Ontologie de l'agir et matérialisme pratique : un dialogue Marx / Freitag

Éric Pineault

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/290>

DOI : 10.4000/cps.290

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 9 mai 2017

Pagination : 117-137

ISBN : 978-2-86820-967-2

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Éric Pineault, « Ontologie de l'agir et matérialisme pratique : un dialogue Marx / Freitag », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 41 | 2017, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/290> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.290>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Ontologie de l'agir et matérialisme pratique : un dialogue Marx / Freitag

Éric Pineault

Introduction : un nouveau matérialisme ?

L'objectif de cet article est de revenir sur un problème fondamental du matérialisme pratique tel que pensé par Marx, soit la question de la réflexivité du sujet agissant et du cercle des déterminations premières de son agir significatif. Depuis l'œuvre de Marx, le statut de la dimension significative de la pratique et de la nature de son objectivité demeure un problème qui traverse le marxisme et les sciences sociales en général, surtout celles qui se réclament du matérialisme. L'objectif ici n'est pas de refaire l'histoire de cette question en explorant comment elle a façonné et divisé tout le long du XX^e siècle la théorie sociale, comment elle a marqué l'œuvre de grands auteurs marxistes, tel que Lukács, Gramsci ou Williams, comment en France ce problème s'est transfiguré en courants théoriques (structuralisme, post-structuralisme) qui ont jalonné le développement des sciences sociales et de la philosophie. D'excellents ouvrages de synthèse ont documenté cette question. Nous souhaitons plus modestement souligner la contribution à l'étude de ce problème d'un auteur largement inconnu en France, mais marquant dans le développement de la sociologie critique et de la philosophie sociale au Québec pendant trois décennies, Michel Freitag.

Le projet d'une théorie générale de la société – actuelle et critique – oriente l'entièreté de l'effort théorique de Freitag¹, et le point de départ

1 Qui prit la forme de l'ouvrage *Dialectique et Société*, dont il existe 3 volumes publiés chez Liber : vol. 1, *La connaissance sociologique* ; vol. 2, *Introduction à*

de son œuvre fut la proposition d'une théorie de la pratique significative qui devait dépasser les apories dans laquelle s'était enfermée la théorie sociale post-structuraliste². La construction de la théorie de la pratique significative freitagienne et de la théorie de la société plus générale dont elle forma le socle ontologique fut entreprise dans un dialogue avec la théorie sociale marxienne. Tout le long de son effort de construction théorique, Freitag affirma, comme principe fondateur de sa démarche, son caractère dialectique hérité de Marx. Le projet ici est de retracer ce dialogue en soulignant comment, à quelques égards, ce projet prolonge et renforce le travail critique entamé par Marx et converge avec les interprétations et extensions de la théorie marxienne que propose Franck Fischbach.

Notre examen est organisé autour de la présentation de cinq thèses « originaires » – en ce qu'elles ne participent pas d'une théorie critique de la société contemporaine et du capitalisme, mais sont la condition de possibilité d'un tel regard. Elles portent successivement 1. sur la nature de l'être de l'agir, 2. sur son essence sociale, 3. sur la nature de l'objectivité de la pratique, 4. sur le clivage de cet être dans la société capitaliste comme fondement de l'aliénation, 5. sur la conflictualité qui résulte de ce clivage et son historicité. Chacune des thèses fera l'objet d'une présentation d'abord à partir de ce qui ressort de l'œuvre de Marx, pour ensuite être étudiée à partir des propositions de Freitag. Au final, mon intention est de montrer comment le travail de Freitag complète, enrichit et étend la portée de la théorie critique de l'aliénation capitaliste telle présentée par Fischbach à partir de sa lecture du texte de Marx.

Il s'agit d'un travail préalable à une éventuelle exploration théorique de la question du matérialisme dans les sciences sociales et plus globalement comme ontologie générale. Un certain « néo-matérialisme »³ s'affirme actuellement dans les sciences sociales, inspiré de la théorie de l'acteur-réseau ainsi que de la philosophie deleuzienne et héritier du constructivisme radical, sa principale caractéristique est une conception de l'être et de l'agir où il n'y a pas de produire, et donc *a fortiori* ni travail

une théorie générale du symbolique; vol. 3, *Culture, pouvoir, contrôle, les modes formels de reproduction de la société*.

2 M. FREITAG, *Introduction à une théorie générale du symbolique*.

3 Pour un aperçu voir R. DOLPHIJN et I. VAN DER TUIN, *New Materialism: Interviews & Cartographies*; voir aussi N. J. FOX et P. ALLDRED, *Sociology and the New Materialism: Theory, Research, Action*.

ni pâtre, et donc pas non plus de besoin. La dimension métabolique des êtres vivants, l'enracinement des individus et des sociétés dans un rapport métabolique au monde sont entièrement évacués au profit d'une conception « techno-animiste » de la matière⁴ et d'un monde social peuplé de volontés et d'affects posthumains qui vivent à travers leur incorporation dans des systèmes techniques et leurs versants communicationnels. De tels êtres n'ont pas de corps propre, mais prennent corps grâce à ces systèmes, théorisés comme des « matérialisations ». Le présent travail a été l'occasion de rassembler les éléments d'un argumentaire pour produire une éventuelle critique de ce néo-matérialisme. Ce n'est pas qu'il faille coûte que coûte retourner à la lettre et au mot du matérialisme pratique que nous propose Marx. Comme le constatera le lecteur, déjà avec Freitag, ce matérialisme est ébranlé dans certains de ces fondements. Il faudrait, de plus, tenir compte des résultats de la critique féministe du matérialisme⁵ et finalement oser proposer un matérialisme *écologique* à la hauteur des enjeux que soulève le développement des contradictions du capitalisme contemporain⁶.

Ce néo-matérialisme qui se diffuse dans la théorie critique contemporaine se construit contre deux siècles de théorie sociale disqualifiée comme « humaniste » parce que prisonnière du dualisme ontologique cartésien. Ses protagonistes se confortent dans l'idée que la théorie de l'actant hérité de Bruno Latour leur permet finalement de sortir d'une compréhension du monde métaphysique dualiste, sans pour autant tomber dans un monisme fixiste et mécaniste. Au contraire, le néo-matérialisme propose une ontologie qui se détourne des essences pour embrasser le processuel. Dans ses *Thèses sur Feuerbach*, Marx, après avoir renvoyé dos à dos l'idéalisme absolu et le matérialisme sensualiste, définit l'essence de l'être humain comme « ensemble de rapports sociaux ».

4 Voir J. BENNETT, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*.

5 Voir la synthèse que propose N. FRASER dans *Fortunes of Feminism: from State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*.

6 Une telle transformation implique plus qu'une reformulation du rapport société/nature dans le marxisme, tel que nous le proposent certains auteurs américains comme P. BURKETT et J.B. FOSTER (*Marx and the Earth. An Anti-Critique*), il faut plutôt avec Freitag repenser l'ordre ontologique du monde à partir d'une théorie du vivant comme être de l'agir, voir à ce sujet M. FREITAG, *L'Abîme de la liberté*.

Comme le souligne dans une récente intervention Terry Eagleton⁷, nous avons là une sortie du dualisme cartésien et de la métaphysique spiritualiste mais qui s'ancre de manière forte dans la matérialité du corps organique agissant et pâtissant. Dans ce corps s'entremêlent et s'intermédiennent selon Eagleton nature et culture, sujet et objet, à travers la pratique comprise comme un produire. Le point de départ de notre examen de l'ontologie de l'agir chez Marx sera donc l'étude de cet ancrage.

Thèse 1 – La double objectivité de l'être : agir et pâtir

La réflexion de Marx sur l'être humain comme être générique situe celui-ci non pas devant la nature comme sujet autonome de la connaissance ou de la sensibilité, mais le situe plutôt comme être de l'agir *de et dans* la nature, doté de puissances naturelles (les forces productives) qu'il peut mobiliser pour produire. Situé là, son agir prend pour Marx la forme type de la production matérielle dans le sens le plus large qui peut être donné à ce concept et celle-ci doit pouvoir répondre impérativement à une seconde dimension « naturelle » de l'être générique, son pâtir, compris comme l'ensemble de ses besoins, registre du manque à être qui le réinscrit dans la nature comme être vivant, ce que Marx saisit par la notion de relation métabolique.

Agir et pâtir, activité et passivité font ensemble de l'être humain un être objectif dans le monde. Mais cette objectivité de la production a un sens encore plus large et profond pour Marx. En produisant, l'être de l'agir non seulement se produit comme être naturel mais il produit progressivement la nature hors de lui comme sa nature « non-organique » dans une relation métabolique qui s'élargit éventuellement à la nature tout entière. Et donc, à titre d'être générique, l'être humain se rapporte à son agir, autant sur soi que sur la nature, de manière « réflexive ». Franck Fischbach souligne que le terme précis qu'utilise Marx est « *Verdopplung* », qu'il traduit par « redoublement »⁸. Le lieu de ce redoublement est la conscience, mais une conscience qui...

« [...] ne modifie [...] pas la nature des hommes d'une manière qui ferait d'eux des êtres échappant à l'ordre commun de la nature : ils sont et restent des êtres objectifs et naturels doués d'une activité

7 T. EAGLETON, *Materialism*.

8 F. FISCHBACH, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, p. 145.

vitale spécifique, caractérisée comme activité productive, avec cette différence propre qu'ils sont des êtres qui actualisent leur activité vitale en sachant qu'ils le font, c'est-à-dire avec conscience et volonté. Par là les hommes n'échappent pas à la condition générale des êtres naturels comme êtres objectifs, mais au contraire il redoublent cette condition [...] ».

Fischbach poursuit en insistant sur le fait que cette conscience et cette volonté ne sont pas le lieu d'une émancipation des êtres humains vis-à-vis de l'objectivité naturelle, mais au contraire :

« [...] ils sont non seulement dans un rapport vital de dépendance à l'égard du reste de l'objectivité de la nature, mais ils savent qu'ils le sont, ce qui veut dire que le déploiement naturel ou spontané de leur activité vitale se redouble d'une volonté de manifester cette activité par eux-mêmes, de l'exprimer activement [...]. Le caractère conscient de l'activité vitale humaine emporte avec soi la possibilité que l'activité humaine devienne ce que Marx appelle « auto-activation », *Selbstbetätigung*, c'est-à-dire un devenir-actif-par-soi [...] »⁹.

Dans la partie qui va suivre où seront mis en dialogue Freitag et Marx, c'est précisément la question de la nature de ce savoir qui sera le point de départ de notre critique des limites de l'ontologie de l'agir comme produire chez Marx. Les catégories de « conscience » et de « volonté » seront problématisées et confrontées aux catégories plus sociologiques de langage et de culture comme lieu de cette « *Verdopplung* » si centrale au raisonnement de Marx.

Mais revenons au déploiement de cette première thèse portant sur l'être de l'agir. L'auto-activation implique dès lors que cet être prenne son agir comme objet et le produit en tant que tel de manière réflexive. De plus, cette réflexivité se déploie aussi sur le versant passif de l'être générique sous la forme d'un agir réflexif sur ses besoins¹⁰. Comme le souligne Marx dans la fameuse section sur « Les prémisses » dans *L'idéologie allemande*, la production de besoins découle en premier lieu de la réflexivité « immanente » de l'agir, ainsi toute nouvelle manière de produire engendre de nouveaux besoins. Mais Marx considère également

9 *Ibid.*, p. 125.

10 Il n'y a donc de ce point de vue aucune différence entre « vrais » et « faux » besoins, ou besoins artificiels et besoins naturels, le manque à être fait l'objet d'une production.

que la production directe et réflexive – par la conscience et la volonté – de besoins est un fait historique primordial. Agir et pâtir, produits et besoins sont pensés par Marx de telle manière qu'il se refuse de voir dans l'un « la nature » et dans l'autre une réalité subjective véritablement humaine; les deux sont saisis et déterminés par ce mouvement qui dépasse et articule, selon lui, humanisme et naturalisme.

L'objectivité de l'être générique s'assoie ainsi sur la capacité qu'a cet être à activer de lui-même et par lui-même son produire. Voilà en substance une première thèse à caractère ontologique sur la nature de l'être humain.

Thèse 2 – La société comme « ensemble de rapports sociaux »

Dès la « sixième thèse sur Feuerbach », Marx continue son exploration de l'ontologie de l'agir en spécifiant que si on doit parler d'une « essence » de l'être humain en tant qu'être, celle-ci ne peut-être autre que « l'ensemble des rapports sociaux » compris comme unité de la société qui est produite et reproduite par l'agir productif des individus. Dans ce contexte, l'objectivité de l'agir et du pâtir reçoit la détermination supplémentaire d'être un rapport à autrui qui est médiation du rapport productif réflexif à soi. De plus ces rapports sont aussi médiés par la nature comme corps inorganique dans le cadre de ce que Marx va comprendre – à partir du chimiste von Leibig – comme une relation « métabolique ». L'objectivité de l'agir comme « ensemble de rapports sociaux » se manifeste dès lors sous la forme d'une « manière de produire », soit par un « mode de production » donné avec son métabolisme type.

Thèse 3 – La dimension expressive de l'objectivité de l'agir

Dans *L'idéologie allemande*, quand Marx donne une définition formelle et générale du concept de « manière de produire » ou de « mode de production », il prend la peine de souligner que celui-ci subsume entièrement la question de la subsistance sous celle de l'expressivité d'un mode de vie déterminé. Cette critique, qui s'adresse essentiellement au matérialisme vulgaire, lui permettra plus tard dans le chapitre 4 du *Capital* de montrer que le mode de production capitaliste réduit précisément la finalité de l'agir du travailleur à un produire qui se limite à sa subsistance, c'est-à-dire à la reproduction de la force de travail

qui est en lui. Ce mode de production est alors aliénation parce que le moyen, la force de travail, devient soudainement la fin de l'activité productive. Mais revenons en arrière. Dire qu'un mode de production vise la manifestation d'un mode de vie déterminée, que la production humaine dépasse et subsume la subsistance, c'est dire que l'agir productif et les besoins produits visent toujours un au-delà de ce qui relève de la simple reproduction « métabolique » de la société ainsi que de chaque individu ; par ce « surcroît d'être », l'humain manifeste une dimension essentielle de son objectivité en produisant ce que l'économie politique a compris par la catégorie du « surplus ». C'est ce qui amène Marx à faire de l'appropriation et de l'allocation sociale de ce surplus l'enjeu central à tout mode de domination économique. L'idée économique de surplus, littéralement, ce « produit en trop » par rapport à ce qui est nécessaire pour la stricte subsistance des producteurs directs et la reproduction de leurs conditions de production (moyens de produire) prendra dans le capitalisme des formes complexes et variées dans la mesure où il se présentera soit comme survaleur accumulable, soit comme gaspillage¹¹. Dans les sociétés où le procès économique n'est pas capitaliste, ce surplus pourra apparaître comme tribut, don, réserve, mais dans tous les cas il représente pour Marx un surcroît, un espace d'autonomie où l'agir pourra – par ce qu'il est là libérée de la contrainte que représente la « reproduction simple » du mode de production – s'exprimer et cette expression deviendra un aspect essentiel de son objectivité. Et donc dès qu'une société se divise hiérarchiquement, la question de la main mise sur ce surplus soit comme agir, soit comme richesses, devient un enjeu essentiel de ce que Marx nommera dans le *Manifeste*, la lutte des classes.

Thèse 4 – L'être clivé du mode de production capitaliste, l'état d'aliénation

Dans le capitalisme – compris comme « ensemble de rapport sociaux » – l'être producteur, en tant qu'être qui tend vers l'objectivité par son agir, est *aliéné* parce qu'il est d'abord *clivé* d'une part entre un pur « sujet » réduit à produire un objet qui lui échappe, par une forme

11 Sur cette façon d'aborder le concept économique de surplus, voir l'étude séminale de P. BARAN, *Économie politique de la croissance* et, plus récemment, l'étude de J. B. FOSTER dans *The Theory of Monopoly Capitalism*.

d'agir qui lui échappe et dont la destiné est une forme de pâtir qui lui échappe, et d'autre part parce que ces déterminations sont celles du capital en tant qu'être objectif privé de subjectivité¹². L'objectivité du capital se manifeste donc comme procès abstrait d'accumulation n'ayant pour fin que la reproduction élargie de ce rapport aliéné sous la forme des structures objectives de la sphère de la production et de la sphère du marché capitaliste¹³. Dans la sphère productive, la part de l'agir du sujet qui est en surplus par rapport à ce qui est nécessaire à sa subsistance, le surcroît d'être propre à sa puissance naturelle est ainsi directement et entièrement mobilisé par le maintien et la reproduction élargie des rapports sociaux nécessaires à la production de cette structure : c'est que Marx entend par « exploitation ». De même, la passivité de ce sujet est elle aussi mobilisée, mais cette fois dans la sphère du marché, pour réaliser la valeur produite dans la production. Voilà précisément comment nous entrevoyons l'articulation entre aliénation et exploitation.

C'est ainsi que le capital – non seulement comme pôle objectif de l'agir, mais comme subjectivation de ce pôle sous la forme *du capitaliste* en tant qu'individu et, éventuellement, en tant qu'organisation dans le capitalisme avancé – prend en charge réflexivement, comme son objet, l'agir et le pâtir du pur sujet producteur. L'aliénation est donc aussi cette double privation de réflexivité. Mais il ne faut pas s'en tenir qu'à se caractère négatif, à cette perte d'expressivité : le capital exprime aussi positivement son rapport réflexif à l'agir et au pâtir clivés en classes et c'est ce que Marx entend par idéologie ou superstructure, ce que manifeste le surcroît d'être.

- 12 D'où les multiples recours de Marx aux métaphores s'inspirant de la figure du mort vivant pour comprendre l'essence du capital.
- 13 Sachant que ce marché peut avoir une forme concurrentielle ou monopolistique. Marx envisagera les deux formes, mais considère la première comme normale et dominante. Dans le capitalisme avancé, la forme monopolistique s'imposera et cela aura des conséquences fondamentales sur la nature même du mode de production, comme l'avaient souligné Veblen et plus tard Baran et Sweezy.

Thèse 5 – L'historicité comme dialectique de lutte entre les pôles du producteur clivé

On comprend mieux maintenant le caractère dialectique de la lutte de classes que met en scène le *Manifeste du Parti communiste* et que reconduit *Le Capital* quand il est question du rapport capital/travail comme procès dynamique. Marx reprend à sa manière une figure que l'on retrouve au cœur de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, soit la dialectique du maître et du serviteur. Et comme le maître hégélien de la *Phénoménologie*, le capital produit malgré lui la structure dans laquelle l'opprimé – en occurrence le salarié – engendre un monde objectif qui pointe au-delà de ce rapport d'exploitation et d'aliénation : tel est le principe d'historicité qui découle de cette lutte de classes.

L'élargissement des sphères de l'agir chez Freitag et la question de l'abstraction des rapports sociaux comme *praxis* politique

Ce savoir que l'être de l'agir a de lui-même, qui fonde son objectivité comme être naturel, qui résulte de ce redoublement de son produire, se manifeste, nous dit Marx, dans la conscience et la volonté par lesquelles le producteur s'auto-active et produit non seulement son agir comme *son* agir, mais ses besoins comme *ses* besoins. Il est sociologiquement évident que ce savoir, cette conscience, cette volonté, se manifestent dans l'espace langagier, c'est par et surtout dans le langage compris comme système symbolique que ce savoir émerge, que la réflexivité est possible. Et pourtant dans l'œuvre de Marx, même dans ses œuvres plus philosophantes, il est peu question de langage. Celui-ci est qualifié dans *L'idéologie allemande* de « conscience réelle, pratique, aussi présente pour les autres hommes que pour moi-même, et, comme la conscience, le langage naît du seul besoin, de la nécessité du commerce avec d'autres hommes »¹⁴ : ici le langage semble découler de la conscience, une conscience qui elle, nous le rappelle constamment Marx, est déterminée par la vie réelle de l'individu. De plus, le langage résulte du besoin de socialisation, il est l'outil nécessaire à la communication entre des consciences qui ont une existence pré-langagière. L'être du langage relève d'une logique instrumentale, il est une médiation secondaire, un

14 *L'idéologie Allemande*, in: Karl MARX, *Philosophie*, p. 1061.

système de communication qui dérive du besoin d'un rapport à l'autre des consciences dans le cours de leur vie réelle productive.

Et la même secondarité vaut, nous le savons, pour les formes symboliques plus riches et complexes, les idées, la culture, la religion, le droit, assimilés à l'idéologie et aux représentations. Elles sont des productions réelles, Marx y insiste, mais produites dans des «conditions qui sont données par le développement déterminé de leurs forces productives»¹⁵. Nul besoin d'insister, les thèses sont connues, rappelons juste que ce ne sont pas toutes les cultures, tous les systèmes de représentation qui fonctionnent selon Marx comme une «*camera obscura*», que cette forme inversée est propre à un mode de production particulier, le capitalisme.

Mais revenons à notre question. Est-ce suffisant de rapporter le savoir que l'être de l'agir a de lui-même à sa conscience, est-ce que le redoublement dont nous parlent Fischbach et Marx, redoublement qui fonde la capacité même de l'auto-activation, qui en fin de compte est la manifestation ultime de l'objectivité de l'être générique, est-ce que cette réflexivité n'a de rapport au langage et à la culture que comme support pour les consciences dites réelles? Ce sont ces questions qui nous amènent à nous tourner vers Freitag afin d'élargir notre compréhension de l'être générique et du matérialisme.

La sociologie de Michel Freitag, telle que développée dans son *opus magnum*, *Dialectique et Société*¹⁶, part d'un postulat similaire à celui de Marx concernant l'essence de l'être humain comme un être de l'agir, d'un agir qui produit et qui ainsi produit l'ensemble des rapports sociaux. Mais pour Freitag le cercle de l'agir premier, c'est-à-dire de la production, est beaucoup plus large que chez Marx. Pour Freitag, le langage et la culture de base (nous ne parlons pas pour le moment du droit, de la religion et des autres systèmes symboliques que Freitag qualifie «d'*institué*s») n'accompagnent pas le développement de la production matérielle, elle sont elles-mêmes les éléments d'une sphère de l'agir et du pàtir qu'il nomme la sphère culturelle-symbolique, sphère qu'il considère comme articulée de manière dialectique avec la sphère de la production matérielle, au point où un même agir produit dans

15 *Ibid.*, p. 1056

16 M. FREITAG, *Dialectique et Société*, vol. 2, *Culture, pouvoir et contrôle. Les modes formels de reproduction de la société*.

les deux sphères et en reproduit les structures. Quelles structures? Les structures symboliques, cet ensemble de rapports sociaux dont nous parle Marx et en même temps les structures métaboliques en tant que mode de production. Plutôt que de penser leur hiérarchisation ontologique entre «base et superstructure», Freitag postule plutôt qu'elles s'intermédiennent réciproquement¹⁷. En fait, une caractéristique des sociétés dites primitives (ou de «culture») est leur entrelacement total, au point que la différenciation de ces structures est impossible tant pour les individus de ces cultures que pour les théoriciens qui se penchent positivement sur leur être. C'est ce qui amènera Polanyi, par exemple, à parler d'un «anonymat» de l'économie dans plusieurs types de sociétés, tellement pour lui l'encastrement du procès ou de la sphère métabolique dans d'autres structures est complet.

En postulant cette sphère élargie de l'agir premier qui s'étend vers la pratique symbolique, en soulignant que dans plusieurs sociétés, il y a indifférenciation entre la culture et ce que nous appelons l'économie au point que les déterminants de cette dernière se confondent dans les structures de la première, venons-nous de rompre avec le «matérialisme pratique» et sombrons-nous dans un idéalisme non-philosophique mais plutôt relavant d'une sociologie ou anthropologie positive? Cela dépend du sens que l'on donne, aujourd'hui, au concept de «matérialité» des pratiques. Avec Marx, Freitag argumente que le matérialisme doit prendre racine dans la reconnaissance du caractère naturel de l'être de l'agir, doit se fonder sur le caractère vital de son être et de la détermination de son agir par cette organicité. Le matérialisme pratique reconnaît que...

«[...] l'effectivité matérielle [...] doit s'entendre d'abord en référence à cet enracinement, en même temps génétique, et toujours actuel, de la pratique symbolique dans le comportement organique [...].

Ajoutons [...] que cette même «effectivité matérielle» et «objective» de l'activité, qu'il s'agisse spécifiquement de la pratique humaine symbolisée ou même déjà du comportement animal dans le monde, ne peut pas non plus, dans un cas comme dans l'autre,

17 C'est l'objet du troisième chapitre de *Dialectique et Société*, «Langage et activité: la structure formelle élémentaire du rapport social, vue à travers le paradigme hégélien et marxien du travail comme activité générique». Nous aurons l'occasion ailleurs de montrer en quoi ce chapitre contient une théorie générale du procès économique comme fondement d'une analyse des structures métaboliques des sociétés humaines.

être « expliquée » unilatéralement à partir de la dépendance des sujets vivants (et pensants) à l'égard du monde extérieur matériel, [...]. La notion d'effectivité matérielle qui est utilisée ici se réfère à l'effectivité concrète du rapport-au-monde lui-même, qui implique autant l'autonomie et la liberté du sujet que sa dépendance vis-à-vis du monde et son appartenance au monde. »

Mais Freitag va plus loin dans sa critique du matérialisme vulgaire :

« L'effectivité matérielle de la pratique ne peut [...] pas être réduite à une dimension instrumentale sans perdre du même coup sa spécificité ontologique en tant que pratique – comme cela advient à la limite dans la figure moderne du travail industriel « aliéné » [...] : elle est aussi toujours expressive, et elle se rapporte alors à toute la constitution concrète du sujet dans le monde, qui existe d'abord dans le monde en tant que sujet, même si cet « exister-comme-sujet-dans-le-monde » signifie toujours aussi pour lui de rester en contact avec le monde sous la dépendance du monde. [...] Ainsi le « travail » auquel nous référons comportera-t-il toujours, précisément, en tant que catégorie exprimant une dimension réelle concrète de l'existence humaine dans le monde, non seulement cette référence à la dépendance « instrumentale » et objectiviste vis-à-vis du monde extérieur, mais aussi cette dimension de l'expression de soi dans l'objet, et de la reconnaissance de soi en lui : il comprendra en son concept l'expressivité normative et la réflexivité esthétique [...] »¹⁸.

En conclusion :

« Le symbolisme propre à l'activité humaine [...] ne représente pas en effet d'abord ou essentiellement un « détournement productif » utilisé dans la lutte contre la rareté et pour la satisfaction du « besoin » ; il permet bien plutôt à l'activité symbolique d'exister et de se déployer à son propre compte, comme une forme d'être qui est à elle-même sa propre fin. Et ce qui vaut pour le « travail » vaut alors aussi, nécessairement, pour le langage ; celui-ci peut être défini directement par la fonction symbolique à caractère ontologique [...] plutôt que par une fonction instrumentale ou technique de « communication », ainsi que tendent à le concevoir la plupart des théorisations modernes »¹⁹.

L'effectivité matérielle dont nous parle Freitag, tout comme celle de Marx, se définit non pas comme un être qui serait entièrement

18 M. FREITAG, *Dialectique et Société*, vol. 2, p. 105-106.

19 *Ibid.*, p. 106

déterminé par une matérialité physique et mécanique, au contraire elle se définit par l'être qui s'objective dans la manifestation de son agir, dans la matérialisation de sa production. Là où Freitag va plus loin, c'est lorsqu'il considère la production symbolique comme une forme propre de l'agir, un lieu d'objectivité. Comme Marx, Freitag souligne que l'agir n'a pas pour finalité la subsistance, que produire ne relève pas d'une logique de la pure instrumentalité, mais qu'au contraire l'enjeu est expressif, que l'agir soit travail ou pratique symbolique. Finalement, et cela est central chez Freitag, il ne faut pas prendre les sphères de la production métabolique, du travail, et de la production symbolique, du langage, comme des structures indépendantes fermées l'une à l'autre, ni divergeant l'une de l'autre selon un schéma de la différenciation « évolutive » : elles sont toujours entremêlées, car elles s'intermédiennent constamment.

Là où Marx postule l'évidence d'une conscience qui se saisit elle-même et porte un regard réflexif – redoublé – sur son agir, Freitag perçoit au contraire une sphère de l'agir qui *engendre* la médiation par laquelle cette saisie sera possible, soit la sphère de l'agir symbolique. De manière à systématiser les implications de l'apport de Freitag à la question de l'ontologie de l'agir, nous allons passer au travers des trois premières thèses que nous avons présentées précédemment en confrontant terme à terme Marx et Freitag, toujours dans l'idée d'enrichir ou plutôt de combler quelques lacunes chez le premier par le biais du travail du second.

Thèse 1 – L'être de l'agir comme être générique

Nous avons montré que Freitag considère que le cercle premier de l'agir inclut autant la production dite métabolique que la production symbolique, cela implique d'abord que la réflexivité propre à l'objectivité de l'être agissant se déploie :

- *a priori* dans le langage et donc possède une forme symbolique, que ce langage est structure plutôt qu'instrument de communication ou médium d'échange entre « consciences » prélangagières ;
- cette structure symbolique n'est pas une « manifestation » de la conscience – une représentation – mais elle est le produit objectif d'un agir, cet agir ou cette pratique symbolique a toujours une dimension matérielle, au sens où elle se déploie dans le monde sensible et participe à sa mise en forme – le rend objectif – tout en rencontrant résistances et aléas ;

- la réflexivité symbolique se présente objectivement comme une culture, base ou fondement des pratiques sociales, elle détermine l’agir par le biais de ce que Freitag nomme l’«orientation significative», une régulation immanente à la pratique pour autant qu’elle est médiée par le langage²⁰.

Thèse 2 – L’ensemble des rapports sociaux

Cela nous amène à jeter un regard critique sur la seconde thèse, concernant l’essence de l’homme comme «ensemble de rapports sociaux». Freitag partage avec Marx l’idée que l’unité de la société n’est pas une unité idéale intérieure à chaque conscience qui doit en quelque sorte la vouloir, y croire, mais qu’au contraire cette unité repose sur la médiation réelle des pratiques sociales, de l’agir et du produire par des rapports sociaux. Mais Freitag ajoute que l’unité de la société, l’ensemble des rapports sociaux, ne s’articule pas qu’à un mode de production qui existerait d’abord, mais que de manière aussi fondamentale l’unité de la société se fait de manière culturelle et symbolique, et donc que c’est un lieu de la réflexivité et donc de l’objectivité ayant le même statut ontologique que le cercle de la production matérielle et de ses formes. Produire et ainsi reproduire doivent ainsi être entendu dans ce sens élargi de l’agir qui inclut la production et la reproduction de la culture et des structures institutionnelles de la société.

Thèse 3 – Mode de production

Freitag revisite le schéma «base et superstructure» qu’établit Marx dans *L’idéologie allemande* et qui accompagne sa définition du mode de production. Pour Freitag, la «base» ou plus précisément la «pratique de base» renvoie à l’agir médié par la culture ordinaire et le langage quotidien, il inclut autant le faire – le travail – que l’expression symbolique, et les deux donnent d’ailleurs lieu à la production de formes symboliques objectives, dont l’objectivité repose selon Freitag sur leur

20 Voir M. FREITAG, *Dialectique et Société*, vol. 2, chapitre 1 : «Autonomie de la pratique, objectivité de la médiation significative et reproduction de la société» et chapitre 2 : «Orientation normative-significative de l’action et fonction idéologique générale : la reproduction culturelle-symbolique».

signification dans la culture, lieu de ce redoublement que Marx associe à la conscience²¹. Ce qui implique dès lors que la culture d'une société donnée constitue « sa base » et son objectivité²².

Et la superstructure? Comme chez Marx, celle-ci est le lieu de l'idéologie, du droit, du politique et de l'État. Pour Freitag, ces éléments se présentent dans le cadre général d'un système « d'institutions » – ou, pour être plus précis, de médiations institutionnelles de la pratique sociale. L'institution est une forme d'orientation significative de la pratique qui se distingue de la culture par le fait qu'elle détermine l'agir non pas de manière immanente, mais plutôt depuis une position d'extériorité – un horizon transcendantal, dira Freitag. Elle est la forme objective que prend une pratique réflexive de second degré qui se donne pour objet les pratiques de la base, c'est-à-dire celles de la culture première, qui font l'objet d'une régulation par le biais de règles abstraites à portée universelles et par un système de sanctions formelles et connues *a priori*. La production de ces normes prend dès la forme d'une *praxis*, dont l'objectivité repose sur la production de formes et dont l'effectivité matérielle se présente comme capacité d'orienter l'agir²³.

- 21 Ainsi « l'usage » de la valeur d'usage d'un objet produit n'existe que dans l'horizon de la signification, comme façon de se rapporter à l'objet normé culturellement et souvent porté par le langage lui-même. Cette normativité n'est pas arbitraire, changeante ou conventionnelle, elle apparaît au contraire comme « objective » pour une société donnée précisément, nous dit Freitag, parce qu'elle exprime le « devoir être » de la chose, ce que l'ancien français entendait par l'« us ».
- 22 Cette question est au cœur de la réflexion de Raymond Williams sur le statut de la culture : R. WILLIAMS, *Culture et Matérialisme*. C'est aussi une question qui occupa Simmel : dans la préface de la *Philosophie de l'argent* il précise que sa méthode repose sur une « intention capitale : il s'agit de construire, sous le matérialisme historique, un étage laissant toute sa valeur explicative au rôle de la vie économique parmi les causes de la culture spirituelle, tout en en reconnaissant les formes économiques elles-mêmes comme le résultat de valorisations et de dynamiques plus profondes, de présupposé psychologiques, voire métaphysiques ». Simmel invoque une réciprocité entre culture et économie qui nous semble proche de ce que Freitag propose. G. SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, p. 17.
- 23 Freitag a construit cette théorie de la reproduction politico-institutionnelle de la société dans une période d'hégémonie de l'althussérianisme. Je ne peux ici reprendre la longue discussion qu'il a dû entreprendre avec ce corpus, particulièrement prégnant dans la sociologie québécoise. Pour un aperçu

Et c'est là toute la différence entre les conceptions marxienne et freitagienne de la superstructure, celle-ci est pensée chez Freitag comme effective, de plus, elle prend en charge la production de l'unité de la société par la production de normes abstraites. Ces normes abstraites résultent, comme nous le verrons, d'un rapport de domination politique, elles apparaissent dans une société clivée entre dominants et dominés – mais en même temps, elles portent en elles un potentiel émancipateur par le fait qu'elles affranchissent la pratique, l'agir, des réseaux immanents et particularistes d'orientation de la pratique. Ce potentiel est d'autant plus grand que le système d'institutions se matérialisant dans une forme totalisée extérieure au plan d'immanence de la pratique, dans l'État, le droit, la science ou l'économie, porte la marque de sa production, peut donc faire l'objet de visées contradictoires de transformation, et dont la signification peut aussi faire l'objet d'interprétations et de conflits d'interprétations.

Chez Marx, les seules régulations abstraites effectives sont celles qui s'arriment directement à la valeur d'échange comprise comme système de régulation de la production de valeurs d'usage. Chez Freitag, les régulations abstraites effectives s'élargissent virtuellement à la médiation de toutes les pratiques sociales en autant qu'elles sont pratiques significatives. Cet élargissement implique la reconnaissance d'un plan d'abstraction qui ne repose pas entièrement, voire pas même principalement, sur l'institution de la valeur²⁴. Au contraire, là où Marx pense l'abstraction comme médiation effective à partir du paradigme de la valeur, et voit dans les abstractions symbolique de types juridiques, politiques et culturelles des formes dérivées, secondaires et finalement non-effectives, Freitag pense l'abstraction à partir du rapport de domination politique et voit l'institution de la valeur comme une forme dérivée mais effective de l'institution politique²⁵.

de ce travail, voir M. FREITAG, «Théorie marxiste et question nationale: autopsie d'un malentendu», *Pluriel*, n° 26.

24 L'opposition avec les «nouvelles théories critiques de la valeur» de Postone et Jappe ne pourrait pas être plus tranchée. Voir É. Martin et M. OULET (dir.), *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*.

25 Il s'agit d'une inversion ou plutôt d'un retour critique à Hegel, mais à une pensée hégélienne que Freitag s'est appropriée à partir de la lecture qu'en donne Kojève dans son *Introduction à la lecture de Hegel*.

Le politique, sous diverses formes historiques que nous ne précisons pas ici, devient dès lors le lieu de la réflexivité et la cible des conflits sociaux entre dominants et dominés. S'ouvre aussi pour Freitag dans ce mouvement une sphère économique, c'est-à-dire un espace de réflexivité distinct qui porte sur et prend en charge, par le biais de médiations institutionnelles, la dimension métabolique de l'agir humain. Les contradictions économiques des sociétés « politiques », c'est-à-dire connaissant la domination, sont toujours médiées par la réflexivité « politico-institutionnelle » de la superstructure autant que par la base culturelle, qui ensemble – avec le procès métabolique et ses formes objectivées – font l'unité de la société.

Les premières contradictions que connaissent, pour Freitag, les sociétés sont constituées par et en même temps instituent la sphère de la production matérielle comme sphère autonome dont la finalité devient dès lors la production, l'extraction et l'appropriation d'un surplus dans les sociétés agraires – comme forme de richesse abstraite – abstraite précisément des « us ». S'institue dès lors une contradiction entre l'horizon de signification de la reproduction métabolique telle qu'elle se présente encadrée dans la culture et la structure symbolique, et cette sphère autonome de production et de circulation de richesse sociale qui se sépare des « us » par un procès d'abstraction qui est en même temps un rapport de domination d'un groupe sur un autre. Historiquement ce rapport de domination a pris la forme d'une domination « tribulaire » – la redistribution chez Polanyi – dont la reproduction repose sur une structure politico-religieuse qui en produit le sens de manière idéologique, la forme type étant les royaumes et temples de l'Antiquité. Mais ces contradictions socio-économiques ne sont pas pour Freitag d'abord des contradictions de classes dans le sens propre du terme. Il faut, pour parler de ce type de division du social, attendre la modernité capitaliste et son mode de clivage particulier.

Ce remodelage du schéma base et superstructure permet à Freitag de construire une proposition théorique où s'articule ensemble mode de production, dans le sens marxien, mais assujéti à une modalité plus large de reproduction de la société qui est médiée symboliquement par et qui prend la forme de la production d'institutions comme formes abstraites mais réelles de régulation de l'agir – agir toujours en même temps entendu comme travail « vivant » et production symbolique dans la sphère de la culture. Cet agir produit et reproduit la médiation

institutionnelle qui le régle, et tout comme l'objectivité de l'agir peut se manifester dans une forme symbolique, ici dans la sphère politico-institutionnelle, elle se manifeste comme capacité de «production institutionnelle» ou capacité d'institutionnalisation, qui se cristallise dans l'État moderne, mais aussi dans d'autres institutions culturelles et politiques. Cette capacité devient le point focal de la conflictualité sociale dans la mesure où la sphère politico-institutionnelle dans un sens élargi prend en charge les contradictions matérielles et culturelles de la société.

Conclusion

La proposition par Michel Freitag d'une «théorie générale du symbolique et des modes de reproductions de la société» sur la base d'une ontologie de l'agir, fait partie des tentatives, après la déferlante post-structuraliste, de reconstruire une théorie critique capable de se donner pour objet la société comme totalité, son historicité et ses contradictions sociales et écologiques. À côté de cet effort, on retrouve des efforts de théorisation générale plus connus et certainement moins critiques, signés par Giddens, Luhmann et Habermas, ainsi que des travaux qui s'inscrivent dans une théorie générale mais portent sur des problèmes plus spécifiques, tels ceux de Honneth, Fraser, Beck et Jameson. Ce qui distingue Freitag est cet ancrage dans l'ontologie de l'agir marxien, il s'agit d'un véritable effort de prolongement et d'extension critique du matérialisme pratique – qui y incorpore les enseignements de la phénoménologie du vivant et de la perception, de la linguistique et de la théorie de la culture du long XX^e siècle²⁶, de manière non syncrétique, mais dans un tout organique et systématique que l'auteur lui-même n'hésite pas à qualifier de dialectique. Pendant une (trop) longue première période, cet édifice théorique fut mobilisé par le débat sur une sortie possible des sociétés occidentales de la modernité et la théorisation du caractère fondamentalement aporétique de la «postmodernité»²⁷. Dans un deuxième temps, le problème de la trajectoire historique de

26 Y. BONNY, *Sociologie du temps présent*.

27 Parce que ce nouveau mode de production «décisionnel – opérationnel» de la société avait pour fondement la dissolution de la culture commune et des institutions réflexives produites par le déploiement des contradictions de la modernité. Pour Freitag une telle société se dissolvait tendanciellement dans la processualité organisationnelle et systémique, ceux-là même que célèbrent

l'humanité fut repensé par Freitag à partir des contradictions vives que génèrent la diffusion du néolibéralisme et le développement du capitalisme avancé, contradictions saisies non pas dans leurs effets conjoncturels – austérité, crise financière, exclusion, pollution – mais au niveau de l'historicité même de l'humanité et de son monde. En tant que force historique, le capitalisme avancé engendrerait une trajectoire aporétique dans la mesure où les contradictions écologiques et sociales qu'impliquent son développement ne peuvent pas être ressaisies réflexivement par une culture et une sphère politique reconfigurées par le néolibéralisme, c'est-à-dire entièrement subsumées à sa logique économique. Elles ne peuvent, dans cette configuration politico-institutionnelle et culturelle, qu'être renforcées. Répondre à la crise écologique par la marchandisation des droits de polluer et par la prise en charge technologique des cycles géoclimatiques est tout à fait conforme à ce principe. Comme l'est la flexibilisation du travail pour répondre à une économie dont la demande faiblit parce que les revenus de la majorité stagnent et que le taux d'investissement des entreprises capitalistes tend à baisser.

Ce tournant dans le projet théorique de Freitag a culminé dans *L'Abîme de la liberté*, en un vaste examen critique de la trajectoire de la liberté et du libéralisme de la modernité au néolibéralisme contemporain. Il ne s'agit pas principalement d'une étude « idéaliste » de l'histoire de l'idée de liberté, mais plutôt d'une sociologie critique de sa matérialisation historique sous la forme d'une tension vive entre un procès d'autonomisation réflexive et un procès d'émancipation par abstraction progressive de l'action, des désirs et des projets de purs sujets de leurs ancrage matériel et culturel, précisément par le développement de systèmes socio-techniques et communicationnels d'actants « capitalistes » dont la forme idéaltypique est la corporation, forme de l'entreprise reconnue comme « personne », c'est-à-dire sujet de la société civile par le droit anglo-saxon²⁸. L'émancipation de toute norme, de toute contrainte, qu'elle soit culturelle ou physique et écologique, est pour Freitag non seulement l'idéologie mais l'essence même du capital.

les néo-matérialistes contemporains. Une critique similaire a été proposée en France par Alain Supiot dans son ouvrage *La gouvernance par les nombres*.

28 Voir l'étude par F. L'ITALIEN, *Béhémoth Capital, Genèse, développement et financiarisation de la grande corporation*.

Le point d'arrivée de la critique matérialiste de Freitag est précisément le point de départ que célèbre aujourd'hui les nouveaux matérialistes. Le « concret » vers lesquels ils se tournent n'est ni le travail, ni la production domestique, ni le monde biophysique dans lequel nous sommes inscrits métaboliquement sur le plan individuel et social. C'est à partir du rapport à ces concrets que nous avons présenté en 5 propositions les linéaments pour une théorie sociale matérialiste qui prolonge de manière critique et dialectique le projet de Marx, en se situant dans une ontologie de l'agir. Avec Freitag, nous avons ouvert le cercle de l'agir premier à la sphère du symbolique. Si ce dernier insiste sur l'intermédiation constante entre le symbolique et le travail dans la pratique sociale, la dimension métabolique de cette dernière demeure périphérique à sa construction théorique. Le prochain tournant du matérialisme pratique devra ainsi être écologique.

Bibliographie

- BARAN Paul, *Économie politique de la croissance*, Paris : Maspéro, 1979.
- BELLAMY FOSTER John, *The Theory of Monopoly Capitalism*, Monthly Review Press, 2014.
- BELLAMY FOSTER John, BURKETT Paul, *Marx and the Earth. An Anti-Critique*, Boston : Brill, 2016.
- BENNETT Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, 2010.
- BONNY Yves, *Sociologie du temps présent*, Paris : Armand Colin, 2004.
- DOLPHIJN Rick and VAN DER TUIN Iris, *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Ann Arbor : Open Humanities Press, 2012.
- EAGLETON Terry, *Materialism*, Yale University Press, 2017.
- FISCHBACH Franck, *Sans Objet, Capitalisme, Subjectivité, aliénation*, Paris : Vrin, 2013.
- FOX N. J. et ALLDRED Pam, *Sociology and the New Materialism: Theory, Research, Action*, Sage, 2016.
- FRASER Nancy, *Fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*, Brooklyn, New York : Verso Books, 2013.
- FREITAG Michel, « Théorie marxiste et question nationale : autopsie d'un malentendu », *Pluriel*, n° 26, 1981.
- FREITAG Michel, *L'oubli de la société*, Québec : PUL, 2002.
- FREITAG Michel, *Dialectique et Société*, vol. 1 : *La connaissance sociologique*, vol. 2 : *Introduction à une théorie générale du symbolique*, vol. 3 :

- Culture, pouvoir, contrôle. Les modes formels de reproduction de la société*, Montréal: Liber, 2011.
- FREITAG Michel, *L'Abîme de la liberté*, Montréal: Liber, 2011.
- FREITAG Michel, *Formes de la société*, vol. 1 : *Genèse du Politique*, Montréal: Liber, 2016.
- KOJÈVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947.
- L'ITALIEN François, *Béhémoth Capital: Genèse, développement et financiarisation de la grande corporation*, Éditions Nota bene, Société, 2016.
- MARTIN Éric et OUELET Maxime (dir.), *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*, Montréal: Écosociété, 2014.
- MARX Karl, *Philosophie*, Paris: Gallimard, La Pléiade, 1981.
- SIMMEL Georg, *Philosophie de l'argent*, Paris: PUF, 1987.
- SUPIOT Alain, *La gouvernance par les nombres*, Nantes: Fayard, 2015.
- WILLIAMS Raymond, *Culture et Matérialisme*, Montréal: Lux éditeur, 2009.