

## **Prolégomènes à une analyse comparative de la sociologie dialectique de Freitag et de la *Wertkritik***

*Jean-François Filion*

L'objectif du présent texte consiste à poser les premiers jalons d'une analyse comparative entre la sociologie dialectique de Michel Freitag et le courant marxien de la « critique de la valeur », qui effectue une mise à jour de Marx en rupture avec le marxisme traditionnel. Le courant de la critique de la valeur, dit de la *Wertkritik*, est principalement représenté par les théoriciens Robert Kurz, Anselm Jappe et Moïse Postone, lesquels proposent une actualisation de certains aspects négligés par la réception du Marx de la maturité qui, à l'instar de la théorie freitagienne de la postmodernité, ouvrent des perspectives inédites pour approfondir la compréhension et la critique des tendances sociétales du capitalisme avancé.

Bien que développés simultanément dans une ignorance réciproque l'un de l'autre, ces deux courants théoriques contemporains se rejoignent fortement, à notre avis, dans leur visée commune consistant à conceptualiser de manière critique l'aspect systémique des processus capitalistes. Tous deux insistent sur la nature spécifique des contraintes impersonnelles politiquement incontrôlables du capitalisme. Les conséquences directes de ces contraintes systémiques consistent en la colonisation toujours plus étendue des sphères de la vie par une logique déshumanisante ainsi que l'exclusion d'une part grandissante de la population devenue économiquement inutile par le développement technologique. En effet, une chose qui saute aux yeux en comparant les écrits de Freitag et des penseurs de la *Wertkritik*, c'est de percevoir à quel point on y retrouve des constats similaires sur l'ampleur civilisationnelle du processus d'autonomisation de la logique technico-économique, qui engendre des effets dévastateurs sur les sociétés et les écosystèmes. Si les termes utilisés de part et d'autre ne sont pas toujours identiques, on remarque un accord évident sur la démesure capitaliste provoquant l'invasion

technologique de l'existence, l'extension virtuellement illimitée de la marchandisation ainsi que la nécessité éthico-politique de produire une critique radicale. Par exemple, quand on lit les premières pages de *L'impasse de la globalisation* de Freitag, la ressemblance est frappante avec certains passages du *Livre noir du capitalisme* de Kurz: dans les deux cas, les auteurs insistent sur le dérèglement sociétal, potentiellement explosif, d'une paupérisation massive des populations et d'une crise écologique aux allures apocalyptiques<sup>1</sup>.

Le présent texte, qui ne consiste qu'en des prolégomènes à une analyse comparative de la sociologie dialectique de Freitag et de la *Wertkritik*, traitera de six thèmes qui permettent de saisir aussi bien les ressemblances que les différences entre ces deux courants théoriques contemporains. Après une première section visant à présenter sommairement la *Wertkritik*, la deuxième section soulignera le partage commun aux deux courants théoriques d'une priorité épistémologique de l'analyse des médiations orientant la pratique humaine. Puis les sections 3, sur le caractère autoréférentiel du capitalisme, et 4, sur l'intégration capitaliste du mouvement ouvrier, permettront à la fois de saisir l'importance de leurs ressemblances, bien qu'elles seront l'occasion de voir poindre des différences d'approche. Enfin les cinquième et sixième sections, qui porteront sur la conceptualisation des médiations socio-symboliques et sur l'horizon postcapitaliste, seront l'occasion de mesurer l'écart qui sépare un néohégélien comme Freitag des néomarxistes de la *Wertkritik*.

## 1. Présentation sommaire de la *Wertkritik*<sup>2</sup>

Hormis l'exception notable du professeur d'histoire de l'Université de Chicago Moishe Postone, dont l'*opus magnum*, *Temps, travail et domination sociale*<sup>3</sup> fut traduit en français en 2009, le courant théorique de la

---

1. Cf. Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, propos recueillis par Patrick Ernst, Montréal, Écosociété, 2008; et Robert Kurz, *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft [Livre noir du capitalisme. Un adieu à l'économie de marché]*, 2<sup>e</sup> éd. aug., Francfort-sur-le-Main, Eichborn, 2009.

2. Nous ne résumerons pas ici la théorie sociologique de Michel Freitag à cause du format restreint du présent texte et du fait que le présent ouvrage collectif porte sur la critique de la valeur. Néanmoins, le lecteur francophone pourra s'initier à la lecture de Freitag, entre autres, dans les textes suivants: Yves Bonny, « Michel Freitag ou la sociologie dans le monde », dans Michel Freitag, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, PUL/PUR, 2002; Jean-François Filion, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Québec, Nota bene, 2006.

3. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Mille et une nuits, 2009.

*Wertkritik* possède cette caractéristique d’être essentiellement germanophone. Constitué à partir de la fin des années 1980 hors du milieu universitaire dans des collectifs de réflexion issus de l’extrême-gauche allemande et autrichienne, tels que les groupes *Krisis*, *Streifzüge* et *Exit!*, ce courant bénéficia d’une renommée internationale après la parution en 1999, dans plusieurs langues et sous différents formats, du *Manifeste contre le travail*<sup>4</sup>. Si son penseur le plus prolifique est Robert Kurz, dont seuls des recueils d’articles et d’entrevues sont en ce moment disponibles en français<sup>5</sup>, la *Wertkritik* est représentée par plusieurs contributeurs, dont, sans être exhaustif, Anselm Jappe<sup>6</sup>, Roswitha Scholz, Ernst Lohoff et Norbert Trenkle<sup>7</sup>. Fait curieux : la démarche de Postone s’est effectuée en parallèle à celle des auteurs allemands, alors que de part et d’autre l’on accomplissait une percée théorique similaire, qui consiste *grosso modo* en une relecture profonde du Marx de la maturité à l’aune des *Grundrisse*, ainsi qu’en une critique pénétrante, pour ne pas dire dévastatrice, du marxisme traditionnel<sup>8</sup>. Néanmoins, la *Wertkritik* peut être rattachée à des courants marginaux de l’histoire du marxisme officiel représentés par ses précurseurs tels qu’Isaak Roubine, Georg Lukács et Jean-Marie Vincent. Par ailleurs, bien que la *Wertkritik* se réfère à l’École de Francfort, la critique profonde élaborée à l’endroit de celle-ci interdit – tout comme d’ailleurs en ce qui a trait à la sociologie dialectique de Freitag – d’y reconnaître une filiation directe<sup>9</sup>.

Moyennant une réitération des théories marxiennes de la valeur et du fétichisme de la marchandise, le point de départ de la *Wertkritik* est de postuler l’existence de deux Marx : d’abord un Marx exotérique, connu

4. Groupe *Krisis*, *Manifeste contre le travail*, Paris, Léo Scheer, 2002.

5. Cf. Robert Kurz, *Avis aux naufragés*, Fécamp, Lignes, 2005 ; *Critique de la démocratie balistique*, Paris, Mille et une nuits, 2006 ; *Vies et mort du capitalisme. Chroniques de la crise*, Fécamp, Lignes, 2011 ; *Lire Marx. Les textes les plus importants de Marx pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, La Balustrade, 2013.

6. Cf. Anselm Jappe, *Guy Debord. Essai*, Paris, Denoël, 2001 ; *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003 ; *Crédit à mort. La décomposition du capitalisme et ses critiques*, Fécamp, Lignes, 2011. Il est à noter que le lectorat francophone peut profiter d’un accès gratuit à plusieurs traductions d’articles et d’extraits allemands que l’on peut retrouver sur l’excellent site <<http://palim-psao.over-blog.fr>>.

7. Ernst Lohoff et Norbert Trenkle, *La grande dévalorisation. Pourquoi la spéculation et la dette de l’État ne sont pas les causes de la crise*, Fécamp, Post-editions, 2014.

8. Pour alléger le présent texte, aucune distinction entre Postone, le groupe *Krisis* et le groupe *Exit!* ne sera vraiment effectuée, sauf mention contraire, même si entre eux ces protagonistes se distinguent, voire parfois s’opposent. Voir Clément Homs, « De quelques divergences entre Moïse Postone et la “Wertkritik” ». En ligne : <<http://palim-psao.over-blog.fr/article-postone-et-la-critique-de-la-valeur-119836393.html>>.

9. Cf. Moïse Postone, *Temps, travail et domination sociale, op. cit.*, chapitres III et VI.

de tous, qui met l'accent sur l'injustice de l'exploitation et la lutte des classes, puis un Marx ésotérique qui se comprend notamment à partir des *Grundrisse* – texte publié pour la première fois en 1939 et qui fut écrit tout juste après ce que Marx appelle sa lecture « accidentelle », à l'été 1857, de *La science de la logique* de Hegel<sup>10</sup>. Or, cette dualité présente à l'intérieur de Marx lui-même<sup>11</sup> s'explique, entre autres, par le fait que le XIX<sup>e</sup> siècle était encore une période de transition où des formes culturelles, techniques et politiques précapitalistes, quoique déjà modernes, fournissaient des ressources normatives aux mouvements ouvriers issus de sociétés dont la reproduction n'était pas encore *totale*ment traversée par la médiation du capital, comme c'est le cas aujourd'hui en Occident. On comprend ainsi que la portée sociologique du Marx ésotérique ait pu rester incompréhensible au moment même où elle a été écrite, tandis que la partie exotérique s'inscrivait dans des rapports de force présents du vivant de son auteur<sup>12</sup>. Il aura donc fallu attendre l'épuisement des mouvements ouvriers, l'effondrement de l'Union soviétique et l'avènement des technosciences dans la production pour parvenir à saisir clairement ce qui apparaît comme l'essence du capitalisme, telle qu'exposée dans les *Grundrisse* et *Le Capital*. Indépendamment de tous les avatars qu'à jusqu'à maintenant incarnés le capital depuis la mort de Marx, les tenants de la *Wertkritik* maintiennent l'idée que ce dernier en a saisi l'essence, qui est demeurée toujours égale à elle-même. Autrement dit la conception marxienne du capitalisme dans son niveau le plus théorique reste actuelle, même si nous nous trouvons aujourd'hui à l'époque du capitalisme avancé organisationnel. Si la partie exotérique de la lutte des classes est devenue obsolète, dans la partie ésotérique de son œuvre concevant le « noyau du capitalisme », Marx demeure encore valide : « la théorie marxienne, affirme Kurz, ne pourra mourir en paix qu'en même temps que son objet, le mode de production capitaliste<sup>13</sup>. »

Si, sauf les rares exceptions déjà mentionnées, la réception des écrits marxien s'a pu pendant plus d'un siècle se limiter à des interprétations du

10. Cf. Jean-Pierre Lefebvre, « Introduction », dans Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858, dits « Grundrisse »*, Paris, Éditions sociales, 2011, p. 14.

11. Cf. Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012.

12. Cf. Robert Kurz, *Lire Marx, op. cit.*, p. 21-25. Il est à noter que la distinction entre un Marx exotérique et ésotérique est le propre des théoriciens allemands, tandis que Postone, qui effectue une distinction similaire, oppose les *marxistes* – qui sont les tenants du Marx du *Manifeste* et des textes politiques adressés au mouvement ouvrier critiquant le capitalisme du « point de vue du travail » – des *marxiens* – qui, comme lui, s'intéressent au Marx des *Grundrisse* et des premières sections du *Capital* critiquant le capitalisme par une « critique du travail », l'unique source de valorisation du capital. À notre avis, l'appellation de Postone est trop sévère envers les marxistes, car on pourrait en déduire qu'ils ont effectué une lecture erronée de Marx dont seuls auraient été préservés les marxiens.

13. Robert Kurz, *Lire Marx, op. cit.*, p. 15 (traduction modifiée).

Marx exotérique, la rupture effectuée depuis une vingtaine d'années par la *Wertkritik* témoigne d'une nouvelle sensibilité sociologique et philosophique. Et c'est justement cette rupture, ne misant que sur le Marx ésotérique non marxiste, qui rapproche grandement, selon nous, la *Wertkritik* de l'œuvre de Freitag. En effet, la sociologie dialectique de Freitag s'est constituée dans un rapport singulier à Marx, notamment parce qu'au moment de sa gestation dans les années 1970, celui-ci était l'affaire, dans le monde francophone, des althussériens. Il y a sans doute aussi le fait que Freitag n'ait approfondi sa connaissance de l'école de Francfort qu'après avoir formulé la première version de sa théorie<sup>14</sup>, en plus d'y avoir incorporé les principales avancées non marxistes de la tradition sociologique et de s'être ouvert à la phénoménologie de Merleau-Ponty et à l'hégélianisme de Kojève. Bien que l'œuvre de Freitag témoigne aussi d'une fréquentation assidue de Marx, celle-ci s'est déroulée dans un syncrétisme irrémédiable aux yeux des structuralo-marxistes, soi-disant « scientifiques », qui sévissaient à une époque qui nous paraît aujourd'hui déjà lointaine. Or, ce sont ces éléments originaux de Freitag qui, à la fois, le rapproche et le distingue de la *Wertkritik*.

## 2. La priorité épistémologique de l'analyse des médiations

D'emblée, le premier point de contact entre ces deux courants théoriques contemporains, qui motive l'intérêt d'effectuer une analyse comparative, consiste en la centralité qu'occupe, de part et d'autre, le concept de *médiation*. Par-delà les sempiternels débats entre idéalisme et matérialisme, ou holisme et individualisme, toute approche dialectique admet l'existence de médiations supra-individuelles comme constitutives des formes de subjectivité et d'objectivité, donc des pratiques ainsi que des connaissances. Dans la tradition philosophique, le concept de médiation a été principalement développé par Hegel, qui a sociologisé les *a priori* du Moi transcendantal découverts par Kant. Ce point tournant dans la pensée moderne se trouve au cœur de ce que l'on peut appeler la tradition hégéliano-marxiste, dans laquelle s'inscrivent les précurseurs déjà cités de la *Wertkritik* et, surtout, Freitag lui-même. Si la modernité constitue le règne de la subjectivité individuelle libre, des penseurs comme Hegel, Marx puis Freitag insisteront sur la présence d'une dimension propre à la vie humaine qui échappe inexorablement à l'emprise directe du Moi: il s'agit en fait de la structure des médiations, qui est de nature trans- ou supra-individuelle. Le mode d'être dialectique des médiations fait en sorte

14. Cf. Michel Freitag, *Dialectique et Société*, vol. 1: *Introduction à une théorie générale du Symbolique*, Montréal/Lausanne, Saint-Martin/L'Âge d'Homme, 1986, p. 14.

qu'elles sont totalement dépendantes de leur incarnation par les individus en chair et en os dont, en contrepartie, l'existence dépend de ces mêmes médiations suscitant spontanément des pratiques nécessaires à l'auto-conservation ainsi que le socle à toute forme de réflexivité<sup>15</sup>.

En porte-à-faux avec l'*épistémè* contemporaine, Freitag et les tenants de la *Wertkritik* remettent ainsi à l'ordre du jour de la connaissance sociologique et de la pensée critique l'étude des médiations comme élément synthétique de la pratique qui détermine de manière plus ou moins inconsciente le rapport d'objectivation que le sujet effectue envers les autres, le monde et lui-même. S'il faut d'emblée indiquer que les deux courants n'attribuent pas la même signification anthropologique aux médiations – notamment en ce qui a trait aux médiations culturelles et politiques –, suspendons, pour l'instant, cette différence majeure pour nous concentrer sur la question de la médiation dominante dans les sociétés capitalistes ou, pour le dire dans le cadre théorique freitagien, dans le « mode de reproduction décisionnel-opérationnel », lequel sous-tend le concept de postmodernité<sup>16</sup>.

Si, dans l'histoire humaine, la structure des médiations connaît un déploiement parsemé d'*Aufhebungen* – pour reprendre un terme hégélien difficilement traduisible<sup>17</sup> –, la *Wertkritik* ne va s'intéresser qu'à la médiation du capital. Ce choix typiquement marxien ne correspond pas à l'entreprise sociologique plus élargie de Freitag, mais renferme des éléments qui concernent les deux courants théoriques traités dans le présent texte. Autrement dit, en insistant sur le fait que le Marx ésotérique s'attarde à la médiation du capital, plutôt qu'aux rapports de force empiriques produits par la lutte des classes, la *Wertkritik* nous indique que le Marx de la maturité était bien plus proche de Hegel que le jeune Marx. C'est par ce rapprochement avec Hegel ainsi qu'une mise à jour des analyses marxiennes avec le capitalisme contemporain que devient possible une articulation entre la *Wertkritik* et la sociologie dialectique de Freitag. La découverte de l'hégélianisme marxien est effectuée clairement par Postone, lorsqu'il indique que Marx substitue le capital, en tant que « sujet automate », au *Geist*, ou esprit, tel que conceptualisé par Hegel<sup>18</sup>. Or,

15. Cf., entre autres, Michel Freitag, « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie », *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXII, n° 99, 1994, p. 169-219.

16. Cf. Michel Freitag, *Dialectique et Société*, vol. 2: *Culture, pouvoir et contrôle: les modes de reproduction formels de la société*, Montréal/Lausanne, Saint-Martin/L'Âge d'Homme, 1986, chapitre 14.

17. Les divers traducteurs français ont proposé « suppressions-conservantes », « négations », « sursomptions », « abolitions », etc.

18. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit., p. 118.

c'est justement à ce concept d'« esprit » – largement thématé après Hegel dans les sciences humaines allemandes classiques – que nous pouvons directement associer celui de « société », forgé par Freitag, en tant que structure *a priori* des médiations « transcendantales », qui s'incarnent et se reproduisent dans et par les pratiques empiriques qu'elles orientent.

Par ailleurs, avant de reprendre le fil de notre comparaison, il nous semble important de souligner que cette reconnaissance théorique des médiations effectuée au sein de la tradition hégéliano-marxienne se place en porte-à-faux avec différentes formes d'empirisme qui prédominent à l'époque actuelle. En tant que manifestation épistémologique de l'ontologie nominaliste, l'empirisme, ou actualisme<sup>19</sup>, sévit de diverses manières, notamment dans la connaissance sociologique et dans la critique sociale<sup>20</sup>. Cela se constate, par exemple, par le refus ou l'incapacité de concevoir la société comme totalité, c'est-à-dire comme entité *sui generis* dépassant la somme des individus ou des groupes d'individus organisés<sup>21</sup>. Cette adhésion plus ou moins spontanée à l'ontologie nominaliste et à l'épistémologie empiriste, qui lui correspond, fait en sorte qu'il devient problématique de nos jours de reconnaître l'existence de choses comme les médiations, qui ne se perçoivent pas directement mais que l'on peut seulement admettre par « rétroaction » à partir des pratiques qu'elles orientent – tout comme une langue se saisit à travers les actes de parole. Plusieurs pensées, parfois concurrentes entre elles, partagent cette même *épistémè* nominaliste, symptomatique de la perte de sens des sociétés contemporaines, qui nie l'existence d'entités immatérielles et non quantifiables<sup>22</sup>. Qu'il s'agisse de

---

19. Appellation propre à l'école du « réalisme critique » fondée par le philosophe Roy Bhaskar, qui se revendique aussi de Marx; cf. Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Londres, Verso, 1997.

20. Pour une explication plus approfondie de l'ontologie nominaliste comme ontologie dominante de notre époque, lire Jean-François Filion, *Sociologie dialectique*, op. cit., p. 44-63.

21. Cf. Michel Freitag, « L'avenir de la société: globalisation ou mondialisation? », *Société*, n°s 24-25, 2005, p. 133-188; également disponible en ligne: <<http://sociologies.revues.org/3379>>.

22. On comprend ici comment peut être mitigée, voire carrément négative, la réception de théories hégéliano-marxiennes auprès des divers courants critiques en sciences sociales qui sont demeurés « matérialistes ». Les concepts de « médiation », de « travail abstrait » et de « sujet automate » peuvent facilement passer pour des lubies d'intellectuels déconnectés quand on leur oppose la « résistance des opprimés », la « satisfaction des besoins » ou la « répression policière ». Ainsi, la critique qu'effectue David McNally à l'endroit de Postone résulte, à notre avis, d'une incapacité ou d'un refus de s'ouvrir au niveau conceptuel présenté par ce dernier, notamment à cause du crime de lèse-majesté commis par la *Wertkritik* à l'endroit de la classe ouvrière (voir section 4); cf. David McNally, « The Dual Form of Labour in Capitalist Society and the Struggle over Meaning: Comments on Postone », *Historical Materialism*, vol. 12, n° 3, 2004, p. 189-208.



l'opérationnalisme ou des diverses théories de l'action, individuelle et collective, dont le regard ne porte que sur la réalité empiriquement descriptible, une grande partie des sciences sociales contemporaines ne s'intéressent qu'aux actions et à leurs effets, ou bien à la construction de modèles formels applicables à un réel informe à transformer, voire, dans les pires des cas, à l'activité neurophysiologique laissant des empreintes analysables sur des relevés produits par résonance magnétique...

Cela dit, le point de départ de la critique de la valeur est la théorie du fétichisme de la marchandise que l'on retrouve exposée au début du *Capital*. Contrairement aux marxistes traditionnels, enfermés dans la dichotomie simpliste opposant matérialisme et idéalisme, les tenants de la *Wertkritik* reconnaissent une priorité à la *médiation* de la pratique qui articule les dimensions idéale-subjective et matérielle-objective. Si c'est évident tout au long de leurs textes, l'extrait suivant de Postone révèle une lecture hégélianisée de Marx, qui sied très bien à la sociologie dialectique de Freitag :

L'identification marxienne du sujet-objet identique à une forme déterminée de rapports sociaux comporte d'importantes implications pour une théorie de la subjectivité. Par ce virage théorique, Marx redistribue les cartes du problème épistémologique, passant de la prise en compte du sujet individuel (ou supra-individuel) connaissant et de ses rapports au monde extérieur (ou extériorisé) à celle des formes de médiation sociale (constituées par la *praxis*), conçues comme déterminations de la subjectivité et de l'objectivité sociales. Le problème de la connaissance devient alors celui de la dimension subjective de formes déterminées de médiation sociale<sup>23</sup>.

Cette ressemblance à la sociologie dialectique se confirme lorsque l'on compare la citation précédente à la suivante, qui est l'un des nombreux extraits concernant la médiation parsemant les écrits de Freitag, dans laquelle il admet lui-même que sa propre théorisation s'approche du modèle marxien de la réification :

D'une manière générale, c'est donc la structure déterminée de chaque modalité particulière de rapport au monde qui dans la projection idéologique se trouve rabattue sur le terme objet de ce rapport, conformément au modèle de la *réification* que Marx a élaboré non seulement dans ses œuvres de jeunesse, mais aussi dans l'*Introduction à la critique de l'économie politique* (réification des catégories de la pratique sociale, c'est-à-dire des rapports sociaux de production historiques, sous la forme d'une propriété normative universelle

---

23. Moishe Postone, « Le sujet de l'histoire : Repenser la critique de Hegel dans l'œuvre marxienne de maturité », *Actuel Marx*, n° 50, 2011/2, p. 67-68.



de l'objet: la « valeur ») et dans *Le Capital* (particulièrement dans le chapitre sur le « fétichisme de la marchandise »)<sup>24</sup>.

Or, cette reconnaissance de la primauté ontologique des médiations dans la dynamique des sociétés entraîne des conséquences épistémologiques que doit assumer la théorie critique en sciences sociales. C'est ce qui explique que Postone et Freitag insistent tous les deux sur la nécessité de prioriser l'étude des médiations présentes à même les objets.

En effet, Freitag prescrit aux sociologues d'interpréter les médiations présentes dans la société, qui agissent comme des idéaltypes pour les acteurs sociaux eux-mêmes et que les sociologues se doivent alors de reconstruire dans leur pratique scientifique :

Toute description interprétative des conditions locales d'une activité sociale, que ce soit par des acteurs eux-mêmes ou par des observateurs « extérieurs », met en jeu les structures objectives qui régissent *a priori*, symboliquement et institutionnellement (ou encore décisionnellement-opérationnellement) l'auto-orientation significative des acteurs sociaux, et c'est donc par la *connaissance interprétative de ces structures que doit commencer tout effort d'interprétation* propre aux sciences sociales, ou du moins c'est vers elle qu'il doit conduire. Ainsi, les sciences sociales compréhensives peuvent être définies spécifiquement par l'effort qui leur incombe de *réaliser l'explicitation réflexive des médiations effectives, concrètes, de la pratique sociale [...]*<sup>25</sup>.

Néanmoins, si Freitag et les auteurs de la *Wertkritik* s'entendent pour critiquer l'impact négatif des médiations de type capitaliste (« décisionnel-opérationnel ») sur les sociétés et les écosystèmes, c'est notamment dans la visée normative de dénaturer la logique technico-économique dominante, qui se présente aux consciences comme indépassable, c'est-à-dire comme « fin de l'histoire ». Or, nous allons voir que l'inscription de Freitag dans la tradition sociologique et sa critique de l'individualisme moderne font en sorte qu'il relativise aussi bien les effets parfois discriminatoires des médiations précapitalistes résiduelles que les espoirs « modernistes » de production autogérée du lien social. Si, comme on le verra dans la cinquième section, Freitag justifie ontologiquement une telle posture à l'aide d'une théorie du symbolique et de l'historicité, celle-ci ne peut qu'apparaître comme intenable pour des théoriciens marxistes ayant consommé définitivement le divorce d'avec toute conception hégélianisante des institutions.

24. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 1, *op. cit.*, p. 209.

25. Michel Freitag, « Pour un dépassement de l'opposition entre "holisme" et "individualisme" en sociologie », *op. cit.*, p. 212.

### 3. L'autoréférentialité du capitalisme

En lien avec la reconnaissance de la primauté ontologique des médiations, la conceptualisation du caractère autoréférentiel du capitalisme démontre la similitude partielle entre les deux courants théoriques de la *Wertkritik* et de la sociologie dialectique. C'est, en effet, sur la nature systémique du capitalisme comme logique sociétale impersonnelle, destructrice de la vie humaine et naturelle, que s'élabore le cœur de leur critique du monde contemporain. La *Wertkritik* et la sociologie dialectique considèrent que la colonisation incontrôlée des sphères de l'existence humaine par la logique technico-économique du capitalisme est à privilégier comme objet de théorisation et de critique sociale plutôt que de persister dans la dénonciation des antagonismes de classes, comme le font les tenants du marxisme traditionnel.

Le fait que l'on retrouve de manière récurrente sous la plume des auteurs de la *Wertkritik* une insistance sur la représentation marxienne du capital, en tant que « sujet automate », témoigne à la fois d'une certaine inspiration provenant du marxisme hégélianisant de Lukács et d'une critique radicale à l'égard de celui-ci. Si l'on admet l'originalité théorique de Lukács d'avoir attribué au prolétariat les prédicats de l'esprit hégélien en tant que sujet portant en lui-même le rapport sujet-objet<sup>26</sup>, Postone déplore que le philosophe hongrois se soit trop éloigné de la lettre de Marx ; Lukács fut donc trop marxiste et pas assez marxien. Selon Postone, ce n'est point le prolétariat qui remplace le *Geist* comme sujet de l'histoire, mais le capital en tant que tel.

Chez Marx, la forme de médiation sociale propre au capitalisme génère une nouvelle forme de domination sociale – celle qui soumet les gens à l'impersonnalité, à la rationalisation accrue de contraintes et d'impératifs structurels : la domination des gens par le temps. Loin d'être fantomatique, cette domination est bien réelle. On ne saurait la comprendre adéquatement en termes de domination de classe ou, plus généralement, de domination concrète d'un groupe social ou d'appareils étatique et/ou économiques. Elle est non localisable et, quoique constituée par des formes de pratique sociale déterminées, elle semble n'être tout simplement pas sociale<sup>27</sup>.

26. Cf. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit., p. 133-140.

27. Moishe Postone, « Le sujet de l'histoire... », op. cit., p. 74. Notons ici que Postone considère que l'esprit dont parle Hegel c'est déjà le capital ; cela constitue une méprise symptomatique quant à la présence universelle de l'esprit, notamment dans les sociétés précapitalistes pour lesquelles Postone parle des rapports sociaux « non déguisés », comme si les médiations fétichisantes ne survenaient qu'avec le capitalisme. Sur cette question, la position de Jappe est plus précise, bien qu'insuffisante : voir la section 5.

Ce qui ressort ici, c'est l'idée d'une domination exercée par une logique impersonnelle qui finit par occuper une place prépondérante dans la société. Plus qu'une simple critique livresque envers Lukács, cette substitution du prolétariat par le capital en tant que foyer des médiations de la société capitaliste entraîne des changements profonds dans la compréhension sociologique et les perspectives politiques.

Or, le capital-sujet-automate remplaçant l'esprit revient à la même chose que le thème freitagien de la dissolution postmoderne de la dimension transcendante de la société dans le « mode de reproduction décisionnel-opérationnel » :

Ainsi, à la différence des sociétés primitives ou traditionnelles, les éléments de culture primaire qui sont drainés vers les mécanismes de la régulation décisionnelle ne comportent plus de leur côté aucune modalité d'intégration normative *a priori*, si ce n'est au plan de la procédure. C'est donc seulement *a posteriori* que tous ces contenus culturels convertis en droits, en rapports de force et en décisions trouvent éventuellement la voie d'une intégration sociétale, sous l'effet d'ajustements et d'adaptations mutuels purement empiriques ou pragmatiques. On assiste ainsi à un processus de totalisation sans totalité, et c'est précisément à cela que correspond le nouveau concept technocratique de « système », auquel répond le thème de la « mort du sujet »<sup>28</sup>.

De plus, l'accord sociologique entre les deux courants théoriques se précise dans deux éléments qui découlent de leur reconnaissance de l'autoréférentialité capitalistique. Le premier s'aperçoit dans l'assomption mutuelle de la thèse suivant laquelle nous vivons actuellement dans une forme inédite de « totalitarisme<sup>29</sup> ». Totalitarisme qu'il faut d'emblée distinguer du totalitarisme archaïque propre au nazisme et au stalinisme. Aussi bien Freitag que Kurz partagent cette audace de qualifier la logique technico-économique dominante en Occident de « totalitaire ». Tous les deux considèrent que les sciences sociales contemporaines se sont piégées en ne réservant le terme « totalitaire » qu'à sa forme politique, qui est survenue dans la première partie du xx<sup>e</sup> siècle. Ce piège est d'autant plus redoutable que la « démocratie libérale » est censée être le dernier mot de l'histoire sur le plan politique, l'ultime rempart de la « société ouverte » contre les totalitarismes ! Or, Kurz et Freitag renversent une

28. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *op. cit.*, p. 339; cf. « L'identité, l'altérité et le politique », dans *L'oubli de la société*, *op. cit.*, p. 183-248.

29. Cf. Robert Kurz, *Schwarzbuch Kapitalismus*, *op. cit.*, « Das System der totalitären Weltmarkt-Demokratien », p. 533-621; Michel Freitag, « De la Terreur au Meilleur des mondes II. Globalisation et américanisation du monde : vers un totalitarisme systémique ? », dans Daniel Dagenais (dir.), *Hannah Arendt, le totalitarisme et le monde contemporain*, Québec, PUL, 2003, p. 353-404.

telle prétention mystificatrice. En effet, le totalitarisme « systémique » (Freitag) ou « économique » (Kurz) contraint les humains, de manière plus insidieuse que dans sa version politique, ouvertement violente, à une « mobilisation totale » en fixant la société dans une réalité mouvante continuellement en accélération. Au lieu d'user des formes archaïques que sont la brutalité mortifère, la glorification du chef et la haine de l'ennemi intérieur, le totalitarisme mature se déploie à travers le fétichisme de la marchandise et la puissance systémique. Cela s'effectue notamment par la production idéologique d'un conformisme de la pensée unique qui tend à rejeter *a priori* comme insensé tout ce qui diverge de l'idéal de l'*efficacité* se manifestant notamment à travers les canons de la comptabilité micro-économique ou le contrôle technologique de l'ordre public.

Néanmoins, le « destin » de cette autoréférentialité n'est pas envisagé de la même manière par les deux courants théoriques. En effet, si le concept freitagien de *mode de reproduction décisionnel-opérationnel*, ou postmodernité, tend à alimenter un certain pessimisme d'une ampleur avoisinant parfois celui de l'École de Francfort et de Günther Anders, les tenants de la *Wertkritik*, quant à eux, évitent cet écueil en ressuscitant le thème marxien de la « borne interne » du capital, tel que présenté dans les *Grundrisse*. Tandis que Freitag entrevoit le dépassement de la postmodernité par une limitation politique, donc externe, de l'activité technico-économique que justifierait une précarisation généralisée de l'existence humaine<sup>30</sup>, la *Wertkritik* élabore un élément politiquement plus « optimiste », *ceteris paribus*, d'un « effondrement inéluctable du capitalisme » causé par sa propre contradiction interne : l'irréversible dévalorisation de la valeur<sup>31</sup>. Cette reprise d'une hypothèse maintes fois falsifiée par l'expérience historique ne manque pas de hardiesse, quand on se rappelle que Marx lui-même se préoccupait de terminer les *Grundrisse* avant la désintégration de son objet<sup>32</sup>... Cependant, la phase néolibérale du capitalisme révélerait *cette fois-ci* des indices indubitables d'un dysfonctionnement irréversible.

Moins radical que Kurz et Jappe sur ce plan, Postone évite la question de l'effondrement du capitalisme et parle surtout de la borne interne du

---

30. Par exemple, avec l'état catastrophique des écosystèmes, des luttes contre des pandémies, l'intensité du chaos politico-militaire, etc. Réalisme ou pessimisme ? Freitag imaginait cette ressaisie politique moyennant un empire mondial qui n'irait pas nécessairement vers un approfondissement démocratique, dans le sens que l'entend habituellement la pensée critique contemporaine ; voir la fin de la section 6.

31. La théorie de l'effondrement est surtout développée par Robert Kurz ; cf. *Vies et mort du capitalisme*, *op. cit.* Voir également Ernst Lohoff et Norbert Trenkle, *La grande dévalorisation*, *op. cit.*

32. Cf. Jean-Pierre Lefebvre, « Introduction », *op. cit.*, p. 11-12.

capital sous l'angle de la contradiction tendancielle entre richesse matérielle et valeur, qui ouvre sur l'horizon postcapitaliste<sup>33</sup>. Tandis que les dispositifs industriels accroissent virtuellement la richesse des sociétés en créant des potentialités inédites d'émancipation, ils diminuent globalement la valeur en réduisant le temps de travail socialement nécessaire. En tant que *valeur s'autovalorisant*, le capital voit sa source se tarir par sa dynamique endogène à mesure que, par le développement des forces productives, la force de travail, unique source de valeur, est remplacée par des dispositifs technologiques. Contre toutes les remises en question de la conception marxienne de la valeur, les tenants de la *Wertkritik* réitèrent de manière orthodoxe, à travers leur mise à jour du Marx de la maturité, cet élément contesté au sein même du marxisme, notamment pour cause d'obsolescence sous prétexte que le développement technoscientifique des forces productives et l'organisation managériale du travail justifieraient l'abandon de la théorie marxienne de la valeur<sup>34</sup>. Au contraire, c'est à partir du même constat sociologique concernant l'introduction des technosciences dans la production que la *Wertkritik* déduit l'obsolescence du capitalisme. De ce point de vue, l'erreur magistrale commise par ceux qui considèrent désuet le concept marxien de valeur est qu'ils confondent le concept avec l'objet : c'est la valeur en tant que telle qui tombe en désuétude et c'est justement ce qu'expose Marx dans la loi de la valeur ainsi confirmée !

Étant donné qu'il est impossible ici de présenter cette théorie, repreneons simplement la définition de la valeur sous le capitalisme telle qu'analysée par Postone : il s'agit de la quantité de temps de travail abstrait ou la « masse de temps de travail immédiat<sup>35</sup> » en tant qu'unique source de valorisation du capital. Il est à noter, comme nous l'indique Postone, que la valeur se distingue de la richesse matérielle qui résulte, elle, de la productivité et des ressources naturelles. Si la richesse est concrète, la valeur est abstraite ; si richesse et valeur se recourent parfois sous le capitalisme,

---

33. Compte tenu de l'espace restreint du présent texte, nous référons le lecteur à l'ouvrage de Postone qui expose cette dialectique (Moïshe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit., p. 287-297). Si, pour certains, la distinction entre richesse et valeur reste une vieille discussion byzantine réservée à l'histoire de la marxologie, pour d'autres, elle constitue un problème on ne peut plus actuel auquel il faut retourner de toute urgence ; cf. Jean-Marie Harribey, *La richesse, la valeur et l'inestimable. Fondements d'une critique socio-écologique de l'économie capitaliste*, Paris, Les Liens qui libèrent, 2013.

34. Bien sûr, les tenants de la *Wertkritik* connaissent ces arguments (notamment présents chez Habermas et Negri), mais les réfutent sur la base qu'ils proviennent d'auteurs somme toute attachés au Marx exotérique (il est à noter que le système immunitaire de la *Wertkritik* est essentiellement basé sur cette défense).

35. Moïshe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit., p. 45.

cela peut être partiel et momentané<sup>36</sup>. Pour la *Wertkritik*, cette opposition entre richesse et valeur – qui émane<sup>36</sup> de la contradiction entre l'autovalorisation de la valeur, comme essence du capitalisme, et la dévalorisation inéluctable par la diminution de temps de travail abstrait dans des procès de production de plus en plus robotisés – devient la clé de compréhension des pathologies économiques du monde actuel.

Ainsi la crise financière de 2008 est interprétée comme effet de la contradiction entre le faramineux développement des forces productives depuis la troisième révolution industrielle, la révolution micro-électronique ayant été amorcée dans les années 1970. La prépondérance des technosciences dans la production provoque paradoxalement cette *grande dévalorisation* du capital, qui explique la nécessité structurelle de la *globalisation* à des sphères encore vierges, mais en nombre de plus en plus restreint, de ce processus de valorisation éprouvé comme la marchandisation tous azimuts. C'est à partir de cette théorie de la valeur que les analyses de Kurz ainsi que de Lohoff et Trenkle visent à expliquer la nécessité, pour le maintien du capitalisme, d'instaurer des *mécanismes compensatoires* de capital fictif – la financiarisation – créés par les bulles spéculatives et le surendettement étatique<sup>37</sup>. Puisque l'économie *réelle* robotisée ne parvient plus à valoriser le capital, il s'avère évident que la financiarisation du capitalisme n'est qu'un dispositif de fuite en avant et que la crise de 2008 n'est que le début du retour de trois décennies de dévaluation refoulée. Autrement dit, la perte irréversible et exponentielle de la valeur explique l'impossibilité de freiner les crises sociales et écologiques à l'intérieur même des cadres du capitalisme<sup>38</sup>.

De son côté, si Freitag entrevoit dans ses écrits tardifs l'éventualité d'un effondrement du capitalisme, il n'en fait pas le cheval de bataille de sa critique de la postmodernité : l'histoire ayant contredit plus d'une fois cette prophétie marxienne, la prudence est de mise. Mais tout comme les auteurs de la *Wertkritik*, il craint viscéralement la venue d'une « barba-

---

36. Par exemple, quand les capitaux fuient la ville de Détroit, les maisons désertées, ces « ruines flambant neuves », qui en résultent sont des richesses concrètes sans valeur marchande.

37. Cf. Robert Kurz, *Vies et mort du capitalisme*, *op. cit.* ; Norbert Trenkle, « Séisme sur le marché mondial. Des causes sous-jacentes de la crise financière », mai 2008, <[www.krisis.org/2011/sisme-sur-le-march-mondial](http://www.krisis.org/2011/sisme-sur-le-march-mondial)> ; et Ernst Lohoff et Norbert Trenkle, *La grande dévalorisation*, *op. cit.*

38. On se retrouve ainsi dans cette situation étrange où les entreprises préfèrent spéculer sur les marchés financiers tandis que les syndicats exigent une reprise de la croissance, et ce, même si cela se fait pour le bénéfice d'une minorité de travailleurs « élus » au détriment des exclus et des écosystèmes. C'est d'ailleurs cette précarisation du capital lui-même qui tendrait à expliquer l'impossibilité d'un « capitalisme vert » : au nom de l'emploi, source de la valeur, tous les sacrifices sont exigés.

rie », bien qu'il ne l'articule pas avec la dévalorisation de la valeur. Néanmoins, la théorisation de la borne interne du capitalisme entraîne du point de vue normatif une différence majeure entre Freitag et les auteurs de la *Wertkritik* : l'abandon par ceux-ci de toute visée d'un contrôle politique du capitalisme. Étant donné que Freitag ne fusionne pas, comme le font Marx et les marxistes, État et capitalisme, la résistance politico-institutionnelle, sous quelque forme qu'elle puisse prendre, reste toujours une avenue nécessaire. Ainsi toute limitation politique de la logique technico-économique est acceptable, du point de vue de la *phronésis*, ou sagesse pratique, freitagienne, bien qu'il ne s'agisse pas d'un quelconque désir de conservation ou d'amélioration du capitalisme – à l'opposé de ce que rétorquent automatiquement les tenants de la *Wertkritik*, qui ne distinguent pas capitalisme et État, à chaque fois qu'il est question d'une posture politique s'écartant de leur horizon anarcho-communiste. En effet, à l'inverse de Freitag, les plus radicaux de la *Wertkritik*, convaincus que le noyau du capitalisme est sur le point de se désintégrer, considèrent que la prise de conscience de l'effondrement du capitalisme implique la mise hors circuit de l'État et des organisations internationales. La conséquence normative de la théorie de l'effondrement consiste donc à détourner les penseurs et les militants, tant réformistes que révolutionnaires, des vieilles recettes du capitalisme d'État soviétique ou du keynésianisme de gauche qui résoudraient les pathologies de la financiarisation, puisque l'insuffisance de ces options ne mène qu'à transformer le mode de distribution, le marché, tout en conservant un mode de production toujours médiatisé de manière autoréférentielle par la marchandise.

#### 4. L'intégration capitaliste du mouvement ouvrier

Le troisième élément sur lequel s'accordent Freitag et les auteurs de la *Wertkritik*, et qui est la conséquence directe de l'autoréférentialité du capitalisme, consiste en l'assomption sociologique suivant laquelle le mouvement ouvrier n'est pas révolutionnaire et qu'il ne l'a jamais été. Malgré l'histoire épique des luttes ouvrières, y compris les plus âpres d'entre elles, le prolétariat doit en dernière analyse être considéré comme composante essentielle du capitalisme. Si les luttes ouvrières ont concrètement amélioré la condition de vie des peuples, elles ne renvoient cependant à aucun horizon postcapitaliste. Ce constat disqualifiant le potentiel révolutionnaire du mouvement ouvrier s'explique par le fait que la classe ouvrière ne tend pas vers sa propre auto-abolition comme il en découlerait nécessairement avec le dépassement du capitalisme. Une telle affirmation heurte de plein fouet les idées reçues du marxisme traditionnel, mais elle fait partie du rapport d'autopsie des révolutions prolétariennes



du xx<sup>e</sup> siècle. La *Wertkritik* et la sociologie de Freitag expliquent cette réalité de deux manières distinctes mais complémentaires, bien que ce soit surtout du côté de la *Wertkritik*, ouvertement marxienne, que l'analyse a été plus approfondie, tandis que c'est une conception plus générale des mouvements politiques qui permet à Freitag de montrer comment l'anticapitalisme ouvrier était destiné dès le départ à échouer.

Au sein de la *Wertkritik*, on insiste sur deux éléments relativisant l'impact sociétal de la lutte des classes qui découlent de la considération pour le Marx ésotérique. D'abord, la domination impersonnelle du capital que personne ne maîtrise a, entre autres, pour effet de relativiser la liberté de la classe dominante à exercer son influence sur le cours des choses; ensuite, la possibilité du mouvement ouvrier de lutter contre le capitalisme reste assez restreinte, puisque le travail, pris au sens strict, est une activité n'existant que sous le capitalisme en tant que source de la valeur. Comme Postone s'évertue à le démontrer dans *Temps, travail et domination sociale*, le marxisme traditionnel, qui met l'accent sur la lutte des classes, critique le capitalisme du point de vue du travail, alors que le Marx ésotérique de la maturité, que redécouvre la *Wertkritik*, effectue une critique du travail en tant que source de la valeur, donc en tant que carburant nécessaire à la reproduction du capital. Autrement dit, la glorification du travail et des travailleurs que l'on retrouve dans l'idéologie ouvriériste a paradoxalement contribué au développement du capitalisme. Mais c'est surtout Kurz et les autres membres du groupe *Krisis*, auteurs du *Manifeste contre le travail*, qui sont les plus vitrioliques à l'encontre d'une certaine aristocratie syndicale. Ici est consommée de manière frappante la rupture entre le Marx ésotérique et le Marx exotérique :

Les ouvriers du nucléaire et des usines chimiques poussent les hauts cris quand on veut désamorcer leurs bombes à retardement. Et les « employés » de Volkswagen, Ford ou Toyota sont les adeptes les plus fanatiques du programme suicidaire de l'automobile. Non seulement parce qu'ils sont contraints de se vendre pour avoir le « droit » de vivre, mais aussi parce qu'ils s'identifient réellement avec cette existence bornée. [...] Mais si la classe ouvrière en tant que classe ouvrière n'a jamais été l'antagonisme du capital et le sujet de l'émancipation humaine, réciproquement les capitalistes et les managers ne dirigent pas la société selon la malignité d'une volonté subjective d'exploiteurs. Aucune caste dominante dans l'histoire n'a mené une vie aussi peu libre et misérable que les managers surmenés de Microsoft, Daimler-Chrysler ou Sony. N'importe quel seigneur du Moyen Âge aurait profondément méprisé ces gens. Car, tandis que celui-ci pouvait s'adonner au loisir et gaspiller sa richesse de manière plus ou moins orgiaque, les élites de la société de travail n'ont droit à aucun répit<sup>39</sup>.

39. Krisis, *Manifeste contre le travail*, op. cit., p. 36-37.

Or, du côté de Freitag, on retrouve un constat similaire dans la mesure où il souligne que les luttes ouvrières sont médiatisées par la vie normale des institutions et que les tensions politiques qu'elles produisent sont automatiquement retraduites dans les « termes unidimensionnels d'intérêts<sup>40</sup> ». Ainsi, la logique des intérêts relève de « pratiques sociales directement impliquées dans le procès de reproduction de la société<sup>41</sup> ». Pour illustrer l'intégration du mouvement ouvrier dans la société capitaliste, il effectue également une analogie avec le Moyen Âge :

[M]ême dans la société capitaliste étudiée par Marx, rien n'indique, historiquement, que la lutte de classes ait un caractère structurellement révolutionnaire. Si ce ne sont pas les serfs qui, par leur lutte contre les seigneurs, ont créé la société bourgeoise (bien que la constance de ces luttes ait contribué à la transformation du contenu des institutions féodales et seigneuriales), il est tout aussi difficile d'admettre que les luttes ouvrières concrètes soient effectivement orientées vers la réalisation du socialisme et du communisme tels qu'ils sont envisagés par la théorie révolutionnaire : systématiquement, le résultat de la lutte de classes a possédé au contraire un caractère réformiste<sup>42</sup>.

Pour mieux saisir la signification sociologique de l'intégration capitaliste du mouvement ouvrier, un survol de son article « L'identité, l'altérité et le politique<sup>43</sup> », s'avère éclairant. En effet, Freitag y effectue une typologie des mouvements sociaux où il souligne que la rupture entre l'Ancien Régime et la modernité ne s'est pas faite à travers l'antagonisme entre l'ordre dominé et l'ordre dominant du féodalisme. C'est plutôt une nouvelle conception du monde portée par une élite en devenir, la bourgeoisie, qui a inéluctablement corrodé l'ontologie, pourtant théologiquement garantie, de la société d'ordres. Or, même si elle a fini par y devenir un acteur incontournable à cause de ses capacités financières, la bourgeoisie n'occupait pas une position politique officielle dans les cadres normatifs de l'Ancien Régime. Il a fallu la révolution moderne pour que la *Weltanschauung* universaliste et libérale puisse légitimer un nouvel ordre sociétal et de nouvelles catégories, comme celles de « capitalistes » et de « prolétaires ». Une telle transformation radicale de la société, où un cadre normatif, la modernité, en remplace un autre, la tradition, est le résultat de ce que Freitag appelle un *mouvement idéologico-politique*<sup>44</sup>. Assez rare dans l'histoire humaine, une telle métamorphose de la société a renfermé la particularité de se représenter un monde postféodal qui ne consistait

40. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, *op. cit.*, p. 220.

41. *Ibid.*, p. 398, note 3.

42. *Ibid.*, p. 307.

43. Michel Freitag, « L'identité, l'altérité et le politique », *op. cit.*

44. *Ibid.*, p. 234.

en rien à l'amélioration de la féodalité, mais qui visait une transformation radicale de la subjectivité, une conversion, et des institutions politiques, une révolution.

Ainsi le mouvement idéologico-politique, mené par la bourgeoisie, contre la société d'ordres, maintenue par la noblesse, contient une radicalité plus profonde que ce que Freitag appelle ou bien un *mouvement politico-social*, au sein duquel une classe sociale vise la prise de contrôle du cadre normatif existant, ou bien un *mouvement social*, dont la finalité se limite à l'amélioration des conditions de vie des groupes dominés<sup>45</sup>. Autrement dit, les mouvements idéologico-politiques sont authentiquement révolutionnaires, tandis que les mouvements politico-sociaux et sociaux sont réformistes. Cela dit, la critique du potentiel révolutionnaire du mouvement ouvrier se comprend dès lors que l'on accepte, avec Freitag, qu'il consistait, somme toute, en un mouvement social.

La typologie freitagienne des mouvements politiques s'articule très bien avec la distinction entre le marxisme traditionnel, qui effectue une critique à partir du travail, et la *Wertkritik* qui critique le travail : la première critique est réformiste, tandis que la deuxième est révolutionnaire dans la mesure où la critique du travail comme source de la valeur débouche sur une refonte postcapitaliste des cadres transcendants<sup>46</sup>. Parce que l'Union soviétique a établi un capitalisme d'État en ne transformant que le mode de distribution tout en maintenant un mode de production soumis à la logique de la marchandise, elle ne fut donc pas révolutionnaire dans le sens postcapitaliste du terme. Pour parvenir à une telle radicalité, nous dit la *Wertkritik*, il faut établir de nouvelles catégories qui aboliront le travail. Comme l'affirme Postone, « on peut imaginer le capital sans capitalistes, mais pas sans travail créateur de valeur<sup>47</sup> ». De façon similaire, la critique freitagienne de la postmodernité appelle aussi à une sortie du capitalisme et des cadres transcendants, aujourd'hui corrompus, de la modernité. Si aucun « sujet révolutionnaire » ne s'est manifesté ni déduit de ces deux théories contemporaines, c'est sans doute parce que Freitag et les auteurs de la *Wertkritik* se retrouvent dans l'impossibilité de répéter les recettes du passé. Ils ne cherchent pas un tel « sujet », car ils considèrent que la dimension universaliste de leurs critiques et son intraductibilité en termes d'« intérêts » s'adressent à tout individu décidé d'en finir avec l'absurde « cage d'airain » mortifère qui

45. *Ibid.*, p. 240.

46. D'où le fait que la critique du travail occasionne des difficultés quand on veut la traduire politiquement : toute action politique visant une certaine efficacité doit se conformer aux cadres de la société actuelle.

47. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, op. cit., p. 523.

détruit sociétés et écosystèmes. Ainsi, les marxistes de la *Wertkritik* sont, contrairement aux marxistes traditionnels, essentiellement antiproductivistes et ont, comme Freitag, une sensibilité écologiste, ce qui les oppose également aux projets de réformes apolitiques du capitalisme, comme le développement durable ou l'économie verte. En associant fortement le mouvement ouvrier au capitalisme, puis en montrant l'aspect exclusif de ce mode de production, aussi bien la *Wertkritik* que la sociologie dialectique souligne qu'un mouvement de type idéologico-politique, encore à naître, devra délaïsser la lutte pour les « intérêts de classe », puisque celle-ci ne s'effectue qu'à l'intérieur du cadre actuel.

Pour conclure cette section, revenons sur un élément polémique mis de l'avant par les théoriciens de la *Wertkritik* en ce qui a trait à l'attachement irrésistible des ouvriers au mode de production capitaliste. En critiquant le capitalisme du point de vue du travail, le mouvement ouvrier et les théoriciens marxistes ont essentiellement contesté le mode de distribution de la valeur ; cela s'est incarné par le désir socialiste de substituer l'État au marché comme lieu de répartition des marchandises. Selon les théoriciens de la *Wertkritik*, le défaut majeur des marxistes traditionnels, incluant les sociaux-démocrates, est de ne pas avoir saisi qu'une véritable critique du capitalisme ne devait pas se limiter à l'injustice de l'exploitation, mais plutôt passer par une condamnation du fétichisme de la marchandise et de la domination impersonnelle des sociétés par le « sujet automate », le capital. Par une telle omission, on contribue *volens nolens* à la consolidation du mode de production capitaliste, ne serait-ce que sous sa forme étatisée. Or, puisque le capitalisme est voué à connaître une accentuation de crises et que la troisième révolution industrielle rétrécit la masse des prolétaires remplacés par des robots, on risque donc d'assister à une forme inédite de solidarité entre les classes bourgeoise et ouvrière contre ceux et celles voulant en finir avec ce mode de production (les exclus du précaire, les écologistes, les prolétaires surexploités du tiers-monde, les traditionalistes, etc.). S'il devient impossible de trouver aujourd'hui un sujet révolutionnaire, il est cependant de plus en plus probable de pressentir qu'un sujet contre-révolutionnaire, les *Chouans du futur*, est en formation : le syndiqué des secteurs de pointe, surconsommateur se projetant dans l'avenir comme retraité rentier du capital. Puisque l'existence du travail dépend de la croissance économique, les conditions de vie des travailleurs salariés dépendent du productivisme, ce qui, par exemple, en rend plusieurs aujourd'hui hostiles aux critiques écologistes ou insensibles aux revendications sociales ou identitaires qui ne touchent pas leurs intérêts directs.

Somme toute, le défi que posent Freitag et la *Wertkritik* à la pensée critique contemporaine consiste à redéfinir la *praxis* politique en mettant

l'accent sur les médiations, c'est-à-dire sur la logique sociétale. Ces deux courants théoriques n'ocultent pas la lutte des classes, puisqu'ils conviennent qu'elle a procuré des bénéfices à l'ensemble des populations, mais ils démontrent seulement qu'elle ne réfère pas à un horizon postcapitaliste.

## 5. La conceptualisation des médiations socio-symboliques

Si la *Wertkritik* et la sociologie dialectique s'entendent sur l'autoréférentialité de la logique technico-économique dominante ainsi que sur la relativisation de la signification politique du mouvement ouvrier, ces deux courants connaissent des divergences fondamentales dès que l'on quitte la critique du capitalisme contemporain. C'est sur le plan ontologique, en ce qui a trait à la nature de la subjectivité et du symbolique, que surgissent des différences, sans doute irréconciliables. Il s'agit, en fait, d'un désaccord ontologique profond sur le mode d'être des sociétés, qui se répercute sur la manière d'entrevoir l'horizon postcapitaliste et la *praxis* qu'il contribue à nourrir. Alors que la *Wertkritik* insiste sur son refus d'ontologiser quoi que ce soit d'une réalité tenue pour historiquement plastique<sup>48</sup>, Freitag insiste sur la nécessité de prendre acte du trait universel propre au genre humain que constitue l'accès transhistorique au symbolique. D'emblée on reconnaîtra que la théorie freitagienne du symbolique englobe l'idée d'historicité dans la mesure où c'est justement la symbolicité de la vie humaine qui permet l'historicisation des normes et des types de société.

Alors que Freitag pose les médiations socio-symboliques au cœur de son anthropologie, qui articule individualité charnelle et structure sociétale des médiations, la question des médiations – pourtant mise de l'avant dans la conception du capitalisme à partir du fétichisme de la marchandise – est plus nébuleuse chez les auteurs marxistes de la *Wertkritik*<sup>49</sup>. Il semble ici qu'il s'agit d'un excès de fidélité de la part de la *Wertkritik* à l'endroit du « modernisme » marxien que révèle le maintien d'un individualisme réflexif propre aux philosophies « préhégléiennes ». En effet, comme certains commentateurs l'ont souligné, Marx prend ses distances face à Hegel, notamment en ce qui a trait à la place des médiations politico-institutionnelles (esprit objectif) et religieuses (esprit absolu), qui

---

48. N'est-ce pas là une ontologisation de la plasticité historiciste ? De manière plus large, peut-on vraiment sortir de l'ontologie ?

49. Lesquels, d'ailleurs, ne semblent pas tous sur la même longueur d'onde à ce sujet. La signification ontologique de la médiation n'est pas claire suivant les auteurs : si, jusqu'à maintenant dans nos recherches encore en cours, nous constatons une certaine fermeture chez Kurz au sujet des médiations socio-symboliques, il y a cependant plus d'intérêt chez Anselm Jappe, qui s'intéresse à l'anthropologie, et chez Moishe Postone.

sous-tendent le mode d'être des médiations socio-symboliques. S'il nous est impossible de nous attarder ici sur ces questions fondamentales qui dépassent néanmoins le simple goût pour l'érudition, notons quand même qu'Étienne Balibar mentionne un retour au Moi fichtéen de la part de Marx<sup>50</sup> et que Denis Collin parle d'un retour à Rousseau<sup>51</sup>, sans parler du spinozisme qui enveloppe toute la pensée marxienne<sup>52</sup>. Or, c'est la persistance chez Marx du point de vue moderne de la conscience de soi qui explique, à notre avis, l'occultation par les tenants de la *Wertkritik* de la nécessité ontologique d'inclure *affirmativement* dans leurs analyses les médiations culturelles et politiques en tant que médiations qui précèdent historiquement le fétichisme de la marchandise propre aux sociétés capitalistes, relativement récentes dans l'histoire humaine. S'il est question ici d'une considération affirmative de ces médiations précapitalistes, c'est parce qu'à chaque fois qu'il en est question dans la *Wertkritik*, ce n'est que pour les rattacher à des mécanismes « préhistoriques » de domination, et jamais dans l'optique, comme le fait Freitag, d'y asseoir, en tant que socle ontologique du genre humain, les fondements d'une critique du capitalisme.

Déjà, dans un article paru en 1981 et intitulé « Théorie marxiste et question nationale: autopsie d'un malentendu<sup>53</sup> », Freitag critiquait la méconnaissance qu'avaient Marx et les marxistes de la dimension culturelle-symbolique contenue dans l'idée moderne de nation. Parce qu'il considère le partage d'une culture et d'idéologies communes, telles la religion et les métaphysiques sécularisées de l'humanisme, Freitag va, à l'instar de Durkheim, reconnaître la signification ontologique des représentations collectives. Encore une fois, cette « ontologisation » n'en est pas vraiment une; il ne s'agit pas d'une projection subjective de la part du sociologue sur un objet historiquement constitué, mais de la reconnaissance d'une réalité existant indépendamment de la connaissance sociologique. Produite collectivement par les acteurs sociaux à travers l'effectuation de la reproduction sociétale, cette « ontologisation » se déroule donc aussi bien dans le réel que dans la théorie, c'est-à-dire de manière dialectique. Que ce soit, pour reprendre les exemples durkheimiens, le « totémisme australien » ou la « religion de l'individu », ces représentations collectives sont toutes vraies en ce qu'elles constituent les conditions du vivre-ensemble propre au genre humain<sup>54</sup>. Cette reconnaissance affirmative de l'idéologie, aussi bien

50. Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2001.

51. Denis Collin, *Comprendre Marx*, Paris, Armand Colin, 2009.

52. Franck Fischbach, *La production des hommes: Marx avec Spinoza*, Paris, PUF, 2005.

53. Michel Freitag, « Théorie marxiste et question nationale: autopsie d'un malentendu », *Pluriel*, n° 26, 1981, p. 3-37.

54. Cf. Émile Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 2010.

culturelle que doctrinale, comme ressort essentiel du lien social entraîne donc des conséquences assez particulières, comme on le verra sous peu, pour la compréhension des institutions et l'élaboration d'une théorie critique de la globalisation capitaliste.

En réitérant le modernisme marxien de la conscience de soi libre, les tenants de la *Wertkritik* conçoivent de manière tronquée les médiations supra-individuelles orientant inconsciemment la pratique individuelle. Celles-ci sont restreintes négativement aux « sociétés préhistoriques », qui commencent avec l'hominisation et qui cesseront avec le remplacement du capitalisme par un type de société consciemment constituée par ses membres. Ainsi, les médiations supra-individuelles façonnant subrepticement les subjectivités se retrouvent sous la forme du fétichisme dans le capitalisme ou de l'aliénation religieuse dans les sociétés précapitalistes et constituent, du point de vue de la conscience de soi pure, ce que la critique sociale contemporaine a à supprimer pour de bon. Malgré les nombreuses mises en accusation du marxisme traditionnel, la *Wertkritik* partage néanmoins avec celui-ci les écueils de la pensée de Marx qui, si elle les surmontait, s'auto-abolirait comme postmarxienne.

Ainsi, dans son article « Fétichisme et anthropologie », Anselm Jappe s'ouvre de manière assez généreuse à la présentation durkheimienne du totémisme dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* ainsi qu'à la question du don chez Mauss ; il reconnaît même que ces sociologues extérieurs au marxisme ont mieux saisi que la plupart des marxistes la manière dont s'effectue le rapport humain aux objets, tel que conçu dans le fétichisme de la marchandise<sup>55</sup>. Jappe relève minutieusement les endroits de l'ouvrage de Durkheim où le thème de la double nature – empirique et symbolique – des objets est mentionnée. De cette façon, on peut constater une analogie forte, admet-il, entre la projection d'une puissance animiste sur des totems et celle de la valeur sur des marchandises<sup>56</sup>. Autrement dit, Jappe est en train de mettre le doigt sur ce qui constituera la théorie freitagienne du rapport d'objectivation pratique, c'est-à-dire ce que Freitag appelle l'idéologie « petit i » ou encore médiation culturelle-symbolique de premier degré<sup>57</sup>. Il s'agit en fait du moment non réflexif conçu juste-

55. Anselm Jappe, « Fétichisme et anthropologie », dans *Les aventures de la marchandise*, op. cit., p. 227-254.

56. La lecture de Durkheim par Jappe se distingue de celle effectuée par Postone, qui critique à tort l'*homo duplex* durkheimien comme une ontologisation capitaliste dans le dédoublement des sujets modernes en propriétaires égaux de marchandises et prisonniers de formes sociales de valorisation du capital ; cf. Moïse Postone, « Théorie critique et réflexivité historique », dans Franck Fischbach (dir.), *Marx. Relire Le Capital*, Paris, PUF, 2009, p. 162.

57. Michel Freitag, *Dialectique et société*, vol. 2, op. cit., p. 248-257.



ment par Freitag comme « valeur » en ce que les mécanismes de reproduction de la société sont projetés par l'acteur sur l'objet de sa pratique en tant que normes appartenant à la nature même de celui-ci et auxquelles on se soumet spontanément dans une conformité non critique à l'« ordre des choses ».

La tentative effectuée par Anselm Jappe d'articuler la théorie du fétichisme de la marchandise avec des découvertes de l'anthropologie française du xx<sup>e</sup> siècle témoigne bien de l'originalité théorique de la *Wertkritik*; cependant, on constate avec étonnement que les fruits de cette articulation se résument à la seule élaboration d'une critique du fétichisme en général depuis ce qui semble être le point de vue suranné de la conscience de soi pure. En effet, la *Wertkritik* critique le capitalisme en montrant le caractère « préhistorique », « irrationnel », qui le rattache aux superstitions prémodernes. On se retrouve ainsi dans cet étrange paradoxe où les Lumières de la modernité sont à la fois associées à la préparation idéologique du capitalisme (surtout chez Kurz et Postone) et reprises spontanément par des penseurs condamnant les infâmes superstitions. Car, pour les tenants de la *Wertkritik*, il faut dénoncer les dédoublements du sujet et de l'objet qu'impliquent les médiations, d'office rejetées comme fétichisantes, puisque la coexistence d'une dimension empirique et d'une dimension transcendante serait l'apanage de la domination traditionnelle et capitaliste. Cette posture s'oppose donc directement à la théorie de Freitag, laquelle considère ce dédoublement comme le propre du symbolique et comme condition même de la liberté humaine, bien que Freitag admette dialectiquement que c'est dans ce dédoublement que s'institue la domination nécessaire à l'existence de toute société<sup>58</sup>. Mais chez Jappe et les auteurs de la *Wertkritik*, cette projection de sens sur des objets n'est pas compatible avec l'idée d'émancipation. Comme le dit Jappe en reprenant Marx : des premières sociétés jusqu'au capitalisme, il s'agissait de la préhistoire ; désormais, passons à l'histoire comme telle d'autant plus que la crise écologique nous oblige à la conscience de soi intégrale, donc à la fin de toute forme de fétichisme<sup>59</sup>.

Or, on voit bien que, 150 ans après Marx, ce recours à la conscience de soi entraîne des hésitations, qui proviennent, selon nous, de l'absence d'un véritable concept de médiation. Les auteurs de la *Wertkritik* semblent donc arriver au seuil de la théorie freitagienne du symbolique, mais ne parviennent pas (encore) à le franchir. Refusant néanmoins la naïveté d'un rapport immédiat aux objets, ils nous laissent avec des notions imprécises, voire oxymoriques, comme celle de médiation dépourvue de

58. *Ibid.*, p. 169-180.

59. Anselm Jappe, « Fétichisme et anthropologie », *op. cit.*, p. 235.

fétichisme<sup>60</sup> ou de « médiation sociale qui ne serait pas constituée quasi objectivement ni donnée par la tradition<sup>61</sup> ». Ainsi, cet imbroglio concernant le rôle constitutif de la médiation symbolique dans la formation de la subjectivité se révèle ouvertement dans une longue note de bas de page rédigée par Postone dans *Temps, travail et domination sociale*, où il souligne l'intérêt de se pencher sur le langage, notamment en référant aux travaux de Benjamin Lee Whorf (auxquels réfère souvent Freitag). Toutefois, Postone fait l'aveu que cette question ne sera pas traitée par lui, d'autant plus qu'il ne semble pas complètement convaincu du rôle essentiel du langage en tant que médiation de la subjectivité humaine :

Dans ce livre, je décrirai quelques aspects de la dimension subjective de la théorie marxienne de la constitution de la société moderne par des formes structurées déterminées de pratique sociale, mais je ne poserai pas la question du rôle possible du langage dans la constitution sociale de la subjectivité [...] L'idée que le langage ne véhicule pas simplement des idées préexistantes mais qu'il codétermine la subjectivité ne peut être articulée aux analyses socio-historiques que sur la base des théories du langage et de la société qui permettent la médiation de la société par le langage dans la façon dont ces théories conçoivent leur objet<sup>62</sup>.

Que la médiation du langage soit si timidement évoquée ne peut que révéler le vice rédhibitoire de la pensée tant marxienne que marxiste. Néanmoins, accordons à Jappe et Postone que leur traitement, bien qu'insuffisant, de la médiation culturelle-symbolique détonne du dogmatisme matérialiste dont ont fait preuve moult marxistes... Mais l'absence d'articulation théoriquement fondée entre le langage, le droit et l'activité productive, tel qu'a tenté de le faire Freitag, demeure un élément fondamental qui sépare ce dernier des auteurs de la *Wertkritik*.

Somme toute, on pourrait résumer la question de la médiation symbolique par une reprise de l'opposition entre Hegel et Marx, bien que la sociologie freitagienne soit dépourvue des éléments théologiques de l'hégélianisme. Pour Freitag, le maintien politique de la totalité normative de la culture et des institutions, ce que Hegel appelait *Geist* (« esprit »), est une condition de la liberté et doit être conservée dans la théorie sociologique et la critique sociale en général ; il s'agit en fait de l'ultime rempart humain contre le « mauvais infini » du sujet automate.

Or la *Wertkritik*, qui associe le capital au *Geist* et qui présente une conception lacunaire de la médiation, propose plutôt une sortie de toute totalité comme de tout fétichisme. Si nous reconnaissons que l'idée de

60. *Ibid.*

61. Moishe Postone, *Temps, travail et domination sociale*, *op. cit.*, p. 552.

62. *Ibid.*, p. 232, note 1.

Postone suivant laquelle le capital remplace le *Geist* renferme une intuition profonde, il y a cependant chez lui une occultation de la signification anthropologique de la totalité symbolique (universel, ontologiquement propre au genre humain) et de la société (particularisation historique du symbolique), qui préexiste au capital et qui devra lui subsister. C'est ce que l'on peut constater quand il écrit que « la totalité sociale est un trait essentiel de la formation sociale capitaliste et une expression de l'aliénation. [...] D'autres formations sociales ne sont pas autant totalisées : leurs rapports sociaux fondamentaux ne sont pas qualitativement homogènes<sup>63</sup> ». Puis il précise qu'une fois débarrassé de la totalité dans la société postcapitaliste, cela « rendrait donc possible la constitution de formes non totalisantes, radicalement différentes, de coordination et de régulation politiques de la société<sup>64</sup> ». L'objectif sociologiquement abstrait de la pensée critique qui consiste à échapper à la totalité par l'avènement de l'« individu social » – résultant du « dépassement de l'opposition individu/société » et exprimant « la possibilité pour chacun d'exister comme un être pleinement et richement développé<sup>65</sup> » – constitue, somme toute, une autre manifestation de l'optimisme anthropologique propre à la métaphysique libérale, dont fait également partie la tradition socialiste sous toutes ses formes.

## 6. L'horizon postcapitaliste

Au sujet de l'horizon postcapitaliste, les auteurs de la *Wertkritik* restent *grosso modo* fidèles à Marx en revenant de manière pour le moins désinvolte à l'abstraction du projet communiste d'*association des producteurs libres* sous forme de « fédérations mondiales d'individus librement associés » ou de « réseaux de conseils<sup>66</sup> ». Cette conception associative du lien social, directement empruntée à Saint-Simon<sup>67</sup>, est une manière par laquelle on veut aujourd'hui épurer Marx de la souillure autoritaire du capitalisme d'État soviétique. Or, voir le lien social sous l'angle associatif a de quoi faire sourciller après plus d'un siècle de théorisation sociologique et psychologique. En effet, l'idée d'association comme celle de démocratie directe présupposent un *optimisme anthropologique*, suivant lequel les acteurs sociaux sont conçus comme rationnels et autoréflexifs. Voilà une singulière présupposition ontologique, lorsque l'on prend acte

63. *Ibid.*, p. 124.

64. *Ibid.*, p. 125.

65. *Ibid.*, p. 56-57.

66. Krisis, *Manifeste contre le travail*, *op. cit.*, p. 93 et 95.

67. Pierre Dardot et Christian Laval, *Marx, prénom : Karl*, *op. cit.*, p. 43-56.

que les sciences sociales et humaines ont pu réfuter cette mythologie moderne en se basant notamment sur les données empiriques abondantes qu'a produites le xx<sup>e</sup> siècle, l'*Âge des extrêmes*...

Mais les marxistes de la *Wertkritik* persistent avec cette anthropologie pélagienne en s'appuyant sur le raisonnement suivant : toutes les sociétés post-traditionnelles ayant été produites jusqu'ici ont échoué parce qu'elles étaient sous l'emprise du fétichisme de la marchandise, ce qui brouille la sociabilité de l'homme ; ce n'est qu'une fois débarrassé du capital que sera possible l'association des producteurs libres. Ainsi, Postone cite Marx qui affirme que l'on pourra enfin sortir de toute totalité pour trouver l'« individu social », tout comme Jappe vise une sortie postcapitaliste du fétichisme en général. Mais c'est surtout sous la plume incisive de Kurz que se conçoit un individu complètement émancipé de l'emprise des catégories-fétiches que sont l'État, le droit, l'argent, la nation, la démocratie, etc.<sup>68</sup> Toutes ces médiations, pourtant ontogénétiqement distinctes, sont ainsi aplaties en tant que catégories du capital. Il va sans dire qu'une telle égalisation est sociologiquement problématique, pour ne pas dire fautive, à moins d'adhérer à l'idée selon laquelle ces médiations, qui préexistaient pourtant à l'avènement du capitalisme, ont obéi à une téléologie, à une ruse de la raison capitaliste...

Donc, la conception de l'horizon postcapitaliste, selon la *Wertkritik*, reprend une certaine forme de l'individualisme moderne qui est implicite chez Marx et à laquelle correspond cette aberration sociologique que constitue la représentation d'une société comme association. C'est comme si on attribuait au sujet automate ou aux autres formes de fétichisme les défauts de l'humanité – les passions, les égoïsmes, les atavismes et les intolérances – justifiant l'institutionnalisation de l'ordre social. Or, c'est la persistance de ces réalités on ne peut plus humaines qui oblige *volens nolens* leurs restrictions moyennant l'institution d'un rapport de domination légitime. Bien qu'il s'agisse ici d'une question qui mériterait un ouvrage à elle seule, l'histoire récente de l'Occident nous montre que la construction révolutionnaire de sociétés basées sur l'« homme nouveau », pour lequel l'autorité politique deviendrait caduque, finissent toujours par créer l'inverse de ce qu'elles promettent. Ainsi l'optimisme anthropologique libéral refuse *a priori* d'admettre la nécessité ontologique du pouvoir en l'associant à l'autoritarisme traditionnel auquel correspond une conception pessimiste de l'homme comme être irrationnel, carburant à la peur. C'est donc ce refus dogmatique du politique qui mène au besoin de créer des mesures d'exception servant à corriger en pratique ce qui

---

68. Robert Kurz, *Lire Marx*, *op. cit.*, p. 24.

avait été évacué en théorie ; dans le « socialisme réel », la correction pratique s'est effectuée avec la *dictature du prolétariat* et la police secrète tandis que dans les démocraties libérales, elle a lieu avec le foisonnement vertigineux de dispositifs technologiques de contrôle élaborés de manière toujours plus sophistiquée. Chez Freitag, la question de l'horizon postcapitaliste prend une tout autre tournure, puisqu'elle est portée par un *conservatisme ontologique*<sup>69</sup> assumant les insuffisances sociologiques inhérentes aux projets modernes de révolution et de création *ex nihilo* de l'ordre social. C'est ici qu'apparaît la conséquence normative de la divergence théorique, mentionnée dans la section précédente, relative à la signification ontologique de la médiation symbolique. En effet, la mise en valeur freitagienne de la médiation symbolique et de sa particularisation sociétale, sous forme culturelle ou politique, se répercute directement sur la manière d'entrevoir le renouveau de la pensée critique contemporaine. Critique à la fois de la modernité et de la postmodernité, la sociologie freitagienne refuse le maintien de l'optimisme anthropologique qui sous-tend, tant à droite qu'à gauche, les conceptions contractuelles ou associatives du lien social, puisque la socialité ne peut être assurée que par l'entremise des médiations symboliques reconnues comme nécessaires par le sujet et ses *alter ego*.

Pour Freitag, il s'avère donc nécessaire d'assumer le fait sociologiquement établi que la dimension transcendante du symbolique oriente de manière *plus ou moins* consciente nos pratiques et nos choix de société. Ainsi tout renouveau politique qui s'opposerait à la logique technico-économique doit s'accomplir par une telle assumption de la dimension transcendante du symbolique, notamment à travers le respect des formes culturelles et naturelles qui doivent leur fragile existence à la contingence des normes et de l'adhésion subjective qui les constituent. Or, la posture critique inhérente au conservatisme ontologique de Freitag devient paradoxalement subversive dans les sociétés soumises aux révolutions permanentes du capital. Voilà donc un paradoxe où la négation de la *tabula rasa* nominaliste que partagent l'idéologie capitaliste et ses hérésies communistes libertaires s'apparente à un retour au réalisme

---

69. L'orientation politique du conservatisme ontologique n'est pas d'être nécessairement « de droite », même si cela peut arriver, par exemple, avec le traditionalisme. Le conservatisme ontologique de Freitag, qui est essentiellement anticapitaliste et écologiste, peut se résumer par cette phrase de Günther Anders : « C'en est arrivé à un tel point que je voudrais déclarer que je suis un "conservateur" en matière d'ontologie, car ce qui importe aujourd'hui, pour la première fois, c'est de conserver le monde absolument comme il est. » Voir Michel Freitag, « Combien de temps le développement peut-il encore durer ? », *Société*, n° 27, 2007, p. 211.

ontologique<sup>70</sup>. Autrement dit, parce que Freitag perpétue à sa manière la tradition sociologique et qu'il prend acte des catastrophes politiques issues de la modernité, il développera une critique radicale de la postmodernité en faisant toutefois preuve, comme nous l'avons déjà mentionné, d'une *phronésis*, d'une prudence, qui a tant fait défaut aux pensées critiques. C'est pour cette raison que la théorie freitagienne se retrouve en porte-à-faux avec les critiques sociales contemporaines qui se déploient autour des thèmes de la lutte à la discrimination identitaire et à la naturalisation, donc à leur fétichisation, des normes.

Les diverses revendications prônant l'émancipation contre l'emprise de médiations, tels l'État, le droit, l'argent, la nation, le genre, etc., en restent, tout compte fait, à une perspective modernisatrice de lutte contre les résidus de l'autoritarisme traditionnel, ce qui, aux yeux de Freitag, constitue un combat d'arrière-garde. Bien que la *Wertkritik* partage avec Freitag la nécessité de s'opposer à la logique impersonnelle du capital, elle comporte ce trait récurrent de la pensée critique contemporaine d'occulter la fragilité ontologique de l'ordre symbolique et de la société. C'est parce que la prise de conscience dramatique de cette fragilité est au cœur de la théorie freitagienne de la normativité qu'elle considère que le principal défi de la pensée critique consiste en l'élaboration de limitations normatives de l'action, donc *d'une culture et d'une politique de la limite*, ce qui permettrait d'engendrer une nouvelle dynamique sociétale contrecarrant le rouleau compresseur du sujet automate. Ainsi, la priorité de la pensée critique est, selon Freitag, de comprendre l'urgence de rendre désirable la limitation des pratiques plutôt que de poursuivre le projet moderne d'émancipation orientée contre les normes traditionnelles et risquant continuellement de catalyser l'« anomie » produite par la révolution permanente du capital.

Or, ce conservatisme ontologique est tout à fait étranger à la *Wertkritik*. Cette dernière perpétue le scénario d'une *tabula rasa* postcapitaliste, d'ailleurs soutenu par la théorie de l'effondrement, chez Kurz et Jappe, et, dans une moindre mesure, par la contradiction entre richesse et valeur, chez Postone. Si l'on constate d'emblée que la question de la *limite normative* est extérieure aux critiques de la naturalisation des normes fétichisées, c'est bien parce qu'une telle limite doit être éprouvée comme émanant d'un ordre suprahumain des choses afin qu'elle puisse échapper à sa perpétuelle contestation. Voilà l'énigme dans laquelle nous entraîne la critique frei-

---

70. Il s'agit d'une question, trop large pour être traitée ici, qui sous-tend toute l'œuvre de Freitag, mais il est nécessaire d'indiquer que ce réalisme ontologique n'est pas un « essentialisme », mais dialectiquement produit et reproduit; cf. Michel Freitag, *L'abîme de la liberté. Critique du libéralisme*, Montréal, Liber, 2011.

tagienne de la postmodernité ou de la globalisation, et il est évident que la dénonciation de toute projection inconsciente de normes symboliques sur des objets construits ou naturels rend impossible l'élaboration d'une limitation effective, parce que subjectivement incarnée de la pratique. En effet, après avoir anéanti la superstition fondant les normes traditionnelles, puis l'imposture des normes abstraites de la modernité, la pensée critique contemporaine a développé une expertise en déconstruction qui rend difficile toute perspective de placer hors d'atteinte le fondement normatif d'une société postcapitaliste. Cela rejoint directement le problème que posait à Durkheim la stabilité des institutions post-traditionnelles, dont la légitimité ne bénéficiait plus de la garantie théologique, d'où, selon lui, le fait que les sociétés modernes durent reformuler une dimension sacrée, donc imperméable à la critique profane, à travers la « religion de l'individu ». Ainsi, Freitag propose l'idée, peu à la mode de nos jours, qui consisterait à reconduire une telle dimension, mais d'une manière inédite, sans retour à la religion ou aux abstractions de l'humanisme moderne. Il propose le développement d'une forme d'« amour du monde<sup>71</sup> » pouvant « prendre la forme de la construction d'un *Universum* intégrant des altérités qui y possèdent et conservent leur autonomie<sup>72</sup> ». « Dès lors, poursuit Freitag, la reconnaissance "esthétique" des formes et le respect normatif de leur harmonie intrinsèque peuvent être posés comme principes de la valeur de notre action et de la réalisation de notre être propre<sup>73</sup>. »

S'il y aurait beaucoup à dire au sujet du projet normatif freitagien, il est clair que Freitag refuse tout retour à la mythologie marxienne de l'association des producteurs libres. Il propose plutôt la constitution d'une « impérialité mondialisée », s'opposant à la globalisation capitaliste – ce que, selon lui, ne peuvent plus accomplir les États-nations –, et légitimée par de nouveaux référents normatifs :

L'établissement d'une sorte d'impérialité mondiale, exerçant de manière limitée sa domination au nom de la survie de l'humanité, selon Freitag, paraît maintenant nécessaire pour répondre à la logique du système et à ses conséquences. Mais encore faut-il qu'elle soit désirable ou du moins acceptable pour les entités collectives actuelles et leurs populations, et ceci tant dans ses modalités de formation que dans les formes d'exercice de son pouvoir<sup>74</sup>.

71. Michel Freitag, *L'impasse de la globalisation*, op. cit., p. 396.

72. Michel Freitag, « L'avenir de la société : globalisation ou mondialisation ? », op. cit., p. 182.

73. Michel Freitag, « La société informatique et le respect des formes », dans *Le naufrage de l'université. Et autres essais d'épistémologie politique*, Québec/Paris, Nota bene/La Découverte, 1995, p. 255.

74. Michel Freitag, « L'avenir de la société : globalisation ou mondialisation ? », op. cit., p. 184.



La transformation civilisationnelle postcapitaliste exige ainsi l'invention, et non la destruction, de cadres transcendants plus larges dotés de nouvelles conceptions anthropologiques, juridiques et spirituelles, et impulsés par le développement d'un dialogue, et non d'un choc, entre les civilisations existantes.

## Pour conclure

Ces prolégomènes à une analyse comparative de la sociologie dialectique de Freitag et de la *Wertkritik* ne sont qu'un constat préliminaire qui permet d'apercevoir des points de contact et des différences fondamentales justifiant une comparaison entre deux courants théoriques contemporains. Cela dit, si le Marx ésotérique de Postone, Kurz et Jappe suscite des ressemblances avec l'œuvre de Freitag en ce qui a trait à la nécessité de concevoir la logique technico-économique capitaliste, il demeure néanmoins une différence irréconciliable entre les deux pensées en ce qui a trait à la conceptualisation des médiations culturelles-symboliques, lesquelles constituent pour Freitag rien de moins que l'essence du genre humain. À ce sujet, la *Wertkritik* reste captive de l'individualisme réflexif et fichtéen typiquement moderne de Marx, ce qui teinte fortement sa conception des sociétés précapitalistes et de l'horizon postcapitaliste.

Un autre trait qui rassemble les deux courants est qu'ils partagent la certitude que la pensée contemporaine erre dangereusement dans son oubli d'une critique du capitalisme. Bien que Postone soit plus ouvert au sujet des nouveaux mouvements sociaux, versés dans les revendications identitaires, et que Kurz introduise fortement une composante féministe dans la *Wertkritik*, ce dernier rejoint Freitag dans la réprobation des théories contemporaines qui omettent toute remise en question du champ économique. Cette omission participe, volontairement ou non, à la naturalisation du capitalisme, ou bien en l'ignorant totalement dans l'idée que c'est l'affaire des économistes, ou bien en se contentant d'en suggérer un aménagement plus équitable et moins polluant. Ainsi, les hauts cris poussés dans les médias au sujet de discriminations identitaires peuvent bien provoquer des modifications juridiques et des anathèmes, mais cela n'ébranle aucunement le sujet automate.

Enfin, il faut retenir que, selon Freitag et les auteurs de la *Wertkritik*, les crises économiques et écologiques sont causées par un processus supra-individuel autoréférentiel produit par les humains, mais opérant désormais hors de leur contrôle. En posant ainsi le problème, ces deux courants nous incitent à développer une critique sociale orientée vers une logique systémique impersonnelle plutôt que sur les personnes qui en profitent. Malgré leurs divergences réciproques, ces deux théories per-

mettent également de critiquer les tendances à la mode voulant personifier et moraliser le capitalisme. Ainsi, maudire les opérateurs financiers, l'*overclass* qui forme le fameux « 1 % », et espérer le renouveau éthique d'un capitalisme sain ou d'un keynésianisme vert, voilà des idées répandues que ces deux théories réfutent expressément. En insistant sur la dynamique systémique inhérente au capitalisme, la sociologie freitagienne et le courant de la critique de la valeur convoquent ceux et celles qui ont à cœur la transformation de la société et la sauvegarde de la biosphère à se réapproprier une théorie générale de la pratique humaine afin de mieux évaluer et orienter la critique sociale et l'activité politique. Si ces deux courants théoriques ne fournissent pas de marches à suivre précises pour s'opposer à la logique technico-économique dominante, leurs conceptualisations des mécanismes sous-jacents à celle-ci justifient l'abandon de revendications désormais comprises comme désuètes et stimulent l'invention de nouvelles approches concrètement porteuses d'espoir.