

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

11/03/2009

Le Hegel husserliannisé d'Axel Honneth

Réactualiser la philosophie hégélienne du droit

La version originale du livre d'Axel Honneth, dont une traduction française réalisée par Franck Fischbach est parue en 2008 aux éditions La Découverte sous le titre *Les pathologies de la liberté – Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, était intitulée, de manière fort énigmatique à première vue, *Leiden an Ungestimmtheit* (Leipzig, éd. Reclam, 2001), c'est-à-dire littéralement « Souffrir d'indétermination ». Nous aurons à nous demander en quoi le fait de « souffrir d'indétermination » représente ce que le traducteur français a choisi de rendre, sans doute avec l'accord de l'auteur, à l'aide de l'expression « pathologies de la liberté », dont la signification n'est guère plus manifeste, et, en tous cas, ne répond pas à l'attente que devrait en principe satisfaire un titre d'ouvrage, à savoir donner immédiatement accès à son contenu. La clarification indispensable apportée par la version française consiste en l'ajout de la précision « Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel », qui restitue effectivement la démarche suivie par Honneth dans les trois chapitres de son livre, « La Philosophie du droit de Hegel comme théorie de la justice » (1), « Le lien entre la théorie de la justice et le diagnostic d'époque » (2), « La doctrine de l'éthicité en tant que théorie normative de la modernité » (3), où il est procédé à une relecture suivie de l'ouvrage de Hegel paru en 1821, tout au début de sa période berlinoise, les *Principes de la philosophie du droit*, dans lesquels celui-ci avait systématisé sa philosophie politique, en développant les thèmes qu'il avait préalablement abordés dans la troisième partie, intitulée « L'esprit objectif », de son *Encyclopédie des sciences philosophiques*, ouvrage publié en 1817 à Heidelberg en vue de servir de manuel pour son enseignement universitaire de la philosophie. Ce livre, les *Principes*, issu de ses cours, est la dernière publication de Hegel, qui y a concentré, dans une perspective didactique, l'essentiel de ses réflexions sur le monde humain et son histoire : c'est en étudiant, en 1843, la plume à la main, tout un pan de la troisième partie de la troisième partie, consacrée à l'Etat, que Marx, dans un manuscrit rédigé à Kreuznach avant son départ pour Paris où il a ensuite séjourné jusqu'en 1845, a accompli l'un des pas décisifs qui l'ont conduit à élaborer son « matérialisme historique », dont sa confrontation critique avec la pensée hégélienne a ainsi constitué une source essentielle. C'est dire qu'une relecture des *Principes de la philosophie du droit* ne peut être une entreprise neutre, intemporelle, uniquement soumise à des critères académiques d'exactitude, ce que traduit, de la part de Honneth, l'intention d'en « réactualiser » le contenu, qui laisse entendre que l'entreprise consistant à prendre connaissance de celui-ci en l'état est aujourd'hui privée de sens, ou tout au moins n'est pas totalement satisfaisante.

Que veut dire au juste « réactualiser » un contenu doctrinal ? Le verbe « réactualiser », qui fait sens sans problème bien qu'il ne figure pas dans le dictionnaire, présente un caractère redondant : il dit en fait la même chose qu'« actualiser », le préfixe « ré- » n'ayant d'autre fonction que de souligner la nécessité de revenir (re-venir) encore une fois sur un texte dont l'importance théorique est reconnue, pour porter sur lui un regard différent, qui en éclaire la portée d'une lumière nouvelle. Porter un regard neuf sur un texte, cela peut vouloir dire deux choses. Soit on suppose que le texte en question n'a pas encore livré tous ses secrets, d'où il

résulte qu'il reste quelque chose à lire en lui qui n'a pas été jusqu'ici aperçu, du moins de façon suffisamment claire : il s'agit alors, si on peut dire, de l'actualiser de l'intérieur de lui-même, en le forçant à rendre un ensemble de significations qu'il recélait dès l'origine mais qui attendent toujours d'être portées au grand jour. Soit on suppose que le texte, tel qu'il se présente littéralement, ne se suffit pas ou ne se suffit plus à lui-même, ce qui devient manifeste lorsqu'on le confronte à des enjeux « actuels » en ce sens qu'ils appartiennent à une autre actualité que celle de sa composition : alors, il apparaît que, loin de présenter l'apparence homogène à laquelle il pouvait prétendre au départ, il est traversé par un clivage entre ce qui, en lui, est devenu périmé et ce qui présente encore un intérêt au présent, et justifie l'effort en vue de le relire, sous condition que soit effectué le tri entre ce que Croce, à propos de Hegel justement, avait appelé « ce qui est vivant » et « ce qui est mort », entendons ce qui, pour nous aujourd'hui, constitue l'essentiel et ce qui, le temps de l'histoire ayant passé, est indigne d'être conservé. C'est manifestement la seconde option qui est celle de Honneth : il considère qu'il y a, dans les *Principes de la philosophie du droit*, des choses qui ont cessé d'être acceptables ou ne tiennent plus la route, comme par exemple la conception de la famille parentale bourgeoise, ou la défense de l'ordre des guildes médiévales présenté comme solution aux problèmes de la « société civile », ou la sacralisation de l'Etat bureaucratique sur le modèle prussien, des thèmes qui ont aujourd'hui perdu leur crédibilité, ce qui rendrait les analyses menées par Hegel définitivement obsolètes s'il n'y avait pas aussi dans ces analyses autre chose qui, lui, mérite d'être sauvé, sous condition d'être extrait du contexte initial à l'intérieur duquel il a été avancé.

Mais, cet « autre chose », qui permet de restituer à la démarche de Hegel une actualité, quel est-il ? et même existe-t-il ? Ne faut-il pas, une fois reconnu le caractère historiquement dépassé des références objectives sur lesquelles s'appuie la philosophie hégélienne du droit, tout simplement la laisser tomber dans l'oubli et se tourner d'un autre côté pour chercher les bases d'une philosophie du droit valable pour aujourd'hui ? Au début de son livre, Honneth part d'un constat qui va dans ce sens, lorsqu'il remarque que « la philosophie du droit de Hegel est demeurée jusqu'ici sans aucune influence sur les débats contemporains en philosophie politique » (p. 21), affirmation justifiée par le fait que son livre s'appuie du début à la fin sur des recherches menées en langue anglaise et allemande, à l'exclusion de toute autre référence, ce qui suggère que ces recherches représenteraient à elles seules « les débats contemporains en philosophie politique », ce qui ne peut manquer de surprendre un lecteur français. C'est un fait que, à l'exception notable des livres de Charles Taylor (*Hegel*, 1978, et *Hegel and Modern Society*, 1979), mentionnés en note par Honneth p. 22, Hegel est tout simplement sorti du champ de regard de la plupart des philosophes importants de l'univers culturel anglo-saxon et germanique, qui ne lui consacre plus, dans une perspective antiquaire, qu'un intérêt académique, et où il a été supplanté par d'autres références, la principale étant la *Théorie de la justice* de John Rawls (Harvard University Press, 1971), considérée comme authentiquement fondatrice pour une réflexion sur les problèmes de la démocratie moderne, des problèmes que la tradition hégélienne auraient complètement ignorés et sur lesquels elle n'a en conséquence rien d'intéressant à dire. A cet égard, Honneth adopte une position différente : refusant de traiter Hegel « en chien crevé », pour reprendre la formule que Marx avait utilisée en vue de caractériser la situation du hégélianisme après 1850, il considère que, quoi qu'en dise un certain air du temps, la philosophie hégélienne, sous condition de sa « réactualisation », garde quelque chose à dire, et à nous dire à nous, à propos même de problèmes qui n'étaient pas réellement les siens, ou dont elle a sous-estimé l'importance, comme ceux de la démocratie, ce qui justifie qu'on y revienne à nouveau, en vue de forcer sa philosophie du droit à exprimer ce qu'elle était retenue de dire spontanément, et qui, aujourd'hui encore, peut servir pour penser ces problèmes, alors même que, semble-t-il, étant

de son propre aveu dans l'incapacité de « sauter par-dessus son temps », elle n'était pas du tout en mesure, d'elle-même, de les penser, du moins directement.

En conséquence, la « réactualisation » du texte hégélien à laquelle procède Honneth, considérée sous cet angle, ne consiste pas seulement à scinder ce qui en lui est vivant et ce qui est mort, de manière à extraire ce qui peut aujourd'hui retenir encore notre attention, opération d'épuration négative dans son principe. Mais, ce qui va dans un tout autre sens, elle doit se préoccuper, non de soustraire de ce texte ce qui ne peut plus nous convenir, mais plutôt de lui ajouter quelque chose que, de fait il ne contenait pas, du moins en propres termes, mais qui, néanmoins, injecté à son organisation spéculative, lui restitue un supplément de sens, ce qui est indispensable pour que nous lui trouvions ou lui retrouvions une actualité. Bref, davantage que de le relire, en étant principalement attentif à sa signification littérale, il s'agit en quelque sorte de réécrire le texte de la philosophie hégélienne du droit, en lui apportant ou en lui insufflant un certain nombre d'éléments interprétatifs qui permettent d'en infléchir la signification dans une direction différente, conformément à des critères et à des attentes que Hegel n'aurait sans doute pu lui-même éviter de prendre en compte s'il avait eu à développer sa conception des rapports socio-historico-juridiques au début du XXI^e siècle. Ceci revient à accomplir un grand écart, en essayant de remplir en même temps deux objectifs éloignés l'un de l'autre au point de paraître constituer les termes d'une alternative : d'une part, moderniser la doctrine hégélienne en portant sur elle un regard qui en modifie certains équilibres de fond, et, d'autre part, maintenir une certaine fidélité à l'esprit du hégélianisme, avec à l'arrière-plan la conviction qu'il y a en lui quelque chose qui demeure susceptible d'éclairer les problèmes du présent, donc qu'il y a de fortes raisons pour soutenir la nécessité de passer par Hegel, au lieu de faire définitivement la croix sur son apport, afin de réfléchir des problèmes comme ceux de la démocratie moderne que sa situation historique l'avait forcé à ignorer.

Pour y parvenir, c'est-à-dire « rendre la philosophie hégélienne du droit à nouveau féconde pour le discours de la philosophe politique » (p. 22), Honneth choisit d'adopter une stratégie, comme il le dit, « indirecte », la seule qui permette de contourner l'obstacle constitué par ce qui, à son point de vue, l'a rendue illisible : à savoir le logicisme rationnel qui, en enfermant cette philosophie dans les cercles apparemment intangibles du « système », en a figé la réflexion qu'il a prise en étau dans les lignes rigides d'un nécessitarisme, voire même d'un autoritarisme, dont la figure de l'Etat bureaucratique présenté à la fin des *Principes* comme la solution à tous les problèmes de la société est finalement l'image conforme. Cette stratégie indirecte conduit, au lieu de tenter de réhabiliter la conception hégélienne de l'Etat, démarche expressément rejetée par Honneth, comme elle l'avait déjà été par Marx à l'occasion de sa relecture des *Principes*, à faire comprendre qu'il n'y a pas lieu de maintenir celle-ci dans la position centrale que lui reconnaît un hégélianisme doctrinaire, davantage attentif à la lettre qu'à l'esprit, ce qui a pour conséquence d'en faire un point de fixation, présentant comme tel un caractère dirimant qui justifie une critique de la philosophie hégélienne du droit allant dans le sens d'un rejet radical de celle-ci. Au lieu d'aborder frontalement cette philosophie, en essayant d'être le plus possible fidèle à sa logique déclarée, ce qui a inévitablement pour conséquence de mettre en évidence ce qui la rend aujourd'hui, pour le dire crûment, impossible, intenable, inacceptable, même si elle a pu paraître en son temps, donc pour nous au passé, présenter une dimension progressive, il va donc falloir la prendre de biais, en faisant ressortir certains aspects, comme par exemple cette remarque marginale se rapportant à la thématique de l'amitié, que Honneth découvre (p. 38) au détour de l'additif au paragraphe 7 de l'Introduction des *Principes*, et dont il fait une sorte de fil conducteur pour une reprise du contenu de la totalité de l'ouvrage allant dans le sens de sa « réactualisation ».

Remarquons à cette occasion que la lecture biaisée que Honneth propose des *Principes de la philosophie du droit*, s'appuie essentiellement sur les passages de ceux-ci recensés sous

la rubrique des « additifs » (*Zusätze*) dans la version de l'ouvrage dont nous disposons actuellement, qui résulte de tout un processus éditorial qui s'est poursuivi après la mort de Hegel. Ces additifs reprennent le contenu de développements oraux présentés par Hegel lorsqu'il faisait ses cours, développements qui lui servaient à commenter le contenu préalablement rédigé des paragraphes (imprimés) et des remarques (manuscrites) où il avait consigné les éléments systématiques de sa doctrine qui confèrent à celle-ci son caractère dogmatique. Ce sont ces livres commentaires, saisis au vol par les étudiants dans leurs cahiers de notes, qui, récupérés et ensuite intégrés au corps de l'ouvrage, ont fourni la matière des « additifs » dont Honneth se sert pour porter sur le texte un éclairage nouveau. Comme Domenico Losurdo en avait fait la remarque dans son très intéressant livre sur *Hegel et les libéraux* (1988, trad. fr., éd. PUF, coll. Pratiques Théoriques, 1992), ces additifs représentent de la part de Hegel, non seulement un prolongement ou une explicitation de ce qui était déjà inscrit dans la partie rédigée de son texte, mais une prise de distance, un écart, dans la forme d'un retour réflexif, par rapport au contenu littéral de celle-ci auquel les conditions restrictives de la censure avaient imposé un caractère crypté, qui en restreignait et à la limite en déformait la portée véritable. S'appliquerait ici assez bien la thèse défendue par Deleuze au sujet de ce qu'il appelle, dans sa lecture de Spinoza, les deux Ethiques, celle des propositions et de leurs démonstrations dont la rigueur rationnelle évacue, par principe, tout aspect susceptible de se référer à des pratiques existentielles vécues au premier degré, et celle des scolies, où sont amorcés des débats, souvent véhéments, qui mettent en jeu les pouvoirs propres de l'imagination dont une éthique véritable ne peut se permettre de faire abstraction, quoi qu'en dise la raison ratiocinante qui voudrait parvenir à les ignorer. De façon comparable, on pourrait dire que les *Principes de la philosophie du droit*, tels que nous pouvons les lire aujourd'hui, consistent en la superposition de deux ensembles textuels qui ne sont pas exactement équivalents l'un à l'autre et ne disent pas tout à fait la même chose, dans la mesure où ils répondent à des objectifs différents, ce qui produit un effet de torsion dont un effort de réactualisation de la pensée hégélienne a tout intérêt à tirer parti, pour faire basculer cette pensée d'un autre côté, en la libérant de la chape dogmatique dont elle a été indûment recouverte.

L'autre Hegel que Honneth découvre dans les additifs des *Principes de la philosophie du droit* présente de forts traits de ressemblance avec ce que Lukacs, dans un livre important composé en 1938 et publié en 1948, avait appelé, « le jeune Hegel », celui d'avant Nuremberg, Heidelberg et Berlin, dont la trajectoire s'était achevée, en 1807, à Iéna, avec la mise au point définitive et la publication de la *Phénoménologie de l'esprit*, l'ouvrage mythique où était recensée et interprétée la succession des « expériences de la conscience ». En simplifiant à l'extrême, on peut dire que ce qui caractérise la philosophie du jeune Hegel, sous les formes diverses qu'elle a revêtues depuis 1796, au moment où Hegel avait achevé son cursus d'études au *Stift* de Tübingen, jusqu'à celui où il a, non sans un certain sentiment de frustration, exercé les fonctions de Privatdozent à Iéna, alors place forte des jeunes intellectuels romantiques allemands avec lesquels il était en discussion, c'est la prise en compte de pratiques existentielles concrètes, comme celles liées à l'amour et au désir de reconnaissance, en vue d'élucider des problèmes qui sont davantage ceux de la conscience et de son intime conviction que ceux de l'Esprit universel, dépersonnalisé et déshumanisé, ces derniers ayant été au contraire au centre des recherches menées ultérieurement par Hegel, ce qui s'est traduit par un effort croissant de systématisation de leur contenu. La tentative originale de « réactualisation » de la philosophie hégélienne menée par Honneth, appliquée aux *Principes de la philosophie du droit*, c'est-à-dire à l'une des œuvres majeures du Hegel de la maturité, a consisté à réinterpréter ceux-ci en effectuant une lecture comme on l'a dit biaisée qui prend pour modèle de référence la *Phénoménologie de l'Esprit*, ce que rend possible l'attention privilégiée consacrée au texte des additifs. Tout se passe alors, au point de

vue de cette lecture, comme si les différents « moments » logiques de « l'Esprit objectif » étudiés dans cet ouvrage, à savoir le droit abstrait, la moralité subjective, et, pour finir, cet ensemble singulier de comportements qui constituent la principale découverte présentée par Hegel dans ce cadre, pour lequel il a forgé, afin de le désigner, le terme à première vue énigmatique et difficilement traduisible en français de *Sittlichkeit*, étaient les étapes d'un parcours effectué, en personne si on peut dire, par la conscience, donc des « figures » de l'expérience vécue par celle-ci au cours de sa traversée du monde « objectif » du droit, dont il lui a fallu assimiler, en tout ou en partie, les formes au prix de certains sacrifices ou renoncements, ce qui a donné à cette traversée le caractère d'une authentique épreuve. En faisant référence dans l'intitulé original de son ouvrage à une « souffrance » (*Leiden*), Honneth a sans doute voulu mettre en lumière l'intérêt prioritaire qu'il accorde à des déterminations existentielles qu'amènerait au contraire à négliger une lecture frontale et systématique des *Principes de la philosophie du droit*, prioritairement axée sur le texte des paragraphes et des remarques complémentaires rédigés de la main de Hegel et qui forment la matière littérale de son livre. À dire vrai, cette thématique de la souffrance, si elle est effectivement présente dans le texte de Hegel, ne s'y trouve qu'en pointillés : et le tour de force accompli par Honneth a consisté à inverser le rapport entre ce qui s'y trouve inscrit en caractères pleins, de manière centrale, et ce qui n'occupe dans son organisation qu'une position marginale ou latérale, qu'il a fait passer au premier plan, ce qui change tout, ou en tous cas infléchit considérablement la signification de l'ensemble.

Ceci est une tentative de renversement ou de retournement d'un tout autre type que celle pratiquée par Marx en 1843, lorsqu'il avait entrepris de relire le texte de Hegel en focalisant son attention sur le rapport entre les deux ultimes moments de la *Sittlichkeit* que sont la « société civile » (*bürgerliche Gesellschaft*) et l'« Etat » (*Staat*), considérés comme des masses formelles d'activités déssubjectivées, et installées de ce fait dans un simple rapport de détermination réciproque, ce qui permet d'en mesurer le poids historique respectif : la thèse défendue par Marx a consisté à soutenir que c'est dans la société civile, donc sur le plan de la base économique, qu'il faut chercher la clé des difficultés et des conflits liés au fonctionnement politique de l'Etat, et non l'inverse, comme Hegel avait prétendu le démontrer. Cette question ne retient pas l'intérêt de Honneth, qui n'en fait même pas mention dans son livre. Ce qui le préoccupe, c'est tout autre chose, à savoir un ensemble de questions qui ne sont évoquées que fugitivement dans le texte de Hegel, principalement dans les additifs, et qu'il reconstitue à travers une relecture créatrice, active, de l'ouvrage. Celle-ci, comme nous l'avons suggéré, revient à lui ajouter quelque chose qui littéralement lui fait défaut, sans en être cependant tout à fait absent, et qu'il faut impérativement prendre en compte pour redonner un sens au présent à la démarche de Hegel, c'est-à-dire, reprenons la formule de Honneth que nous avons déjà citée, « rendre la philosophie hégélienne du droit à nouveau féconde pour le discours de la philosophie politique » (p. 22). Retiennent principalement l'attention de Honneth trois points, dont on peut supposer qu'ils sont liés entre eux, et qui peuvent être caractérisés de la façon suivante : 1/ ce qui se trouve avant tout développé dans les *Principes de la philosophie du droit*, c'est une **théorie de la justice**, 2/ cette théorie de la justice présente un caractère **normatif**, 3/ la normativité à l'œuvre dans cette théorie a pour point d'application les conditions de la **communication intersubjective** qui définit en propre les conduites humaines et dont le droit effectue la mise en forme. Une lecture frontale, en apparence exacte et fidèle, de l'ouvrage de Hegel risque de passer à côté de ces trois points, qui n'y sont pas développés expressément en toutes lettres ; alors que permet de les déceler une entreprise de recomposition de son contenu du type de celle menée par Honneth, dont on peut dire sans hésiter qu'elle force le sens du texte, ou plutôt qu'elle le force à dire quelque chose qu'il ne dit que du bout des lèvres et qu'on ne peut entendre qu'en

y collant de très près l'oreille pour essayer de saisir ce qui s'y murmure à mots couverts et constituerait, pour nous aujourd'hui, sa « modernité ».

La philosophie hégélienne du droit comme « théorie de la justice »

Que veut dire interpréter la philosophie du droit dans les termes d'une théorie de la justice qui, si elle est réellement hégélienne dans son esprit, ce qui reste à démontrer, ne se trouverait inscrite qu'en filigrane dans le texte des *Principes* ? La formule « théorie de la justice » est celle dont John Rawls s'est lui-même servi pour présenter sa tentative de refondation du droit qu'on peut interpréter comme un retour de Hegel à Kant en vue de restituer aux prescriptions générales du droit une valeur pour l'individu et son besoin propre de liberté, sans que soit pour autant remise en cause la portée universelle de ces prescriptions. Est-ce dans ce sens qu'elle est employée par Honneth ? Sa démarche a-t-elle pour objectif de faire comprendre que Hegel était encore pénétré par les présupposés de la philosophie kantienne au point d'être déjà rawlsien sans le savoir ? Cette question est posée par Franck Fischbach dans sa présentation de l'édition française du texte de Honneth dont il est le traducteur, et qui écrit à ce sujet :

« Quand on est prêt à faire preuve de bonne volonté à l'endroit de Hegel au point de bien vouloir le mettre en rapport avec des enjeux contemporains, on veut bien lui faire jouer le rôle d'un précurseur de la démarche des sciences sociales (ne serait-ce que parce qu'il formule l'idée d'une rationalité du social), mais on est certainement très loin d'admettre qu'il puisse être considéré comme l'auteur d'une « théorie de la justice » avant l'heure. C'est pourtant le pari que fait A. Honneth dans *Les pathologies de la liberté*. » (p. 9)

Sur quels éléments Honneth s'appuie-t-il pour faire ce pari en estimant qu'ils lui fournissent les chances d'en sortir gagnant ? Ces éléments sont-ils suffisants pour permettre de surmonter l'obstacle que constitue, selon ses propres termes, « l'indéniable tendance de Hegel à ne pas vouloir comprendre de manière kantienne l'autonomie individuelle de tous les citoyens comme un principe de la souveraineté du peuple » (p. 25) ? Ou encore, pour donner à cette interrogation une forme simplifiée à l'extrême, y a-t-il dans le texte de Hegel des arguments permettant de surmonter le dilemme entre, d'une part la théorie autoritaire que représente indiscutablement sa doctrine rationnelle de l'Etat comme incarnation de Dieu sur terre, et, d'autre part, la revendication d'autonomie propre aux individus, qui ne peuvent consentir à céder sur ce qu'ils conçoivent comme étant leur droit naturel, à savoir leur revendication spontanée d'autonomie, que parce qu'il voient dans ce renoncement le moyen, le seul dont ils disposent, pour « réaliser » ce droit naturel, donc l'arracher au statut d'un formel « devoir-être » ?

Pour répondre à ces interrogations, Honneth repart de l'Introduction des *Principes de la philosophie du droit*, où est dégagé le problème auquel est censé répondre l'ensemble de l'ouvrage, un problème dont on imagine mal qu'il ait pu le perdre de vue ou qu'il ait renoncé à le prendre en compte lorsqu'il est parvenu au terme de son parcours à travers la sphère de l'Esprit objectif, c'est-à-dire du monde de ce qu'on peut appeler la culture humaine envisagée comme une « seconde nature ». Ce problème, quel est-il ? Est-ce celui de la détermination objective des structures institutionnelles dans lesquelles doivent se couler les pratiques individuelles pour éviter de sombrer dans d'insolubles conflits ? Ou bien n'est-ce pas plutôt celui des buts ultimes poursuivis en dernière instance par ces pratiques, qui les motivent suffisamment, au sens fort de la catégorie rationnelle de motif qui n'est pas réductible à des mobiles empiriques, pour qu'elles acceptent de se plier aux obligations imposées par de telles structures ? Or Hegel déclare expressément dans le paragraphe 4 de son Introduction aux *Principes* que « le droit a plus précisément sa place et sa base de départ dans la volonté », et, précise-t-il aussitôt : « La volonté est libre, à ce point que la liberté constitue sa substance et

sa destination. » A partir de là, il est clair que la doctrine du droit ne peut être avant tout qu'une doctrine de la liberté, et non une doctrine de l'autorité : et si, pour finir, cette doctrine justifie la nécessité pour la volonté d'accepter de se soumettre à une autorité du type de celle incarnée dans l'Etat, ce ne peut être que parce que cette volonté a assimilé l'exigence de se plier à ce type d'obligation une fois admis que c'est le seul moyen dont elle dispose pour atteindre ses fins propres : c'est-à-dire, si on prend ce raisonnement au mot, que le rapport de l'autorité à la liberté est celui passant entre moyen et fin ; si l'autorité constitue le moyen incontournable, la liberté, précisons la liberté de la volonté, n'en reste pas moins la fin. Et donc ceux qui rejettent Hegel parce qu'ils voient en lui un doctrinaire de l'autorité, un « maître penseur » dont l'inspiration soutient toutes les tentatives « totalitaires » qui ont trouvé en lui leur meilleure caution, passent à côté du fait que celui-ci, loin de procéder à une apologie sans réserve de l'autorité, qui serait la négation d'une théorie de la justice, ne perd jamais de vue que l'autorité n'est en aucun cas une fin en soi, disposant comme telle d'une valeur absolue : car le but ultime, à travers tout l'enchaînement des médiations dont l'ensemble complexe constitue la sphère de l'Esprit objectif, reste, contre vents et marées, la volonté libre. Toute la question est alors de savoir si cette sphère de l'Esprit objectif, c'est-à-dire le monde du droit, est en mesure d'atteindre intégralement ce but.

Pourtant, il est impossible de s'arrêter là, car l'expression « volonté libre » recèle une énigme, qui est la suivante : de qui cette volonté est-elle la volonté ? Donc quel est le sujet de cette volonté, étant impossible, ou du moins extrêmement difficile de se représenter qu'elle puisse être une volonté sans sujet, une volonté objectivée ou substantivée au point d'avoir perdu toute relation avec un sujet assignable, ce qui, inévitablement, la priverait du statut authentique de volonté. Le pari effectué par Honneth, qui en détaille les attendus dans le premier chapitre de son livre, est que le sujet de la volonté libre dont parle Hegel reste en dernière instance l'individu en personne, et que le but poursuivi par cette volonté qui, pour l'individu, est « sienne » jusqu'au bout, en ce sens qu'il est exclu qu'il puisse jamais s'en démettre, est celui de son « autoréalisation », entendons par là une réalisation de son désir intime de liberté qui garantisse au maximum sa propre autonomie. A cette condition, et à elle seule, la philosophie hégélienne du droit peut être interprétée dans les termes d'une théorie de la justice : derrière les diverses formes juridiques examinées dans les *Principes*, il y a une exigence de justice qui n'est pas seulement formelle, mais est ressentie et vécue au point de vue d'une volonté qui est concrètement celle des individus, à la fois sujets et objets du droit dont ils constituent la source et le point d'application, jusque lorsque ceux-ci acceptent ces formes, si contraignantes soient-elles, parce qu'ils y voient l'unique moyen de réaliser leur liberté.

Vue sous cet angle, la lecture que fait Honneth de la philosophie hégélienne du droit consiste à restituer à celle-ci une dimension intentionnelle qui, il faut le dire, n'est guère explicitée dans le texte des *Principes*, et lui est au mieux sous-jacente, ce qui explique, à défaut de le justifier, que cette dimension ne soit pas prise en compte par les interprétations traditionnellement en usage de cette philosophie qui en sous-estiment normalement l'importance. Par dimension intentionnelle, il faut entendre la conviction chez ceux qui se conforment aux prescriptions du droit, sous toutes les formes qu'il peut prendre, que ces prescriptions sont « justes », c'est-à-dire ajustées au désir d'autoréalisation qui les anime en profondeur, ce qui justifie qu'ils y adhèrent. Honneth écrit dans ce sens :

« Il revient à la philosophie de l'Esprit objectif de reconstruire systématiquement les étapes nécessaires par lesquelles la volonté libre de chaque homme parvient, dans le présent, à la réalité effective.... D'accord en cela avec Rousseau, Kant et Fichte, Hegel part de la prémisse selon laquelle toutes les déterminations morales ou juridiques ne peuvent être considérées comme légitimes que dans la mesure où elles portent à l'expression l'autonomie ou l'autodétermination de l'homme. » (p. 33)

Si cette condition n'était pas respectée, on ne voit en effet pas comment le droit pourrait être considéré comme la sphère propre de réalisation de la volonté libre, ce qui est la thèse de départ affirmée par Hegel.

Ceci dit, il n'est pas question, cependant, de nier l'originalité de la conception hégélienne du droit, c'est-à-dire de négliger le fait que, partant de bases qu'il partage en commun avec Rousseau, Kant et Fichte, Hegel diffère cependant de ceux-ci sur le plan des solutions qu'il avance en vue de résoudre le problème de la mise en œuvre des buts ou intentions propres à la volonté libre. Cette différence tient à la manière très particulière dont il traite le sujet du droit, en le considérant, non comme un sujet déjà tout constitué préalablement à son entrée dans la sphère du droit, mais comme un sujet dont son incorporation à cette sphère, à tous les niveaux de celle-ci, conditionne sa formation, à tous les sens que peut prendre le mot formation. D'où cette conséquence que, si la philosophie hégélienne du droit est conforme aux objectifs fondamentaux d'une théorie de la justice, elle confère à cette théorie une allure des plus originales, dont il n'est pas permis de nier la spécificité. Honneth caractérise cette spécificité de la manière suivante :

« Hegel souhaite parvenir à un modèle plus complexe de la « volonté libre » qui permette que le matériau même de l'autodétermination individuelle soit débarrassé de toute trace d'hétéronomie dans la mesure où il peut être pensé comme étant lui-même un effet de la liberté. » (p. 36)

Autrement dit, il s'agit de sortir de l'alternative entre autonomie et hétéronomie dans laquelle sont enfermées les conceptions traditionnelles de la volonté libre : si la volonté est libre, ce n'est pas au sens d'une donnée initiale ou d'une propriété de sa substance qu'il lui faudrait à tout prix préserver de toute atteinte extérieure, mais à celui d'une liberté qu'il lui faut conquérir en pratique en s'engageant dans un processus de libération dont elle doit parcourir toutes les étapes pour parvenir à son but. L'Esprit objectif est la sphère à l'intérieur de laquelle la volonté doit affronter activement le risque de l'extériorité, une fois admis que c'est la condition pour qu'elle atteigne effectivement son objectif ultime, qui reste l'autoréalisation du sujet de cette volonté.

L'« idéal normatif » de la volonté libre

Ceci amène à prendre en considération le second point sur lequel s'appuie la lecture proposée par Honneth de la philosophie hégélienne du droit en vue d'une réactualisation de celle-ci, à savoir le fait qu'elle est incompréhensible si on ne tire pas toutes les conséquences de ce qu'elle répond à un « idéal normatif ». Prise au premier degré, l'expression « idéal normatif » suggère la référence à un devoir-être, c'est-à-dire le refus de se contenter de ce qui est, qui justifie l'effort en vue de le dépasser. Mais Hegel n'a-t-il pas affirmé à de nombreuses reprises avec une particulière insistance, et en particulier dans la Préface des *Principes*, que, dans le conflit qui l'oppose au devoir-être, c'est toujours l'être qui doit avoir le dernier mot, ce qui est la condition pour que soit garantie l'adéquation du réel et du rationnel telle qu'est censée l'effectuer l'inscription de la « rose » de la raison dans la « croix » du présent ? À quoi on répondra immédiatement, que l'être, pour Hegel, ce n'est pas l'être donné, c'est-à-dire la substance qui n'est pas devenue sujet, mais c'est le réel en tant qu'il est engagé concrètement dans le processus de sa constitution ou rationalisation, qui, proprement, le fait être, au sens de l'effectivité ou *Wirklichkeit*, par laquelle il est sa propre œuvre, donc non seulement la cause mais aussi l'effet de sa liberté, en tant que celle-ci est le produit de son travail. Autrement dit, l'homme ne naît pas libre mais il le devient, au fil d'une histoire qui n'est pas seulement son propre parcours individuel mais participe à ce que, dans la *Préface de la Phénoménologie*, Hegel appelle le « monstrueux travail de l'histoire universelle », travail qui a permis à la sphère de l'Esprit objectif de se constituer en développant l'ensemble complexe de ses médiations, qui n'étaient pas toutes constituées au départ comme si elles étaient directement

issues de la nature. Parler d'idéal normatif, dans ce contexte, ce n'est donc pas placer l'idéal en vis-à-vis de ce qui existe réellement, comme s'il s'agissait d'une opposition frontale, mais c'est prendre en compte que le réel n'est pas tout fait au départ, parce qu'il est ce qui, proprement, se fait ou doit se faire, en affrontant des risques, condition pour qu'il réalise un projet dont la réussite n'est pas d'emblée garantie même si elle répond à une orientation rationnelle dans son esprit. C'est ce qui permet de comprendre ce qui distingue des normes de simples règles : des règles n'ont qu'à être appliquées, telles qu'elles sont énoncées, sans que leur mise en œuvre, qu'elle soit ou non aboutie, puisse en remettre en cause la légitimité ; alors que des normes sont « idéales » dans la mesure où elles représentent des visées ou des objectifs dont l'allure se définit au fur et à mesure de leur réalisation, dont elles sont simultanément des causes et des effets ; on peut dire aussi que des règles sont valides en théorie alors que des normes ne sont susceptibles d'être affirmées qu'en pratique, dans le cadre du processus de leur effective mise en œuvre ; c'est ce qui fait toute la différence entre des contraintes formelles, imposées de l'extérieur, et des obligations dont la nécessité est ressentie et assumée par ceux qui en sont la cible, dans une perspective normative, non réductible au conformisme appelé par un abstrait modèle de normalité. Par là, le second point sur lequel s'appuie la lecture de Honneth s'articule strictement au précédent : des normes ne constituent pas un cadre rigide donné indépendamment des formes de leur réalisation, mais elles sont inséparables d'une visée intentionnelle qui se confronte à l'épreuve de cette réalisation dont il lui faut inventer au fur et à mesure les formes, laborieusement et sans garantie de succès.

Se confronter à des normes, c'est, - reprenons cette formule à Georges Canguilhem qui, dans la période récente, est l'un de ceux qui ont poussé très loin la réflexion sur les normes, et à qui vient d'être reprise la distinction entre normativité et normalité -, entreprendre de surmonter des obstacles qui se présentent comme des « valeurs négatives », dont on ne peut triompher sans combat. On peut dire que des règles accèdent au statut de normes lorsqu'elles intègrent à leur affirmation la représentation de ces valeurs négatives avec lesquelles elles sont en lutte et contre lesquelles elles se définissent en pratique, à chaud si on peut dire, dans le vif de l'action qu'elles dirigent au titre d'un idéal, c'est-à-dire d'un but qui n'est pas encore atteint mais qui reste à réaliser au prix d'un difficile effort au terme duquel seulement sa nature véritable apparaît, lorsque ses contours ont été pleinement dégagés. On commence alors à comprendre pourquoi Honneth place au premier plan de son analyse la catégorie de « souffrance » (*Leiden*), dont Franck Fischbach, le traducteur français de son livre, a donné un équivalent en se servant de la formule : « les pathologies de la liberté ». Quelle est cette souffrance, dont la prise en compte permet de restituer à la philosophie hégélienne du droit son irremplaçable originalité et la rend, vue à la lumière de cette souffrance, incontournable ? C'est, précise le titre original du livre de Honneth, la « souffrance liée à l'indétermination » (*Leiden an Unbestimmtheit*). L'indétermination en question est celle qui est liée à une certaine incapacité à donner un contenu effectif à l'idéal normatif qui guide les initiatives de la volonté libre, incapacité ressentie de manière pathologique comme une manifestation d'impuissance. Dans son parcours à travers la sphère de l'Esprit objectif, la volonté essaie tout d'abord, en vue de satisfaire son exigence de liberté, les solutions qui lui sont offertes, d'abord par le droit abstrait, dont le cas type est le contrat de propriété, avec les modalités de consentement formel attaché à son établissement, ensuite par la moralité subjective, qui requiert des formes de comportement motivées par l'intime conviction de bien faire, une attitude mentale qui n'est nullement impliquée au cours de l'étape précédente. Or ces deux solutions de sens opposé, qui mettent en avant les figures paradigmatiques du propriétaire et de la belle âme, s'avèrent également décevantes, dans la mesure où elles ne parviennent pas à déterminer suffisamment le contenu de ce que peut être une action libre dans les conditions qui lui sont fixées par le droit : si elles n'y arrivent pas,

c'est en raison de leur caractère restrictif, qui entache leurs résultats d'une certaine dose de négativité, dans la mesure où elles encouragent tout au plus à faire la liberté par le vide, en éliminant mais sans rien produire d'effectif. Comme dans l'itinéraire suivi par la conscience dans le cadre de la *Phénoménologie de l'Esprit*, ce sont des expériences malheureuses qui aboutissent à des échecs, et contraignent à reprendre à nouveau, sur de nouvelles bases, l'effort en vue de réaliser la liberté dans le monde extérieur, ce qui est la tâche impartie à l'Esprit objectif. Sans les déceptions accumulées à la suite de ces entreprises qui se sont révélées pour finir non conformes au but initial, serait incompréhensible le passage à l'étape ultime du processus, à savoir l'entrée dans l'univers très particulier de la *Sittlichkeit*, pour reprendre à la lettre l'intitulé de la troisième partie des *Principes* : c'est pour remédier aux souffrances causées par ces expériences malheureuses que la volonté est finalement amenée à consentir, sur fond de renoncement, aux conditions qui lui sont fixées par la nécessité de « vivre en commun », ce qui est au fond l'idée essentielle véhiculée par la notion de *Sittlichkeit*. Les « pathologies de la liberté » résultent de la conscience ressentie des graves limitations liées à l'identification de la sphère juridique aux formes du droit abstrait et de la moralité subjective, qui n'ont pas permis de satisfaire le besoin viscéral d'être libre qui meut la volonté, ce qui a amené celle-ci, dans la souffrance, à revenir réflexivement sur elle-même et à redéfinir son propre concept. C'est à ce prix que les obligations liées au fonctionnement des différentes instances de cet ultime moment du droit que constitue la *Sittlichkeit*, à savoir la famille, la société civile et l'Etat, sont assumées, non comme des contraintes imposées de l'extérieur, donc comme des négations ou des restrictions de l'idéal normatif de liberté, mais comme des manifestations positives de la volonté qui en a pleinement assimilé la nécessité.

Honneth insiste sur le fait que la confrontation à des valeurs négatives en quoi consistent les « pathologies de la liberté » est propre aux sociétés modernes. En effet, il n'est pas niable que Hegel a voulu donner à la présentation des moments successifs du droit une dimension historique : le droit abstrait, c'est le droit romain qui, à une certaine époque de l'histoire, a pu apparaître comme constituant la bonne solution au problème posé par la réalisation de l'idéal normatif qui anime la volonté ; de même, la moralité subjective, à l'époque romantique, a été présentée comme la meilleure forme de réalisation de cet idéal, à laquelle pouvait donc être attachée, sans réserve aucune, donc sans souffrance, une conviction pleine et entière. C'est seulement à l'époque moderne qu'a été établi le « diagnostic d'époque » qui a révélé la foncière insuffisance de ces formes : alors, celles-ci ont perdu la crédibilité dont elles avaient pu bénéficier en leur temps, ce qui a rendu inévitable le passage à une nouvelle étape, et à une reformulation du concept de droit, sur la base des usages en pratique sur le plan propre aux différentes instances de la *Sittlichkeit* ; cette nouvelle étape culmine avec l'expérience de la citoyenneté politique, sous l'autorité et la garantie de l'Etat souverain.

Une philosophie de la communication intersubjective ?

Le troisième point avancé par Honneth en vue d'effectuer une réactualisation de la philosophie hégélienne du droit est la prise en compte de l'aspect « communicationnel » des conduites humaines qui, vécues sur ce plan de l'intersubjectivité, accèdent enfin au but, l'autoréalisation de la volonté, dans des conditions à première vue paradoxales puisqu'elles appellent la soumission consentie à un principe qui se révèle en dernière instance comme étant un principe d'autorité. D'où la question comment parvient-on à se libérer en se soumettant volontairement à des astreintes ? Car, sur le plan de la *Sittlichkeit*, c'est-à-dire des diverses formes de vie commune ou communautaire, la négativité n'a pas purement et simplement disparu, mais elle a été « surmontée » au sens de l'*Aufhebung*, c'est-à-dire à la fois éliminée et conservée. Au fond, ce sont les paradoxes associés à la thématique de la

« servitude volontaire » qui se trouvent ici au centre du débat. Toute la question est alors de savoir si ce sont les concepts de « communication » et d'« intersubjectivité », littéralement absents du texte de Hegel, et injectés dans la relecture que fait Honneth de celui-ci en vue de le « réactualiser », c'est-à-dire, reprenons sa formule, de « rendre la philosophie hégélienne du droit à nouveau féconde pour le discours de la philosophe politique », qui sont les bons pour résoudre ces paradoxes.

Selon Honneth, ce qui fait l'originalité de la réflexion que Hegel consacre aux problèmes généraux du droit, c'est la mise en avant du rapport à autrui en tant que condition de la réalisation de la liberté dans les sociétés modernes :

« Si la liberté individuelle caractérise d'abord et avant tout « l'être-auprès-de-soi-même-dans-l'autre », alors la justice des sociétés modernes se mesure au degré de leur capacité à garantir de façon égale à tous leurs membres les conditions d'une telle expérience communicationnelle et donc à rendre possible pour chacun la participation à des rapports d'interaction qui ne soient pas déformés. En ce sens, on peut dire que Hegel, au nom de la liberté individuelle, caractérise les rapports communicationnels comme des « biens de base » dont des sociétés modernes doivent essentiellement disposer au point de vue de la justice. » (p. 57)

La notion d'« expérience communicationnelle » est donc censée rendre compte du fait qu'on ne se libère pas tout seul, mais avec autrui, dans un contexte en conséquence communautaire, dont les instances de la *Sittlichkeit*, famille, société civile (c'est-à-dire monde du travail et des échanges économiques) et Etat, que Honneth présente comme des « structures communicationnelles » (p. 59), constituent les principales figures.

La présentation des rapports interhumains en termes de rapports communicationnels, reprise à première vue à Habermas, est retravaillée par Honneth, dans le contexte de sa relecture des *Principes* de Hegel, d'une manière qui lui confère une orientation nouvelle :

« Tandis que Habermas déploie dans *Droit et Démocratie* une conception normative en vertu de laquelle la légitimité de l'ordre juridique de l'Etat provient de sa capacité à garantir les conditions de la formation démocratique de la volonté, Hegel part quant à lui de l'autoréalisation individuelle pour déduire, à partir des conditions de cette dernière, la tâche d'un ordre juridique moderne. Et qu'à cette occasion les sphères communicationnelles passent au premier plan, cela provient de la manière particulière dont il détermine la structure de la liberté propre à la « volonté libre ». » (p. 58)

Autrement dit, au point de vue de Honneth, le fait que Hegel présente l'ordre communicationnel, dans toutes ses diverses manifestations, comme l'espace que doit venir occuper la volonté libre en vue d'y réaliser son idéal normatif, signifie que cet ordre, loin de se présenter à cette volonté comme un cadre extérieur, est, de part en part, une manifestation du projet d'autoréalisation qui définit la liberté individuelle. Fait ici retour l'idée véhiculée par la catégorie de « justice » : le tour de force accompli par Hegel, d'où celui-ci tire sa profonde « modernité », c'est de ne perdre jamais de vue le fait que l'exigence de liberté est inscrite au plus profond de la nature individuelle, même lorsque celle-ci paraît se sacrifier, en entrant dans des « sphères » où l'individu n'est plus seul face à lui-même et à sa conscience personnelle, sphères à l'intérieur desquelles, en dépit des apparences, il reste fidèle à son besoin viscéral de justice, qui s'incarne alors dans la volonté d'entretenir des rapports « justes » avec autrui.

L'idée d'intersubjectivité prend alors tout son sens : parler d'intersubjectivité, c'est présenter le rapport à autrui comme un rapport entre des sujets, un rapport qui en conséquence tire son sens d'intentions ayant leur source dans les sujets, qui déploient leurs propres visées personnelles en entretenant ce type de relations dans lesquelles ils paraissent sacrifier quelque chose d'eux-mêmes, ce qu'ils ne font qu'en prenant appui sur leur rapport à soi, qui définit l'horizon dans lequel s'inscrivent toutes leurs conduites sans exception. Cet horizon est encore celui à l'intérieur duquel se déploie la sphère de « l'éthicité » (terme utilisé par Franck Fischbach pour donner un équivalent en français du concept hégélien de *Sittlichkeit*, si

toutefois le terme « éthicité » est vraiment du français ce qu'on peut discuter). Honneth écrit dans ce sens :

« Le passage à l'éthicité, en même temps qu'il permet de surmonter les attitudes pathologiques, doit aussi permettre de comprendre les conditions communicationnelles qui constituent la présupposition sociale grâce à laquelle tous les sujets peuvent accéder de façon égale à la réalisation de leur liberté ; car c'est seulement à partir du moment où les concernés ont eux-mêmes aperçu qu'ils se sont laissés conduire par des représentations de la liberté insuffisantes parce qu'unilatérales, qu'ils deviennent eux-mêmes capables de reconnaître dans leur propre monde de la vie les formes d'interaction auxquelles le fait de prendre part constitue une condition nécessaire de leur liberté individuelle. » (p. 83)

Est à remarquer, dans ces lignes, la récupération du concept de « monde la vie » (*Lebenswelt*), avancé par Husserl dans ses derniers écrits, publiés après sa mort et connus sous le titre ramassé de la *Krisis*, en vue précisément de mettre la thématique de l'intersubjectivité au centre de l'analyse de la conscience et des formes de son être au monde. Parler d'intersubjectivité, c'est en ce sens évoquer la possibilité d'un « nous » qui, en surmontant l'écueil du solipsisme, n'en reste pas moins, si on peut dire, du « je », fait de « je »(s) qui communiquent entre eux dans la forme de l'intersubjectivité.

Une des meilleures critiques du concept d'intersubjectivité est celle qui a été faite par Alfred Schütz dans le cadre de son intervention au colloque « Husserl » de Royaumont en 1957, «Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl» (le texte de cette intervention, dans une version française réalisée par M. de Gandillac, suivi d'une recension de la discussion à laquelle elle a donné lieu, dont le principal protagoniste a été E. Fink, figure dans le n° des *Cahiers de Royaumont, Philosophie III*, paru sous le titre *Husserl* aux éditions de Minuit en 1959, p.334-381). Schütz est généralement présenté comme un sectateur de Husserl (qui, après avoir pris connaissance de sa thèse soutenue en 1932, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, «L'édification significative du monde social», lui avait proposé d'être son assistant), et plus précisément comme celui qui a entrepris d'appliquer systématiquement la méthode de la phénoménologie aux sciences sociales. Or, c'est à une évaluation critique de la démarche de Husserl que procède Schütz dans son intervention de Royaumont, qui se conclut de la manière suivante :

« La tentative de Husserl pour fonder la constitution de l'intersubjectivité transcendantale à partir des opérations consciencielles de l'Ego transcendantal n'a pas abouti. » (éd. cit., p. 362)

La tentative de Husserl se justifie à première vue par le fait qu'elle prend la mesure de l'insuffisance de l'attitude positiviste naïve spontanément adoptée par les sciences sociales, qui les conduit à interpréter l'existence de la société comme un donné de fait ne faisant pas problème, donc comme un point de départ allant de soi, ce qui n'est pas acceptable d'un point de vue réflexif : de là se conclut la nécessité d'une philosophie sociale, qui interroge la société sur son être, en posant la question de ses conditions de possibilité. Si on admet que ceci est une bonne question, il faut reconnaître, selon Schütz, qui n'est d'ailleurs pas même sûr que ce soit une bonne question, que Husserl n'a pas été en mesure de la résoudre. En effet, c'est l'idée directrice qui commande tout le raisonnement de Schütz, Husserl, en raison du point de départ qu'il s'était donné, à savoir «les opérations consciencielles de l'Ego transcendantal», ce qui lui a permis de déduire la manière dont l'autre apparaît à la conscience par le biais de ce qu'il appelle «l'appréhension», qui est une supputation appuyée sur une analogie, n'est jamais parvenu, en dépit de ses efforts, à sortir de la sphère de l'égologie, même dans la *Krisis*, texte qui, au moment où l'intervention de Schütz se situe, commençait seulement à être connu et étudié. Or une sociologie ne peut raisonnablement être ramenée dans les limites d'une égologie, qui peut tout au plus faire connaître la manière dont le sujet se représente la société à son propre point de vue, et donc fonder une théorie des sentiments sociaux, mais demeure incapable de faire connaître l'être même de la société, ce qui suppose que la société

ne soit pas réduite à la représentation qu'on s'en fait à partir de soi-même. Selon Schütz, si Husserl parvient à penser la relation entre Je et Tu, en tant qu'il est aussi Je, ou du moins un Je, un autre Je, ou comme on dit un *alter ego*, il n'est pas en mesure de penser la structure d'un monde communautaire, c'est-à-dire de parvenir à l'idée de ce que peut être un véritable Nous, qui ne soit pas seulement une collection de Je(s) ou d'ego(s), même liés interactivement entre eux. Husserl a proposé une solution à cette difficulté, en affirmant que c'est la possibilité de communiquer passant entre Je et Tu qui permet de comprendre comment de proche en proche s'instaure un monde ambiant commun où Je et Tu, et de plus en plus de Je(s) et de Tu(s), coexistent normalement, et non de manière forcée : et il est même allé, suivant cette procédure, jusqu'à postuler, au-delà de l'existence des mondes sociaux, celle d'un monde de tous les esprits, ou communauté universelle. Mais c'est, selon Schütz, voir les choses complètement à rebours de leur déroulement effectif : en effet, c'est au contraire parce qu'il y a un monde ambiant commun que la communication est possible ; soutenir que se met progressivement en place un réseau de communication dont dépend à terme l'existence d'un monde ambiant commun qui en serait l'effet, c'est donc mettre les choses complètement à l'envers :

« Cette attitude réciproque, qui seule permet la communication est déjà par elle-même la forme fondamentale de tout rapport social, lequel ne saurait être d'abord constitué par la communication même. » (éd. cit., p. 354)

C'est dans cet esprit que Schütz commente par exemple la fin du par. 71 de la *Krisis*, où Husserl écrit :

« Toutes les âmes forment une unique unité de l'intentionnalité, que la phénoménologie doit déployer systématiquement, dans l'implication réciproque des flux de vie des sujets individuels ; ce qui dans la positivité naïve ou dans l'objectivité est une extériorité, est au contraire, regardé de l'intérieur, une compénétration intentionnelle. » (trad. fr. G. Granel, Gallimard, 1976, p. 288-289)

Husserl se borne volontairement à penser ce que peut être la société "vue de l'intérieur", et il ne va pas au-delà. Or, dans une telle perspective, l'Autre, s'il est pensé, l'est toujours par rapport à moi, puisque l'apprésentation se ramène à une projection hypothétique du sentiment du moi, ce qui définit le phénomène de l'intropathie. Ainsi, Husserl raisonne toujours du proche au lointain, de manière à annexer le lointain au proche, dont il devient ainsi une sorte d'émanation : le lointain, c'est du proche qui a été éloigné ; l'autre, c'est du moi mis à distance, et passé de la position d'ici à celle de là-bas, tel que je le vois à partir de ma propre position.

Il semble bien que, critiquant Husserl, Schütz ait aussi critiqué à l'avance Honneth, dont la tentative de réactualisation de la philosophie hégélienne du droit paraît alors se situer dans une perspective phénoménologique, ou du moins très voisine de celle de la phénoménologie, ce qui, bien sûr, n'a rien de scandaleux en soi, mais n'en paraît pas moins très surprenant. Hegel était-il husserlien sans le savoir ? On peut raisonnablement se le demander. Et c'est là que la tentative, intéressante dans son principe, d'une réactualisation de la philosophie hégélienne du droit rencontre sa limite. Si, pour rendre Hegel conforme aux exigences propres au fonctionnement des sociétés « démocratiques » modernes, - des sociétés qui, soit dit en passant, buttent sur des obstacles les empêchant de réaliser pleinement, sans contradictions, l'idéal normatif qui les inspire en principe, ce qui conduit inévitablement à se demander si elles sont si démocratiques qu'elles le prétendent -, on est amené à tordre sa pensée pour la faire rentrer dans le cadre propre à une autre philosophie, c'est qu'on persiste à la considérer, au fond, comme inactuelle. Or, inactuelle, elle l'est sans aucun doute possible, ce que Marx avait déjà reconnu lorsqu'il avait affirmé la nécessité d'en « sortir ». Mais, sortir de Hegel, est-ce que cela signifie ne plus du tout le lire, et renoncer à tirer des leçons de l'étude de sa pensée ? N'est-ce pas plutôt considérer son inactualité au sens d'une intempestivité qui lui garde sa valeur de questionnement critique, au-delà des solutions manifestement périmées qu'il apporte aux interrogations qu'il soulève et continue, en dépit de

tout, à soulever ? Cette leçon pourrait d'ailleurs être étendue à Marx, qui lui aussi est devenu pour nous inactuel, ce qui rend plutôt dérisoires les appels en vue d'un « retour à Marx » : ce qui n'empêche que sa démarche, telle qu'elle s'est inscrite dans ses actes et dans ses écrits, maintient intacte sa valeur de provocation, qui nous force à repenser par nous-même, à de nouveaux frais, la société dans laquelle nous vivons.

©Pierre Macherey