmoderne. Autrement dit, la difficulté à reconnaître que les institutions puissent représenter une condition de réalisation de la liberté individuelle empêche une critique radicale de la logique décisionnelle-opérationnelle, qui tend à supprimer la capacité que les sociétés s'étaient donnée, par la médiation du politique, à orienter de manière réflexive leur développement, à commencer sur le plan économique.

⁷³⁶ Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op cit, p.29

⁷³⁷ Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op cit, p.11

Ainsi, contrairement à Honneth, Freitag renoue pleinement avec la théorie de la production institutionnelle de la liberté qui constitue le cœur de l'institutionnalisme hégéliano-durkheimien, en montrant comment, *sociologiquement*, l'effectuation de la liberté individuelle est liée à l'existence d'une régulation politico-institutionnelle de la société. C'est ce qui lui permet de rendre compte efficacement des transformations qui affectent les sociétés contemporaines : en corrodant de l'intérieur, la régulation politico-institutionnelle, le mode de régulation de la pratique propre au capitalisme tend à enfermer les sociétés *et les individus* dans une hétéronomie radicale, caractérisée par la soumission généralisée à la logique systémique du capitalisme globalisé et financiarisé. À l'inverse, comme on l'a montré, les théories qui réfléchissent encore le rapport entre liberté individuelle et objectivité institutionnelle en termes dualistes, par exemple en opposant la régulation verticale de l'État à l'autorégulation horizontale de la société civile, sont incapables de rendre compte de cet état de fait.

Comme Freitag l'a bien vu, dans un contexte où les débats sur l'avenir des États à l'heure de la globalisation capitaliste se multiplient, cette difficulté à saisir dialectiquement le rapport entre régulation politico-institutionnelle et liberté n'est pas sans conséquence politique. Il est au contraire troublant de constater que c'est souvent au nom de l'émancipation des individus à l'égard du carcan oppressant de l'État moderne que la gauche elle-même participe à l'élaboration de mécanismes technocratiques et antipolitiques (décisionnels-opérationnels, dirait Freitag) enfermant les sociétés dans la logique de la globalisation capitaliste. Une des expressions la plus claire de ce rejet en bloc de l'État moderne aura probablement été fournie par le philosophe Toni Negri, penseur soi-disant critique du capitalisme ayant eu une influence importante sur le mouvement altermondialiste, dans le cadre du débat de 2005 en Europe au sujet du Traité constitutionnel européen : l'héritier de l'opéraïsme italien s'était en effet déclaré

en faveur du traité, « pour faire disparaître cette merde d'État-nation⁷³⁸ ». Bien sûr, tous ne s'expriment pas aussi crûment, mais Negri n'est pas le seul à se réclamer de la pensée critique et à néanmoins reconnaître sa sympathie face à l'établissement d'un ordre néolibéral mondial, dans la mesure où il permet, *au moins*, d'envisager la sortie du cadre oppressant de l'État-nation. D'Étienne Balibar à Philippe Corcuff en passant par Daniel Conh-Bendit, c'est en effet toute une partie de la « gauche » qui, par crainte de « faire le jeu » de l'extrême-droite nationaliste ou au nom d'un internationalisme abstrait, en est venue à rejeter en bloc l'idée de souveraineté étatique. On ne peut pas ne pas souligner l'ironie de la situation : en adoptant une telle position, notamment en ce qui a trait à l'Union européenne, ces intellectuels accréditent un processus qui a été pensé expressément afin de limiter la capacité des sociétés à réguler l'économie par la médiation du politique. Friedrich Hayek, probablement le plus grand penseur néolibéral du XXe siècle, l'écrivait lui-même en 1939, jugeant que le principal avantage de la constitution d'une fédération d'États était de rendre impossible toute régulation politique de l'économie :

il fait peu de doute que la réglementation de l'activité économique sera beaucoup plus restreinte pour le gouvernement central d'une fédération que pour les gouvernements d'États nationaux. Et, comme le pouvoir des États compris dans la fédération sera lui-même encore plus limité, l'essentiel de l'ingérence dans la vie économique à laquelle habitués deviendra dans son ensemble impossible à mettre en œuvre.⁷³⁹

Dans un contexte où, des deux côtés de l'Atlantique, les extrêmes-droites passent à l'offensive en carburant sur les effets sociaux de la globalisation néolibérale, ce malaise persistant de la gauche au sujet de l'État ne saurait durer. L'intérêt de la sociologie dialectique et de son enracinement hégéliano-durkheimien ne s'en voit qu'augmenté : à

⁷³⁸ Losson, Christian et De Filipis, Vittorio. Entrevue avec Toni Negri : Oui, pour faire disparaître cette merde d'État-nation. Dans *Libération*, 13 mai 2005. Récupéré en ligne le 6 septembre de http://www.liberation.fr/france/2005/05/13/oui-pour-faire-disparaitre-cette-merde-d-etat-nation_519624

⁷³⁹ Friedrich Hayek, cité Durand, Cédric (dir.). *Pour en finir avec l'Europe*. Paris : La Fabrique, 2013, p.21-22

l'aube du 21^e siècle, une réactivation de la régulation politico-institutionnelle des sociétés, à la fois sur le plan étatique et international, contre la logique aveugle et systémique du capitalisme n'a peut-être jamais été aussi pressante.

BIBLIOGRAPHIE

Birnbaum, Pierre. « La conception durkheimienne de l'État : l'apolitisme des fonctionnaires ». *Revue française de sociologie*, 17, no2 (1976), 247-258

Bourgeois, Bernard. *La pensée politique de Hegel*. Paris : Presses universitaires de France, 1992

Bourgeois, Bernard. « De la richesse actuelle de la théorie hégélienne de l'éthicité : quelques objections ». Dans *Critique de la reconnaissance : autour de l'œuvre d'Axel Honneth*, sous la dir. de Yves Charles Zarka. 81-88. Paris : Mimésis, 2015.

Bourgeois, Bernard. *Raison et décision, études hégéliennes*. Paris : Presses universitaires de France, 1992.

Brochard, Delphine. « L'économie politique au crible de la raison dialectique : la relecture hégélienne ». *Cahiers d'économie politique*, 2, no43 (2002) : 7-30

Caillé, Alain. « Introduction ». Dans *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, sous la dir. de Alain Caillé, 6-14. Paris : La Découverte, 2007.

Colliot-Thélène, Catherine. *Le désenchantement de l'État*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1992

Colliot-Thélène, Catherine. « Durkheim : une sociologie d'État », *Durkheimian studies*, no1 (2010) : 77-93

Claasen, Rutger. « Social Freedom and the Demands of Justice : A Study of Honneth's Recht Der Freiheit », *Constellations*, 21, no1 (2014) : 67-82

De Boer, Karin. « Beyond Recognition? Critical Reflections on Honneth's Reading of Hegel's *Philosophy of Right* ». *International Journal of Philosophy Studies*, 21, no4 (2013) : 534-558

Deranty, Jean-Philippe. « La reconnaissance hégélienne et ses enjeux pour la philosophie sociale et politique contemporaine ». *Politique et sociétés*, 28, no3 (2009) : 45-74

Deranty, Jean-Philippe. *Beyond communication : a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden : Brill, 2009.

Deranty, Jean-Philippe. « Hegel's Parliamentarianism : a New Perspective on Hegel's Theory of Political Institutions ». *Owl of Minerva*, 32, no2, (2001) : 107-133

Deranty Jean-Philippe. « Marx, Honneth and the Tasks of a Contemporary Critical Theory ». *Ethical Theory and Moral Practice*, 16, no4 (2013) : 745-758

Didry, Claude. « La réforme des groupements professionnels comme expression de la conception durkheimienne de l'État ». *Revue française de sociologie*, 41, no3 (2000) : 513-538

Durand, Cédric (dir.). *Pour en finir avec l'Europe*. Paris : La Fabrique, 2013

Durkheim, Émile. *Leçons de sociologie*. 5e éd. Paris : Presses universitaires de France, 2010.

Durkheim, Émile. *De la division du travail social*. 8e éd. Paris : Presses universitaires de France, 2013.

Durkheim, Émile. « L'État ». Dans *Textes 3*, 172-178. Paris : Les Éditions de Minuit, 1975.

Ferrarese, Estelle. « Une théorie sociale à valeur normative ». Dans *La théorie sociale contemporaine*, sous la dir. de Razmig Keucheyan et Gérard Bronner, 33-48. Paris : Presses universitaires de France, 2012.

Fischbach, Franck. *Le sens du social*. Montréal : Lux, 2015.

Filion, Jean-François. *Sociologie dialectique : introduction à l'oeuvre de Michel Freitag*. Montréal : Nota Bene, 2006.

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

Filloux, Jean-Claude. *Durkheim et le socialisme*. Genève : Droz.

Fleishman, Eugène. *La philosophie politique de Hegel*. Paris : Gallimard, 1992.

Freitag, Michel et Pineaul, Éric (dir.). *Le monde enchaîné*. Montréal : Nota Bene, 1999.

- Freitag, Michel. « La dissolution postmoderne de la référence transcendante. Perspectives théoriques », *Cahiers de recherche sociologique*. no33 (2000) : 181-217
- Freitag, Michel. *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*. Québec : Presses de l'université Laval, 2002.
- Freitag, Michel. « Totalitarismes : de la terreur au meilleur des mondes ». *Revue du MAUSS*, 1, no25 (2005) :c143-184
- Freitag, Michel. « Questions à Michel Freitag ». *Aspects sociologiques*, 13, no1 (2006) : 169-203
- Freitag, Michel. *L'impasse de la globalisation*. Montréal : Écosociété, 2008.
- Freitag, Michel, Michon, Pascal. « Symbolisme et reconnaissance. Au-delà du holisme et de l'individualisme ». *Revue du MAUSS permanente*, 7 décembre 2009, Récupéré le 5 septembre 2016 de <http://www.journaldumauss.net/.?Symbolisme-et-reconnaissance-Au>
- Freitag, Michel. *Dialectique et société, volume 3, Culture, pouvoir et contrôle : les modes de reproduction formels de la société*. 2e éd. Montréal: Liber, 2011.
- Freitag, Miche. *L'abîme de la liberté*. Montréal : Liber, 2011.
- Freitag, Michel. *Formes de la société, volume 1, Genèse du politique*. Montréal : Liber, 2016.
- Garo, Isabelle. « L'infâme dialectique : le rejet de la dialectique dans la philosophie française de la seconde moitié du XX^e siècle ». *Page personnelle de Isabelle Garo*, Récupéré le 6 septembre 2016 de http://www.isabelle-garo.fr/travaux/Infame_dialectique.html
- Gautier, Claude. « Corporation, société et démocratie chez Durkheim ». *Revue française de science politique*, 44, no5 (1994) : 836-855
- Godin, Christian. « Les pathologies de la liberté d'Axel Honneth : du bien-fondé d'un détour par Hegel ». Dans *Critique de la reconnaissance : autour de l'œuvre d'Axel Honneth*, sous la dir. de Yves Charles Zarka. 27-37. Paris : Mimésis, 2015.
- Haber, Stéphane. « Hegel vu depuis la reconnaissance ». *Revue du MAUSS*, 1, no23 (2004) : 70-87

Habermas, Jürgen. « Travail et interaction ». Dans *La technique et la science comme idéologie*, 163-211. Paris : Gallimard, 1973.

Hegel, G.W.F. *Principes de la philosophie du droit* (Jean-François Kervégan, trad.). Paris : Presses universitaires de France, 2013 (1820).

Hegel, G.W.F. *Leçons sur le droit naturel et la science de l'État* (Jean-Philippe Deranty, trad.). Paris : Vrin, 2002 (1883).

Honneth, Axel. *The Critique of Power*. Cambridge : MIT Press, 1991.

Honneth, Axel et Joas, Hans. *Social Action and Human Nature*. Cambridge : Cambridge University Press, 1988.

Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance* (Pierre Rush, trad.). Paris : Gallimard, 2000 (1992).

Honneth, Axel. *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel* (Franck Fischbach, trad.). Paris : La Découverte, 2008 (2001).

Honneth, Axel. « Marxisme, philosophie sociale et théorie critique ». *Actuel Marx*, 1, no47 (2010) : 188-195.

Honneth, Axel. *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse, sociologie*. Paris : La Découverte, 2013.

Honneth, Axel. *Le droit de la liberté : esquisse d'une éthicité démocratique* (Frédéric Joly et Pierre Rush, trad.). Paris : Gallimard, 2015 (2011).

Hunyadi, Mark (dir.). *Axel Honneth : de la reconnaissance à la liberté*. Louvain-la-Neuve : Le bord de l'eau, 2014.

Kervégan, Jean-François. *Hegel, Carl Schmitt : Le politique entre spéculation et positivité*. Paris : Presses universitaires de France, 1992.

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

Keucheyan, Razmig. *Hémisphère gauche : une cartographie des nouvelles pensées cirtiques*. Montréal : Lux, 2010.

Knapp, Peter. « The Question of Hegelian Influence upon Durkheim's sociology ». *Sociological Inquiry*, 55, no1(1985), 1-15

Knapp, Peter. « Hegel's Universal in Marx, Durkheim and Weber : The Role of Hegelian Ideas in the Origin of Sociology ». *Sociological Forum*, 1, no4 (1986), 586-609

Larouche, Jean-Marc. « Émile Durkheim en renfort. Son actualité dans le renouvellement de la théorie critique chez Axel Honneth ». *Cahiers de recherche sociologique*, 56 (2014), 143-158

Losson, Christian et De Filipis, Vittorio. Entrevue avec Toni Negri : Oui, pour faire disparaître cette merde d'État-nation. Dans *Libération*, 13 mai 2005. Récupéré en ligne le 6 septembre de http://www.liberation.fr/france/2005/05/13/oui-pour-faire-disparaitre-cette-merde-d-etat-nation_519624

Gauvreau, C. (2012, 6 février). Entrevue avec René Laprise : Survivre aux changements climatiques. Dans *Journal L'UQAM*, 38(10), p. 1-2.

Lécrivain, André. *Hegel et l'éthicité*. Paris : Vrin, 2001.

Macherey, Pierre. « Le Hegel husserliannisé d'Axel Honneth. Réactualiser la philosophie hégélienne du droit. ». *Revue internationale des idées et des livres*, no11 (mai-juin 2009)

Macpherson, C.B. *La théorie politique de l'individualisme possessif : de Hobbes à Locke*. Paris : Gallimard, 1971.

Martin, Éric. *L'esprit des institutions* (Thèse de doctorat). Université d'Ottawa, 2012.

McNeil David N. « Social Freedom and Self-Actualization : "Normative reconstruction" as a Theory of Justice ». *Critical Horizons*, 16, no2 (2015) : 153-169

Pippin, Robert. « Reconstructivism : on Honneth's Hegelianism ». *Philosophy and Social Criticism*, 40, no8 (2014) : 725-741

Plouviez, Mélanie. *Normes et normativité dans la sociologie d'Émile Durkheim* (Thèse de doctorat). Université Paris-I, 2010.

Plouviez, Mélanie . « Le projet durkheimien de réforme corporative : droit professionnel et protection des travailleurs ». *Les études sociales*, 1, no157-158 (2013) : 57-103

Pizzaro-Noël, François. *Du désaveu du social à la présentation nominaliste : le mouvement de la réception de Durkheim (1898-1939)* (Thèse de doctorat). Université du Québec à Montréal, 2009.

Rendtorff, Jacob. « The law of freedom – Institutionalization of freedom in modern societies – a reconstruction and some remarks ». *Nordicum-Mediterraneum*, 7, no2 (2012)

Sintomer, Yves. « Émile Durkheim, entre républicanisme et démocratie délibérative », *Sociologie*. 21 (2011) : 405-416

Soual, Philippe. *Le sens de l'État*. Leuven, :Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 2006.

Spitz, Jean-Fabien. *Le moment républicain en France*. Paris : Gallimard, 2005.

Steiner, Philippe. *L'école durkheimienne de l'économie*. Paris : Librairie Droz, 2005.

Steiner, Philippe. « La tradition française de critique sociologique de l'économie », *Revue d'histoire des sciences humaines*. 1, no18 (2008) : 63-84

Stydrom, Piet. « Review essay : Honneth's sociological turn ». *European Journal of Social Theory*, 16, no4 (2013) : 530-542

Taylor, Charles. *Hegel et la société moderne*. Québec : Presses du l'Université Laval, 1998.

Thompson, Michael J. « Axel Honneth and the neo-Idealist turn in critical theory ». *Philosophy and social criticism*, 4, no8 (2014) : 779-797

Weil, Eric. *Hegel et l'État*. Paris : Vrin, 2002.

Zarka, Yves Charles (dir.). *Critique de la reconnaissance : autour de l'œuvre d'Axel Honneth*. Paris : Mimésis, 2015.