

## L'ESPRIT OBJECTIF, AUJOURD'HUI

Il faut lire Hegel à rebrousse-poil.  
Adorno, *Trois études sur Hegel*

Que Hegel soit l'inventeur de la locution « esprit objectif » est un fait avéré. Elle apparaît aux § 304 et 400 de la première édition de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817). À vrai dire, si on excepte deux occurrences dans les *Principes de la philosophie du droit* (dans les Remarques des § 71 et 258), elle n'intervient dans l'ensemble de l'œuvre que dans ce contexte, ce qui constitue une indication intéressante : pour Hegel, la notion fait sens de par sa contraposition avec celle d'esprit subjectif, l'une et l'autre se définissant (en tant que formes de l'esprit fini, affectées d'une « inadéquation du concept et de la réalité ») par opposition avec l'esprit absolu<sup>1</sup>. L'Addition au § 385 de l'*Encyclopédie* précise ce qu'il en est des rapports entre ces trois moments. Émergeant de la nature, l'esprit subjectif est « dans la relation à soi comme à un Autre ». Avec l'esprit objectif, la liberté et le savoir qu'a l'esprit de sa liberté conquièrent « une réalité extérieure ». Enfin, en « laissant aller librement le monde hors de lui », l'esprit fini (subjectif et objectif) s'élève à l'infinité de l'esprit absolu<sup>2</sup>. Ainsi, dans l'économie du système hégélien, la position de l'esprit objectif se définit à la fois par la dichotomie fini-infini et par la trichotomie subjectif-objectif-absolu.

Par la suite, la notion d'esprit objectif a fait l'objet de différentes reprises. On connaît, notamment grâce à Raymond Aron pour ce qui est de la France<sup>3</sup>, la manière dont Dilthey a développé une conception herméneutique de l'esprit comme « objectivation de la vie »<sup>4</sup> ; mais Dilthey tient lui-même à souligner ce qui distingue son concept de l'esprit objectivé, construit à partir de « la réalité de la vie », c'est-à-dire des *Erlebnisse* subjectifs, du concept d'esprit objectif que Hegel « construit métaphysiquement » à partir de la « volonté rationnelle universelle », omettant de reconnaître « la puissance de l'irrationnel »<sup>5</sup>. Pour ma part, je ne crois pas que ce soit en substituant une métaphysique de la vie à une métaphysique du concept que l'on peut faire l'usage le plus fécond de l'idée d'esprit objectif. Je vais donc m'intéresser

---

<sup>1</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 386, GW 20, p. 383 / *Encyclopédie* 3, p. 180.

<sup>2</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 385 Zusatz, GW 25-2, p. 940-941 / *Encyclopédie* 3, p. 398-399.

<sup>3</sup> Voir R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Julliard, 1987 ; *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 1962.

<sup>4</sup> W. Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, traduction S. Mesure, Éd. du Cerf, 1988, p. 100 sq.

<sup>5</sup> W. Dilthey, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, p. 103-104.

plutôt à certaines résurgences de cette idée dans la philosophie contemporaine. Mais il convient auparavant de rappeler les caractéristiques du concept proprement hégélien d'esprit objectif<sup>6</sup>.

### ***Objectivité de l'esprit objectif (Hegel)***

Hegel définit l'esprit objectif comme « un monde produit et à produire par [l'esprit], dans lequel la liberté est en tant que nécessité présente »<sup>7</sup>. Extensionnellement, cette dénomination désigne les institutions (juridiques, familiales, sociales, politiques) qui structurent l'être-ensemble des humains (avec une difficulté concernant la moralité : en quoi relève-t-elle de l'esprit *objectif*?). Mais de quelle espèce est l'objectivité qui revient à ces institutions ? Comme l'a indiqué le chapitre précédent, elle n'est pas de nature purement objectale, puisque les configurations institutionnelles n'existent que dans et par l'interaction d'individus, de sujets constitués ou en devenir. Même objectivé, l'esprit est toujours un mouvement d'aller vers soi, une « reconduction de l'extérieur à l'intériorité » ; Hegel précise même que « c'est seulement par cette reconduction [...] qu'il devient esprit »<sup>8</sup>. En chacune des configurations de l'esprit objectif, on a donc toujours affaire à un complexe de subjectivité et d'objectivité que seuls les besoins de l'analyse contraignent à séparer, ce qui fait dire à Hegel que « la différence de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif n'est pas à regarder comme une différence rigide »<sup>9</sup>. Mais, si elle n'est pas rigide, cette différence joue pourtant un rôle crucial dans l'économie de la sphère de l'esprit. Accéder au concept de l'esprit présuppose donc de comprendre la nécessité, pour l'esprit, de l'*objectivation* aussi bien que de la *subjectivation*.

C'est seulement avec le troisième moment de l'esprit objectif, la *Sittlichkeit*, que son concept s'expose dans toute son épaisseur ; ce qui est normal, puisque l'éthicité n'est pas juxtaposée aux deux autres sphères composant l'esprit objectif, le droit et la moralité : elle les inclut en elle, de sorte qu'elle s'identifie en quelque sorte à l'esprit objectif en son tout<sup>10</sup>. Avec l'éthicité, en effet, les deux dimensions subjective et objective de l'esprit, séparées l'une de l'autre dans les deux premiers moments (le droit est la norme objective des rapports entre

---

<sup>6</sup> On trouvera une présentation claire et synthétique du concept et de ses enjeux dans l'article de M. Bienenstock, « Qu'est-ce que l'esprit objectif selon Hegel ? », *Revue germanique internationale*, 15/2001, p. 103-126.

<sup>7</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 385, *GW* 20, p. 383 / *Encyclopédie* 3, p. 180.

<sup>8</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 381 Zusatz, *GW* 25-2, p. 930 / *Encyclopédie* 3, p. 388.

<sup>9</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 387 Zusatz, *GW* 25-2, p. 943 / *Encyclopédie* 3, p. 401.

<sup>10</sup> Voir J.-F. Kervégan, « Présentation : l'institution de la liberté », in Hegel, *PPD*, p. 64 sq.

personnes ; la moralité est la langue normative de la subjectivité), se manifestent dans leur interactivité. L'éthicité est ainsi

l'*unité* et la *vérité* de ces deux moments abstraits [...] de sorte que la liberté, en tant que *substance*, existe aussi bien comme *effectivité* et nécessité que comme volonté *subjective*<sup>11</sup>.

Sous sa forme achevée, l'objectivité de l'esprit objectif (sa « substance ») est donc portée et animée par des subjectivités (des « volontés subjectives ») qui, elles-mêmes, trouvent dans les institutions de la *Sittlichkeit* un contexte leur procurant l'effectivité qui risque toujours de leur faire défaut. La subjectivité vraie a ses racines dans le réseau complexe des institutions éthiques, qui ne doivent surtout pas, on l'a rappelé, être réduites aux macro-institutions, aux institutions politiques au sens restreint (étatique) du terme. C'est la raison pour laquelle la *Phénoménologie de l'esprit* considère comme *nécessaire* la transition de la conscience, de la conscience de soi et de la raison (subjective) à l'esprit entendu comme un monde historique ou comme une succession de mondes historiques que *présupposent*, du point de vue de l'analyse philosophique, les figures de la subjectivité. En effet, l'esprit est

le *Soi* de la conscience effective à laquelle il vient faire face, ou qui, bien plutôt, vient elle-même se faire face comme *monde* effectif objectif, un monde qui, toutefois, a perdu pour la conscience toute signification de quelque chose d'étranger<sup>12</sup>.

Le meilleur exposé du concept d'esprit objectif (même si la locution n'y apparaît pas) est peut-être l'introduction du moment B du chapitre V de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui décrit l'ouverture du « *règne de la vie éthique* »<sup>13</sup>. Il importe de tenir compte de sa situation. Si, comme il est souvent admis de manière simplificatrice, le contenu (sinon la perspective) de la doctrine de l'esprit objectif de l'*Encyclopédie* correspond en gros à celui du chapitre VI de la *Phénoménologie* (« L'esprit »), pourquoi est-ce au chapitre V (« Certitude et vérité de la raison ») que la *Sittlichkeit* se trouve définie ? On ne peut l'expliquer si on maintient la conception classique faisant de la raison un pouvoir de la subjectivité, pouvoir qui s'exerce en direction d'un monde objectif entendu comme un divers incohérent en attente d'une synthèse représentationnelle. Cette conception correspond peut-être à l'idée que la raison humaine subjective se fait d'elle-même ; mais, si elle épouse la « certitude » subjective de la raison, elle ne livre pas sa « vérité » – et on mesure ici la portée du titre du chapitre V, qui définit en quelque sorte le *terminus a quo* et le *terminus ad quem Vernunft*. du mouvement de la raison.

---

<sup>11</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 33, GW 14-1, p. 48 / PPD, p. 179.

<sup>12</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 238-239 / *Phénoménologie de l'esprit*, p. 384.

<sup>13</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 194 / *Phénoménologie de l'esprit*, p. 322. La traduction de B. Bourgeois traduit par « vie éthique » le mot *Sittlichkeit*, que je traduis pour ma part par « éthicité ».

Deux formules caractérisent ces deux positions, initiale et finale, de la raison. L'une se situe au début du chapitre V :

La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité.<sup>14</sup>

L'autre est l'*incipit* du chapitre VI :

La raison est esprit en tant que la certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité, et qu'elle est consciente d'elle-même comme de son monde et du monde comme d'elle-même.<sup>15</sup>

La première proposition définit la situation initiale de la raison, qui la distingue d'emblée des figures antécédentes de la conscience et de la conscience de soi : la raison affirme que le monde qui lui fait face est *son* monde ou sa propre effectivité, qu'il n'est ce qu'il est que pour elle et dans la mesure où elle le fait sien. Mais, une fois qu'elle a aperçu – au terme d'un processus long et compliqué – qu'en sortant de soi c'est seulement elle-même qu'elle trouve, « la raison est esprit » : autrement dit, elle découvre qu'elle n'est ce qu'elle est (raison) qu'en se mettant à l'écoute de ce monde qui lui est co-originaire et qui ne l'a pas attendue pour être. Nous comprenons maintenant pourquoi le concept de *Sittlichkeit* se trouve exposé pour ainsi dire avant l'heure dans la *Phénoménologie*. L'éthicité est ce qui contraint la raison à se penser comme autre chose qu'un pouvoir de la subjectivité : la rationalité – l'esprit objectif – pénètre tout aussi bien les activités matérielles et « la vie d'un peuple », cette « substance universelle » qui « parle son *langage universel* dans les mœurs et les lois »<sup>16</sup>, que les représentations et les concepts. L'expression n'est pas employée dans ce passage, mais elle y aurait tout à fait sa place : la *Sittlichkeit* met en œuvre une « raison *objective* »<sup>17</sup>, et contraint ainsi la « raison subjective » à mettre en question sa « certitude *immédiate* d'être toute réalité »<sup>18</sup>. Désormais, « elle est consciente d'elle-même comme de son monde et du monde comme d'elle-même » : elle est, ou s'est faite, esprit *objectif*.

Toutefois, tel qu'il est décrit dans le passage qui vient d'être commenté, l'esprit objectif est dans une situation de crise potentielle dont le chapitre VI de la *Phénoménologie* va analyser diverses manifestations historiques. En effet, la « confiance massive » envers les institutions éthiques qui est attendue des subjectivités est sapée par l'affirmation impérieuse de la « *singularité de la conscience de soi* »<sup>19</sup>. Dès lors que l'individu, se percevant comme

---

<sup>14</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 133 / *Phénoménologie de l'esprit*, p. 236.

<sup>15</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 238 / *Phénoménologie de l'esprit*, p. 383.

<sup>16</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 195 / *Phénoménologie de l'esprit*, p. 324.

<sup>17</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 467 Zusatz, GW 25-2, p. 1112 / *Encyclopédie* 3, p. 563.

<sup>18</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 193 / *Phénoménologie de l'esprit*, p. 321.

<sup>19</sup>

« la vérité vivante » de la substance éthique et non plus comme un simple « accident » de celle-ci, vient « faire face aux lois et aux mœurs », ce qui était la vérité éthique universelle devient « une théorie abstraite, sans effectivité »<sup>20</sup>. L'absence d'une *médiation* entre la singularité de la conscience subjective et l'universalité éthique objective compromet structurellement le modèle antique de la *polis* ou ses actualisations, comme celle que propose le *Contrat social*. Il reste à inventer et à penser –Hegel n'y parviendra qu'ultérieurement – une *autre* éthicité que celle qui est décrite dans la *Phénoménologie de l'esprit*, une *Sittlichkeit* moderne dans laquelle l'affirmation de l'individualité et de ses exigences normatives, désormais formulées de façon privilégiée dans le langage de la moralité, n'implique pas, contrairement à « l'expérience » d'Antigone ou de Socrate, la dénégation du monde existant, mais au contraire son enrichissement. C'est ce que fait la théorie de l'esprit objectif de l'*Encyclopédie* et des *Principes de la philosophie du droit*, théorie qui a retenu ultérieurement l'attention de nombreux philosophes, juristes ou sociologues. Ces ouvrages soulignent l'*enracinement institutionnel* des pratiques sociales que le droit et la moralité considèrent dans leur seule dimension individuelle. Cette inscription institutionnelle des pratiques s'observe dans les trois sphères que comporte la *Sittlichkeit* : la famille, la société civile et l'État. Grâce à son insertion dans des configurations institutionnelles très diverses – mariage, filiation, marché, corporations, assemblées représentatives, Églises... – le sujet peut se trouver soumis à des normes sans éprouver *eo ipso* un sentiment d'aliénation. La philosophie hégélienne de l'esprit objectif n'implique aucune subordination inflexible de la volonté subjective à la volonté objective déposée dans les institutions ; mais, comme tout institutionnalisme, même faible, elle confère aux structures objectives une priorité en quelque sorte syntaxique.

Bien évidemment, ce primat de l'objectivité des institutions sur la subjectivité des choix a suscité de fortes réserves. On lui a objecté (par exemple dans la gauche hégélienne, puis dans l'École de Francfort<sup>21</sup>) que si les diverses figures de la subjectivité ont d'abord pour vocation de consolider les structures institutionnelles qui les encadrent, la part d'autonomie des individus à l'égard de ces institutions demeure bien restreinte. À cette objection, on peut adresser une double réponse. 1/ Hegel refuse de définir la liberté subjective comme un pur et simple pouvoir de dire non ; à ses yeux, il ne va nullement de soi qu'un individu qui s'écarte des représentations et des pratiques conformes aux institutions (peut-être moins qu'il ne le croit, d'ailleurs ; même les pratiques déviantes, par exemple le vol, reconnaissent tacitement

---

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Voir en ce sens A. Honneth, *Les pathologies de la liberté*. Mais les positions de Honneth ont sensiblement évolué depuis la publication de cet ouvrage.

les institutions auxquelles elles s'attaquent) soit plus libre que celui qui y adhère sans y être contraint<sup>22</sup>. Au contraire, Hegel est convaincu qu'une adhésion à des normes objectives (« *les lois et institutions qui sont en soi et pour soi* »<sup>23</sup>) n'entraîne, dans la situation moderne de différenciation des systèmes normatifs, aucun sacrifice irrémédiable du « droit des individus à leur *particularité* »<sup>24</sup>. Il est vrai que, selon lui, ce droit subjectif (le terme est pris ici en un sens extensif) se trouve principalement honoré dans les couches *pré-politiques* de l'éthicité, famille et société civile, où le principe du libre choix (que ce soit celui du conjoint ou celui de la profession) joue un rôle essentiel, et beaucoup moins dans la sphère proprement étatique et politique. Mais, dans la théorie de l'esprit objectif, la *liberté sociale* est au moins aussi importante que la liberté politique qui, d'ailleurs, ne saurait exister sans elle<sup>25</sup>; c'est elle qui fait la différence entre la société post-révolutionnaire et la société d'Ancien régime qui assignait à chacun une position immuable dans un espace politico-social rigide et hiérarchique. 2/ S'il est patent que la subjectivité se trouve sans cesse mesurée au « droit du monde »<sup>26</sup>, tel qu'il se fait connaître à travers les institutions et les configurations normatives de l'esprit objectif, et si elle lui est d'une certaine manière subordonnée, il est vrai aussi, réciproquement, que c'est grâce au travail historique de la « raison *qui est* »<sup>27</sup>, cette raison objective déposée dans les institutions, que la subjectivité a pu s'affirmer, jusque dans ses revendications les plus complaisantes envers elle-même. La liberté subjective est en réalité inscrite dans l'histoire; elle est en quelque sorte une trace de l'esprit objectif dans l'ordre de la subjectivité. Le sujet qui se pense et qui agit comme libre – y compris comme libre à l'égard de son propre monde et des contraintes qu'il comporte – est un produit (assez tardif) de l'histoire de l'esprit (objectif), comme le souligne la Remarque du § 124 des *Principes de la philosophie du droit*.

À quoi donc tient l'objectivité de l'esprit objectif? La réponse est claire, mais n'est pas sans poser question. Elle tient fondamentalement à une structuration institutionnelle dont le propre est de générer de la subjectivité: d'abord sous la figure pour ainsi dire réflexe des

<sup>22</sup> L'aversion de Hegel pour le culte du « cher Moi » pratiqué, avant Max Stirner, par le romantisme allemand, s'explique largement par là. Voir Hegel, *Grundlinien*, § 140 Anm., GW 14-1, p. 132 sq. / PPD, p. 307 sq., ainsi que le compte-rendu des *Ceuvres posthumes* de Solger: GW 16, p. 77-128 / *L'ironie romantique*.

<sup>23</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 144, GW 14-1, p. 137 / PPD, p. 316.

<sup>24</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 154, GW 14-1, p. 142 / PPD, p. 324.

<sup>25</sup> Voir F. Neuhouser, *Foundations of Hegel's social theory: actualizing freedom*, Harvard University Press, 2009.

<sup>26</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 33, GW 14-1, p. 48 / PPD, p. 179.

<sup>27</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, § 6, GW 20, p. 44 / *Encyclopédie* 1, p. 169. La Préface des *Principes de la philosophie du droit* parle, en la distinguant de la raison subjective, de la « raison en tant qu'effectivité présente-là » (*Grundlinien*, GW 14-1, p. 15 / PPD, p. 132).

attitudes et des dispositions conformes à la position des individus au sein des institutions sociales, comme « *l'honneur attaché à l'état* »<sup>28</sup> ; puis sous la forme d'une subjectivité active (celle du citoyen, par exemple) qui agit en retour sur les configurations objectives et parfois les transforme, en ces circonstances où, comme Hegel le note quelque part, c'est l'honneur des individus de se dresser contre l'injustice... Mais qu'est-ce qui permet de définir ce point de rupture où la subjectivité des actes et des représentations doit déborder l'objectivité des institutions et non plus seulement la nourrir et la conforter ? Hegel n'a pas jugé nécessaire de le dire, considérant que c'est à l'esprit du temps, ce grand gestionnaire des crises, d'en décider le moment venu. De la sorte, et même si comme je le crois l'institutionnalisme hégélien est un institutionnalisme faible plutôt que fort<sup>29</sup>, l'objectivité a incontestablement le dernier mot dans l'esprit objectif. On a regretté, y compris parmi ceux pour qui Hegel n'est pas un ennemi à abattre, que la « surinstitutionnalisation » de la *Sittlichkeit* interdise à la doctrine de l'esprit objectif de déployer tout son potentiel normatif<sup>30</sup> ; c'est un point qui mérite discussion. Mais, par ailleurs, il faut savoir gré à Hegel de nous rappeler, face au foisonnement contemporain des théories de la justice à prétention abstraitement normative, qu'une construction normative qui ne reconnaîtrait pas que l'objectivité, la réalité naturelle et sociale, définit le cadre, sinon le contenu, de nos représentations non seulement de ce qui est, mais aussi de ce qui devrait être, de nous rappeler qu'une théorie ignorant le « droit du monde » est vouée à l'impuissance, ou tout simplement à la faiblesse.

### ***Une interprétation « expressiviste » (Charles Taylor)***

Il serait intéressant de suivre dans la littérature philosophique et sociologique la destinée de ce que Philip Pettit nomme « la vaste tradition hégélienne du holisme social »<sup>31</sup> ; mais il faudrait y consacrer un ouvrage entier, dont la rédaction serait compliquée par le fait que beaucoup des représentants contemporains de la philosophie de la socialité, comme par exemple Margaret Gilbert<sup>32</sup>, John Searle<sup>33</sup>, Raimo Tuomela<sup>34</sup> ou Hans Bernhard Schmid<sup>35</sup>, ont

---

<sup>28</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 253, *GW* 14-1, p. 198 *Objektivität das letzte Wort/ PPD*, p. 413.

<sup>29</sup> Voir sur ce point J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, *Liminaire de la quatrième partie, op. cit.*, p. 311-314.

<sup>30</sup> A. Honneth, *Les pathologies de la liberté*. Voir *infra*, chapitre treize.

<sup>31</sup> P. Pettit, *The common mind*, Oxford University Press, 1996, p. 167. Voir également P. Pettit, *Penser en société. Essais de métaphysique sociale et de méthodologie*, PUF, 2004, p. 99 *sq.* ; (avec C. List) *Group Agency*, Oxford University Press, 2011.

<sup>32</sup> Voir M. Gilbert, *On social facts*, Princeton University Press, 1989 ; *Living together*, Rowman & Littlefield, 1996 ; *Joint Commitment*, Oxford University Press, 2014.

été culturellement soustraits à toute influence hégélienne directe. Il faudrait aussi se pencher sur tout ce qui, dans la tradition sociologique, a contribué à transposer et à reformuler la problématique de l'esprit objectif, des « représentations collectives » de Durkheim<sup>36</sup> au « sens pratique » de Bourdieu<sup>37</sup>, en passant par les rites sociaux du don et les techniques du corps de Mauss<sup>38</sup> et le soi émergent de Mead<sup>39</sup>. Faute de pouvoir examiner ici toutes ces métamorphoses de l'ontologie sociale, je vais me contenter de pratiquer une sorte de sondage, évidemment pas entièrement innocent, et me concentrer sur les contributions à cette discussion de deux philosophes contemporains, Charles Taylor et Vincent Descombes. Deux cas bien différents, puisque Taylor s'est d'abord fait connaître comme commentateur de Hegel, alors que Descombes, même s'il s'est approprié la notion d'esprit objectif, ne manque pas une occasion de se démarquer de ceux qu'il nomme « les hégéliens » – une famille où ne règne pas forcément la bonne entente, soit dit en passant.

Commençons par Charles Taylor. Il est l'auteur d'une monographie imposante sur Hegel, dont il a ensuite publié une version condensée, centrée sur les aspects socio-politiques et sur l'actualité de sa pensée, qui a été traduite en français<sup>40</sup>. Mais il a aussi publié, avant ses deux grandes sommes, *The Sources of the Self* et *Secular Age*, dont il ne sera pas question ici, une série d'études qui traitent, sans forcément faire référence à Hegel, de questions d'épistémologie des sciences sociales et concernent de près notre sujet, le concept d'esprit objectif et sa possible actualité. Or c'est peut-être là, plus que dans les analyses portant directement sur Hegel, qu'il faut chercher ce qui fait la fécondité du concept d'esprit objectif aux yeux de Taylor.

Les deux livres qu'il a consacrés à Hegel entendent démontrer « la pertinence et l'importance de [sa] philosophie pour les penseurs contemporains », en dépit même du fait

---

<sup>33</sup> Voir J. Searle, *The construction of social reality*, Free Press, 1995 / *La construction de la réalité sociale*, traduction C. Tiercelin, Gallimard, 1995 ; *Making the social world*, Oxford University Press, 2010.

<sup>34</sup> R. Tuomela, *The Philosophy of sociality*, Oxford University Press, 2007. Cet ouvrage fait suite à deux articles séminaux sur les intentions collectives : R. Tuomela et K. Miller, „We-intentions“, *Philosophical Studies* 53-3 (1988) ; R. Tuomela, „We-intentions revisited“, *Philosophical Studies* 125 (2005).

<sup>35</sup> Voir H. B. Schmid, *Wir-Intentionalität*, Alber, 2012. Schmid a également édité un recueil de textes de métaphysique sociale : *Kollektive Intentionalität*, Suhrkamp, 2009.

<sup>36</sup> Voir É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, chap. V, PUF, 2007 ; *De la division du travail social*, I, III, chap. II, PUF, 2007 ; *Sociologie et philosophie*, chap. I, PUF, 1996 ; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 2008.

<sup>37</sup> Voir P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit. ; *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, 1972 ; *Méditations pascaliennes*, Éd. du Seuil, 1997.

<sup>38</sup> Voir M. Mauss, *Essai sur le don et Les techniques du corps*, in *Sociologie et anthropologie*, PUF, 2008.

<sup>39</sup> Voir G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, traduction D. Cefaï et L. Quéré, PUF, 2006, p. 271 sq.

<sup>40</sup> C. Taylor, *Hegel and modern Society / Hegel et la société moderne*.

qu'il est « impossible d'y croire »<sup>41</sup>. D'où vient ce paradoxe ? Le grand mérite, peut-être la grande vertu, de la philosophie hégélienne est selon Taylor d'avoir tenté de réconcilier les deux courants opposés qui se sont formés à la suite de l'épuisement, déjà constatable chez Leibniz lorsqu'il s'emploie à réhabiliter les causes finales<sup>42</sup>, du rationalisme classique (disons : hobbesien-cartésien) construit selon le paradigme mécaniste de la science moderne de la nature : le courant « expressiviste », dont l'initiateur est Herder, et celui des Lumières, qui trouve dans la conception kantienne de la liberté comme autonomie rationnelle son parachèvement. Mais cette tentative de surmonter « la division entre les idéaux de liberté radicale et d'expression intégrale »<sup>43</sup> était condamnée à l'échec par la puissance même de l'outil qu'elle mettait en œuvre, à savoir un concept supra-humain, « cosmique », de *Geist* :

Chez [Hegel], l'esprit (*Geist*) n'est pas le Dieu du théisme traditionnel [...] ; il n'est pas un Dieu qui pourrait exister tout à fait indépendamment de l'homme [...]. Au contraire, il est un esprit qui n'existe comme tel qu'à travers les hommes. [...] Mais le *Geist* n'est pas réductible à l'homme, puisqu'il est aussi la réalité spirituelle qui sous-tend l'univers comme totalité. [...] Pour le Hegel de la maturité, l'homme se découvre finalement lui-même lorsqu'il se voit comme le véhicule d'un esprit plus vaste.<sup>44</sup>

Or, estime Taylor (sans expliciter complètement les raisons de cette incrédulité), cette « ontologie du *Geist* » est « difficilement crédible » ; elle est même d'une « quasi-invraisemblance »<sup>45</sup>. Adoptant un mode de lecture non-métaphysique ou post-métaphysique avec lequel s'accorde l'auteur de ces lignes, il juge trop pesante la métaphysique de l'esprit absolu (et de son expression mondaine, le *Weltgeist*) qui, chez Hegel, cautionne ultimement l'*Aufhebung* de toutes les contradictions, l'ultime réconciliation des oppositions ; j'ai parlé de mon côté d'une garantie méta-éthique et méta-objective de la résolution des contradictions du monde de l'esprit objectif<sup>46</sup>. Toutefois, ajoute Taylor, nous n'avons pas forcément besoin d'assumer ce fardeau pour reconnaître la « pertinence », et même l'actualité de certains secteurs de la philosophie hégélienne, et en particulier de la doctrine de l'esprit objectif.

À quoi tient cette pertinence ? Alors que beaucoup d'interprètes – moi compris – jugent que la force de la philosophie hégélienne tient à la façon dont elle assume et radicalise le programme kantien d'une identification de la rationalité et de la liberté, Charles Taylor, en fidélité avec ses options philosophiques fondamentales, estime que la part la plus innovante

---

<sup>41</sup> C. Taylor, *Hegel et la société moderne*, p. IX et 72.

<sup>42</sup> Voir G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 19-22 ; *Monadologie*, § 79.

<sup>43</sup> C. Taylor, *Hegel et la société moderne*, p. 8.

<sup>44</sup> C. Taylor, *Hegel et la société moderne*, p. 11.

<sup>45</sup> C. Taylor, *Hegel et la société moderne*, p. 69 et 135.

<sup>46</sup> Voir J.-F. Kervégan, « Présentation : l'institution de la liberté », in Hegel, *PPD*, p. 81.

de la synthèse hégélienne réside dans la transcription qu'elle offre de la problématique expressiviste de Herder, concurremment à celle qu'en donne à la même période le courant romantique, qui est pourtant – précisément pour cette raison – son grand adversaire. Mais qu'est-ce exactement que l'*expressivisme*, au-delà de Herder lui-même (pour lequel Taylor professe une véritable admiration, et en qui il voit le véritable initiateur des modernités<sup>47</sup>) ? À l'aide de cette notion (qui ne doit surtout pas être entendue en privilégiant la référence à un sujet qui « s'exprime »), Taylor désigne tout à la fois une conception du langage, de la subjectivité et de la communauté. Le langage ne doit pas être compris dans sa seule dimension désignative et communicationnelle : tout autant qu'il dit ce qu'il en est de quelque chose à quelqu'un, le langage, entendu selon sa fonction expressive, « rend quelque chose manifeste dans une incarnation »<sup>48</sup>. Cette dimension expressive déborde d'ailleurs le seul domaine du langage : l'action, dans la mesure où elle exprime quelque chose (un désir, une intention) qui ne lui préexiste pas nécessairement sur un mode représentationnel, autrement dit l'action dans sa dimension symbolique, peut et doit elle aussi être définie comme expression. Ici, on ne peut que penser, quoique Taylor ne la cite pas, à la formule des *Principes de la philosophie du droit* qui a été commentée plus haut : « Ce qu'est le sujet, c'est la série de ses actions »<sup>49</sup>. Du coup, c'est une vision différente de la subjectivité qu'engage la perspective expressiviste : le sujet n'est pas d'abord ce *cogito*, ce « je pense » qui « doit nécessairement pouvoir accompagner toutes mes représentations »<sup>50</sup>, il est plus fondamentalement le siège, pour ne pas dire le terrain, d'actes expressifs de toute nature dont l'unité incarnée est celle d'une vie qui le définit autant qu'elle en émane : le sujet est le barycentre d'un faisceau d'actes. Enfin, ce « holisme du sens »<sup>51</sup> emporte avec lui une autre conception de l'intersubjectivité, ou plutôt de la communauté : qu'il soit d'ordre linguistique ou autre, un acte expressif – et on rejoint ici Hegel à travers Herder – n'est jamais la simple manifestation d'une subjectivité, ou même d'une inter-subjectivité : « ce qui est rendu manifeste n'est pas exclusivement ni même principalement le moi, c'est un monde »<sup>52</sup>. Ce monde, bien entendu, est d'abord un univers linguistique, une communauté de parole et de discours ; mais c'est aussi, plus largement, un

<sup>47</sup> Voir C. Taylor, « The importance of Herder », in *Philosophical Arguments*, p. 79-99.

<sup>48</sup> C. Taylor, « L'action comme expression », in *La liberté des Modernes*, p. 67-68.

<sup>49</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 124, GW 14-1, p. 110 / PPD, p. 276. Voir *supra*, chapitre cinq, p. 149 *sq.*

<sup>50</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, B 131 / *Critique de la raison pure*, p. 198.

<sup>51</sup> C. Taylor, « The importance of Herder », in *Philosophical Arguments*, p. 93-95.

<sup>52</sup> C. Taylor, « Le langage et la nature humaine », in *La liberté des Modernes*, p. 53.

univers de significations communes, d'institutions, de symboles : un monde social, « un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi* »<sup>53</sup>.

Nous rejoignons ainsi la question de l'esprit objectif et de la *Sittlichkeit*, concepts auxquels Taylor accorde évidemment une grande importance dans son interprétation de Hegel, parce qu'ils participent d'une conception holiste de la société qui est à ses yeux « ni bizarre, ni invraisemblable », et en tout cas « largement supérieure aux conceptions atomistiques défendues par certains des adversaires libéraux de Hegel »<sup>54</sup>. Voici comment Taylor les présente :

Nous pouvons penser les pratiques et les institutions propres à une société comme une sorte de langage qui en exprime les idées fondamentales. Mais ce qui est « dit » par ce langage, ce ne sont pas des idées qui pourraient n'exister que dans l'esprit de certains individus ; il s'agit plutôt des idées qui sont communes à une société parce qu'elles sont inscrites dans la vie collective, dans les pratiques et les institutions qui sont, de façon indivisible, celles de la société. En elles, l'esprit de la société est en un sens objectivé. Elles sont, pour employer le vocabulaire de Hegel, « esprit objectif ».

Ces institutions et pratiques constituent les normes de la vie publique d'une société. Certaines normes sont implicites en elles, mais sont exigées pour que soient maintenues et correctement appliquées ces institutions et ces pratiques. [...] Les normes de la vie publique d'une société sont le contenu de la *Sittlichkeit*.<sup>55</sup>

J'ai cité un peu longuement ce passage parce qu'il constitue une présentation claire et pertinente de ce qu'il faut entendre par esprit objectif, mais aussi parce qu'il conduit à s'interroger sur la pertinence de la grille de lecture expressiviste. Ce que les formulations de Taylor montrent est, suivant une expression qui revient à de multiples reprises dans son *Hegel*, que l'individu n'est ce qu'il est que s'il est normativement ordonné à une « vie plus vaste »<sup>56</sup>. Ceci veut dire que la problématique holiste de l'esprit objectif exclut une vision « atomiste » de la société. Celle-ci n'est pas une collection d'individus, au contraire : les individus ne se constituent, n'acquièrent une identité reconnue ou requérant de l'être, qu'en s'inscrivant dans la « vie plus vaste » d'un Nous qui en quelque façon les précède. Mais qu'est-ce qui requiert d'interpréter cette conception holiste de l'esprit en termes d'unité expressive<sup>57</sup> ? Je ne le vois pas vraiment. Dans son article sur la « philosophie de l'esprit de Hegel » (dans le titre duquel l'expression *philosophy of mind* renvoie bien à ce que la philosophie contemporaine dénomme « philosophie de l'esprit » ; sinon il aurait parlé de

---

<sup>53</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, p. 108 / *Phénoménologie de l'esprit*, p. 199. C. Taylor cite cette formule à diverses occasions.

<sup>54</sup> C. Taylor, *Hegel et la société moderne*, p. 94.

<sup>55</sup> C. Taylor, *Hegel et la société moderne*, p. 89 (traduction modifiée).

<sup>56</sup> Voir C. Taylor, *Hegel et la société moderne*, p. 125 et passim.

<sup>57</sup> C. Taylor, *Hegel et la société moderne*, p. 133.

*philosophy of spirit*, conformément au choix fait par les traducteurs anglophones de Hegel pour le mot *Geist*), Taylor oppose à la « théorie causale de l'action », illustrée par la tentative de Donald Davidson de traiter les actions comme des événements naturels, une « théorie qualitative »<sup>58</sup>. Mais, s'il faut entendre par là qu'une analyse de l'action doit prendre en considération son caractère téléologique (le fait qu'elle poursuit des buts, qu'elle a des « raisons » et pas seulement des « causes »), il n'est pas nécessaire pour en rendre compte d'adopter une perspective expressiviste, et par voie de conséquence de s'engager dans une démarche de type herméneutique. Le traitement que Hegel fait de la téléologie et du « syllogisme de l'action » dans la *Science de la logique* est un bon exemple de ce que peut être une analyse non objectiviste, mais aussi *non-herméneutique* de l'action<sup>59</sup>. Il me semble que là réside mon point de désaccord : mettre en question l'approche objectiviste et causaliste des faits sociaux n'implique pas forcément d'opposer « comprendre » à « expliquer » dans la pure tradition de Dilthey ou de Gadamer. Ou, pour le dire de façon imagée, on n'a pas forcément besoin de lire Hegel avec des lunettes herderiennes pour saisir ce qu'engagent sa philosophie de l'action et sa conception de l'esprit objectif.

Au demeurant, les analyses les plus éclairantes de Taylor à propos de l'esprit objectif ne sont peut-être pas celles qu'il développe dans son commentaire de Hegel (où elles sont contaminées par la grille de lecture expressiviste et par une surestimation de la dépendance du contenu de la doctrine de l'esprit objectif à l'égard de celle de l'esprit absolu), mais celles que contiennent ses écrits concernant la philosophie des sciences sociales<sup>60</sup>. Dans son article « L'interprétation et les sciences de l'homme », dont le but est de combattre l'objectivisme des sciences sociales et politiques contemporaines et la croyance erronée selon laquelle les faits sociaux pourraient être traités comme des « faits bruts »<sup>61</sup>, Taylor, en partant du principe de base de l'ontologie sociale suivant laquelle « le langage est constitutif de la réalité » (il s'appuie ici sur Searle), élargit l'analyse, dans une perspective clairement wittgensteinienne, à

---

<sup>58</sup> C. Taylor, « Hegel's philosophy of mind », in *Human Agency and Language*, p. 78-79 / « Esprit et action dans la philosophie de Hegel », in *La liberté des Modernes*, p. 88-91. En ce qui concerne Davidson, voir « Actions, raisons et causes », in *Actions et événements*, op. cit., p. 15-36.

<sup>59</sup> Voir Hegel, *WdL* 3, *GW* 12, p. 154 / *SL* 3 B, p. 202 sq. (*SL* 3 J/L p. 237 sq.).

<sup>60</sup> Sur ce point, voir V. Descombes, « Y a-t-il un esprit objectif ? », *Les Études philosophiques*, 3/1999, p. 347-367, en particulier p. 356-357.

<sup>61</sup> Taylor s'appuie ici sur E. Anscombe, « On brute facts », *Analysis* 18 (1957-1958), p. 69-72, ainsi que sur la distinction que fait J. Searle entre faits bruts et faits institutionnels. Descombes observe qu'en réalité la position de Taylor est plus conforme au propos d'Anscombe qu'à celui de Searle, qui demeure entaché de dualisme : voir « Pourquoi les sciences morales ne sont-elles pas des sciences naturelles ? », in G. Laforest et P. de Lara (dir.), *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Éd. du Cerf, 1998, p. 53-78, en particulier p. 69-72.

l'ensemble des pratiques sociales dans la mesure où elles sont « gouvernées par des règles »<sup>62</sup>. Ceci le conduit à affirmer l'existence de significations intersubjectives qui sont « constitutives de la matrice sociale dans laquelle les individus se situent et agissent »<sup>63</sup>, et surtout à distinguer deux types de significations intersubjectives : les « significations partagées », proprement inter-subjectives, qui résultent d'une convergence de croyances individuelles, et les « significations communes », plus originaires, qui procèdent d'une « conscience entretenue en commun » et qui sont « la base de la communauté »<sup>64</sup>. Et Taylor conclut, en une allusion évidente à la formule de la *Phénoménologie de l'esprit* :

Nous avons une conscience du monde à travers un « nous » avant de l'être à travers un « je ».<sup>65</sup>

On ne saurait mieux définir ce qu'il faut entendre par esprit objectif et mieux dessiner les contours des programmes de recherche qu'on peut construire à partir de cette notion, indépendamment même de ses harmoniques hégéliennes.

Que ce genre de programme soit fécond, l'article de Taylor sur l'atomisme le montre bien. Il y développe une critique des « théories de la primauté des droits [subjectifs] » en prenant pour cible la version radicale qu'en offre Robert Nozick dans *Anarchie, État et utopie*. Rappelant que cette théorie présuppose une vision « atomiste » de la société comme regroupement d'individus existant par nature comme tels, Taylor souligne que, si on n'adopte pas ce point de vue atomiste, le caractère absolu des droits, même fondamentaux, ne peut plus être posé en principe, car ces droits sont indissociables d'une « obligation d'appartenance » au type de vie sociale qui rend formulable leur revendication<sup>66</sup>. Si, dans le type de société où nous vivons, les droits sont constitutifs de l'identité des individus, il ne faut pas oublier qu'ils ont, comme toute détermination normative, une « matrice sociale »<sup>67</sup>. On retrouve ici, exprimée dans un autre langage, la thèse hégélienne de l'indissociabilité des droits et des obligations dans le contexte de la *Sittlichkeit* moderne<sup>68</sup>. Charles Taylor n'est jamais aussi fidèlement hégélien que lorsqu'il parle d'autre chose que de Hegel.

---

<sup>62</sup> C. Taylor, « Interpretation and the sciences of man », in *Philosophy and the Human Sciences*, p. 34 / « L'interprétation et les sciences de l'homme », in *La liberté des Modernes*, p. 162-163.

<sup>63</sup> C. Taylor, « L'interprétation et les sciences de l'homme », p. 165.

<sup>64</sup> C. Taylor, « L'interprétation et les sciences de l'homme », p. 169.

<sup>65</sup> C. Taylor, « L'interprétation et les sciences de l'homme », p. 171.

<sup>66</sup> C. Taylor, « L'atomisme », in *La liberté des Modernes*, p. 237.

<sup>67</sup> C. Taylor, « L'atomisme », p. 252.

<sup>68</sup> Voir Hegel, *Grundlinien*, § 155 et 261, *GW* 14-1, p. 143 et 208-210 / *PPD*, p. 324 et 432.

### *Hégélien malgré soi (Vincent Descombes)*

Dans un article intitulé « Y a-t-il un esprit objectif ? », Vincent Descombes indique que Charles Taylor a entrepris de réhabiliter le concept d'esprit objectif en le dissociant de la « surcharge venue de la théologie hégélienne », cette « métaphysique encombrante »<sup>69</sup> ; ce jugement est tout à fait conforme au propos de Taylor. Mais ce qu'il se propose lui-même de faire – et qu'il a réalisé dans *La denrée mentale* et *Les institutions du sens* –, à savoir d'inscrire cette notion dans la « famille des concepts sociologiques de l'esprit » en vue d'explicitier la « métaphysique » qu'elle requiert<sup>70</sup>, va dans une direction différente de celle que suit Taylor, même s'ils s'accordent sur la nécessité de substituer un point de vue holiste à « l'atomisme spontané du sens commun moderne »<sup>71</sup> : non pas celle d'une conception expressiviste de l'esprit appelant une démarche de type herméneutique (« comprendre » et non « expliquer »), mais celle d'une ontologie sociale qui s'appuie plutôt sur Peirce et Wittgenstein (et sur leurs disciples : Peter Geach, Elisabeth Anscombe, *etc.*) que sur Hegel et *a fortiori* sur Herder. Je crois donc que c'est sa propre démarche plutôt que celle de Taylor que Descombes caractérise lorsqu'il dit qu'il s'agit de « réhabilite[r] quelque chose comme un 'esprit objectif', sinon dans un sens acceptable par Hegel, du moins dans une version jugée nécessaire par les sociologues »<sup>72</sup>. Mais je crois aussi que la conception de l'esprit objectif que lui-même développe dans *Les institutions du sens* serait beaucoup plus acceptable qu'il ne le dit par Hegel et par « les hégéliens » (ou du moins par certains clans de cette tribu).

Partons de la définition que Descombes retient (parmi d'autres possibles) de l'esprit objectif : il « consiste dans des règles ou des usages établis, donnés hors du libre arbitre des individus et de leurs conventions mutuelles »<sup>73</sup>. Une telle définition, souligne Descombes, peut tout aussi bien se réclamer de Montesquieu et de son idée de « l'esprit général de la nation »<sup>74</sup> que de Hegel lui-même, dont on sait au demeurant qu'il tenait en haute estime le « point de vue authentiquement philosophique » de l'auteur de *L'esprit des lois*<sup>75</sup>. Et il précise :

Ce qui nous intéresse est moins la notion d'esprit objectif telle que la comprendrait un hégélien orthodoxe que l'ensemble des notions de la famille dont l'ancêtre

---

<sup>69</sup> V. Descombes, « Y a-t-il un esprit objectif ? », art. cité, p. 348.

<sup>70</sup> V. Descombes, « Y a-t-il un esprit objectif ? », art. cité, p. 347 et 350.

<sup>71</sup> V. Descombes, « Y a-t-il un esprit objectif ? », art. cité, p. 353.

<sup>72</sup> V. Descombes, « Y a-t-il un esprit objectif ? », art. cité, p. 355.

<sup>73</sup> V. Descombes, « Y a-t-il un esprit objectif ? », art. cité, p. 350.

<sup>74</sup> Montesquieu, *L'esprit des lois*, livre XIX, chapitre IV, éd. Derathé, p. 329. Descombes cite aussi cette magnifique observation : les peuples, comme les individus, ont une « manière de penser totale » (*Mes Pensées*, n° 398).

<sup>75</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 3 Anm., GW 14-1, p. 26 / PPD, p. 142.

éponyme serait l'idée même d'un esprit des lois ou des institutions.<sup>76</sup>

Et pourtant, comme on va le voir, cet « esprit social » qu'est l'esprit objectif entendu dans une perspective holiste a un visage bien plus hégélien que Descombes ne paraît le croire, du moins si on accepte de ne pas lire Hegel selon les canons de ce qu'il nomme « l'hégélianisme français », c'est-à-dire en suivant l'interprétation de Kojève<sup>77</sup>.

Le premier volume du dyptique qui aurait dû s'intituler *Les disputes de l'esprit, La denrée mentale*, démontre de façon détaillée les carences et les erreurs de la conception internaliste dominante de l'esprit, celle selon laquelle l'esprit est « dedans » et non pas « dehors »<sup>78</sup>. La thèse générale est que ce mentalisme (qui est aussi un cognitivisme et un représentationisme, puisqu'il privilégie dans sa conception des états mentaux le modèle cartésien de la représentation d'objet) repose sur une décision philosophique (parfois inconsciente) en faveur d'une ontologie qui « donne à l'esprit la constitution métaphysique d'une chose physique »<sup>79</sup>. Cette métaphysique du dedans, si on ose la désigner ainsi, recouvre d'ailleurs une large palette de conceptions de l'esprit, qui vont du spiritualisme résolu au matérialisme radical (dans le cas des sciences cognitives contemporaines et des philosophies qui les inspirent<sup>80</sup>). À cette métaphysique qu'il récuse, Descombes oppose une perspective à la fois holiste et intentionnaliste ; à cet effet, le long préambule de *Les institutions du sens* s'emploie à libérer le concept d'intentionnalité des caractères mentalistes qu'il conserve chez Husserl et dans la phénoménologie française et à définir, en s'appuyant sur Peirce et Wittgenstein (auxquels on pourrait ajouter Searle, chez qui ce concept joue un rôle important), une « conception non cartésienne de l'intentionnalité »<sup>81</sup>. Dans une telle perspective, « les significations ne sont pas dans la tête »<sup>82</sup>, autrement dit ne peuvent être réduites au modèle de la représentation ; corrélativement, l'esprit, entendu comme un « *ordre de sens* », est « présent [...] dans le monde, dans les pratiques symboliques et les institutions »<sup>83</sup>. Résultat de ce

---

<sup>76</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 287. Évidemment, depuis 1831, la dispute quant à la question de savoir ce qu'est un hégélien orthodoxe n'a pas cessé...

<sup>77</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 227.

<sup>78</sup> V. Descombes, *La denrée mentale*, p. 10.

<sup>79</sup> V. Descombes, *La denrée mentale*, p. 271.

<sup>80</sup> Voir par exemple D. C. Dennett, *Théorie évolutionniste de la liberté*, traduction C. Cler, Odile Jacob, 2004 ; *La diversité des esprits*, traduction A. Abensour, Hachette, s. d.

<sup>81</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 17.

<sup>82</sup> V. Descombes, *La denrée mentale*, p. 284.

<sup>83</sup> V. Descombes, *La denrée mentale*, p. 94.

premier volet de l'enquête, rappelé à la fin du préambule du second : « l'étude de l'esprit sera holiste » ; mieux, « elle sera holiste, ou alors elle ne sera pas »<sup>84</sup> .

Reste à déterminer quels sont les caractères précis de ce holisme de l'esprit, car il y a plusieurs façons de le concevoir<sup>85</sup> , et à établir si et en quoi il requiert une certaine déclinaison du concept d'esprit objectif ; c'est la tâche du second volet de l'enquête, *Les institutions du sens*. S'appuyant principalement sur Peirce, Descombes montre que pour décrire des relations sociales (par exemple : le don, le contrat, le mariage), les rôles qu'elles font assumer aux agents (donateur/réципиendaire, acheteur/vendeur, époux/épouse...) et le type d'acte qu'elles impliquent, il faut mettre en œuvre ce que Peirce nomme des prédicats dyadiques (je ne peux parler d'un acheteur ou d'un mari sans me référer implicitement au moins au vendeur ou à l'épouse) et polyadiques (je ne peux me représenter un assassin sans me représenter simultanément la victime et la *règle sociale* qui définit le meurtre)<sup>86</sup> . Le but de cette analyse assez ardue est de montrer qu'on ne peut décrire de façon satisfaisante une relation sociale sans faire intervenir des significations qui ne sont pas subjectives, mais institutionnelles ou, dans les termes de Cornelius Castoriadis, « sociales-historiques », des significations dont la définition n'est au pouvoir d'aucun individu mais appartient à un « nous » qui n'est pas seulement instantané, mais historique, car il mobilise constamment la mémoire du groupe social en question (et, ajouterai-je, ses projections dans l'avenir, fussent-elles fantasmatiques). Bref, on a besoin pour penser l'esprit tel qu'il fonctionne réellement, c'est-à-dire socialement, d'admettre que « l'*esprit objectif* des institutions précède et rend possible l'*esprit subjectif* des personnes particulières »<sup>87</sup> . Cet esprit objectif ne doit pas être confondu, comme chez Dilthey ou encore Merleau-Ponty avec un esprit *objectivé*, c'est-à-dire un esprit originellement subjectif qui se dépose dans un matériau objectif et lui imprime une « atmosphère d'humanité »<sup>88</sup> ; il est *constitutivement* objectif et jouit d'une préséance, car il manifeste « la présence du social dans l'esprit de chacun »<sup>89</sup> .

---

<sup>84</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 93.

<sup>85</sup> Au moins deux : il y a un holisme méthodologique, qui utilise des concepts holistes pour décrire les actes mentaux, et un holisme anthropologique, qui considère que les états mentaux du sujet sont *réellement* déterminés par la configuration de son univers social et historique (*Les institutions du sens*, p. 89). Descombes distingue également un « holisme collectiviste », qui demeure au fond empreint de préjugés atomistes, et un holisme structural, qui correspond à l'hypothèse de l'esprit objectif (*Les institutions du sens*, p. 121).

<sup>86</sup> Voir V. Descombes, *Les institutions du sens*, chapitre 17, p. 211 sq.

<sup>87</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 15.

<sup>88</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 400.

<sup>89</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 289. Cette formule est empruntée presque à la lettre à Durkheim.

Descombes, je l'ai dit, cherche à bien distinguer son concept d'esprit objectif de celui de Hegel. Ce n'est pas qu'il éprouve une hostilité particulière à son endroit. Au contraire, il n'hésite pas, à diverses reprises, à reprendre à son compte des arguments (et pas seulement le vocabulaire) de Hegel, ce qui représente un acte hautement transgressif pour un philosophe appartenant (pour simplifier) au continent analytique ; par exemple, il lui arrive de le mettre sur la même ligne que Peirce, considérant qu'il sont « les deux philosophes du Trois »<sup>90</sup>. Il crédite aussi Hegel d'avoir découvert et tenté de penser la *normativité institutionnelle* de l'esprit objectif :

quelque chose d'important serait perdu si l'on en restait à l'esprit objectivé [...]. Dans la refonte herméneutique de la notion hégélienne d'esprit objectif, une refonte qui est destinée à la décharger des missions spéculatives qu'elle avait dans le Système, quelque chose disparaît ou tend à disparaître : on perd de vue le caractère *normatif* des faits qu'il doit permettre de concevoir.<sup>91</sup>

Mais il lui paraît malgré tout essentiel de se démarquer de « l'encombrante métaphysique » (l'esprit absolu...) qui vient polluer les innovations géniales de Hegel. Admettons ; d'ailleurs, c'est ce que font tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, se proposent de pratiquer une lecture non-métaphysique de Hegel. Mais il ne le fait pas toujours à bon escient. En voici un exemple. Dans l'analyse passionnante qu'il fait au chapitre dix-huit du « fait triadique du don », Descombes montre, en s'appuyant sur Peirce, que le don n'est jamais un simple transfert d'objet de A à B (relation dyadique), mais qu'il est une relation triadique présupposant toujours implicitement la *médiation* d'une « règle du don », d'une définition institutionnelle de l'acte de donner qui le distingue des autres formes de transfert matériel<sup>92</sup>. Or, ajoute Descombes, « la médiation [au sens de Peirce, qui est lui-même conscient d'employer un langage hégélien] n'est pas dialectique », car elle n'aboutit pas à « une synthèse surmontant la contradiction »<sup>93</sup>. Comme si la dialectique correspondait au schéma scolaire « thèse-antithèse-synthèse », que Hegel critique d'ailleurs expressément<sup>94</sup> ! Mais on peut aller plus loin que cette critique scolastique. En effet, il se trouve que la description que donne Descombes du « fait triadique du don » et de son caractère paradoxal<sup>95</sup> correspond très précisément à celle que donne Hegel de ce même paradoxe, à propos non pas

---

<sup>90</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 231.

<sup>91</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 286.

<sup>92</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 242.

<sup>93</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 244. Même vision de la dialectique dans la réfutation, fort judicieuse, de la critique que fait Lévi-Strauss de l'*Essai sur le don* dans sa fameuse « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » : voir *Les institutions du sens*, p. 255.

<sup>94</sup> Voir J.-F. Kervégan, *Hegel et l'hégélianisme*, op. cit., p. 13-16.

<sup>95</sup> Voir V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 242-245.

du don mais de cet autre acte social qu'est le contrat. Celui-ci, explique Hegel, comporte une contradiction puisque je me définis comme propriétaire dans l'acte même où je cesse de l'être au profit d'un tiers<sup>96</sup>. Mais, ajoute-t-il, cette contradiction n'existe que du point de vue de la volonté subjective (des deux contractants) ; en réalité, elle se résout non par une « synthèse » mais du fait que, grâce à la médiation de l'acte institutionnel du contrat, « ma volonté [devient] pour moi objective »<sup>97</sup>. Bref, sa description du contrat est exactement celle d'une relation triadique au sens de Peirce et de Descombes.

On pourrait montrer sur d'autres exemples (concernant cette fois la *Logique* et non plus la doctrine de l'esprit objectif) qu'une fois écartées les lectures convenues dont l'hégélianisme français issu de l'enseignement de Kojève est effectivement responsable<sup>98</sup>, le propos de Hegel peut être interprété d'une façon qui le rapproche beaucoup, et d'une manière qui n'est pas fortuite, de celui que développe Descombes pour son propre compte en s'appuyant plutôt sur Peirce et Wittgenstein. Mais revenons à ce qui est l'objet de ce chapitre, l'esprit objectif. La grande vertu de la problématique de l'esprit objectif est, explique Descombes, qu'elle accorde un rôle central à l'*institution*. Celle-ci ne doit pas être entendue, au sens vulgaire, comme désignant « des grandes organisations » ; les institutions sont plutôt des « systèmes conceptuels », « des manières de penser autant que des manières d'agir »<sup>99</sup>. Or c'est très exactement ainsi qu'il faut, selon moi, comprendre l'institutionnalisme hégélien, dont le propos est de dépasser l'opposition entre subjectivisme et objectivisme en établissant que c'est en se soumettant à un règlement d'universalité que la subjectivité peut se poser comme telle, se constituer<sup>100</sup>. Lue d'une certaine façon (dont j'admets qu'elle n'est pas la seule possible), la doctrine hégélienne de l'esprit objectif, loin des outrances métaphysiques qu'on lui prête, s'avère singulièrement proche de la version sobre que Descombes propose de cette notion.

Une observation pour conclure. Ce n'est pas un hasard si des philosophes du calibre de Charles Taylor ou de Vincent Descombes ont éprouvé le besoin de se saisir d'une notion aussi

---

<sup>96</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 72, GW 14-1, p. 77 / PPD, p. 224.

<sup>97</sup> Hegel, *Grundlinien*, § 73, GW 14-1, p. 77 / PPD, p. 224.

<sup>98</sup> Je précise que j'éprouve le plus grand respect pour le philosophe Kojève, un des plus remarquables du XX<sup>e</sup> siècle ; ce que je déplore est le fait qu'il se soit, comme il en convient dans une lettre, servi de Hegel pour en faire son porte-parole, alors que sa pensée repose sur d'autres prémisses métaphysiques (A. Kojève, lettre à Tran Duc Thao du 7 octobre 1948, in D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'histoire*, Grasset, 1989, p. 249).

<sup>99</sup> V. Descombes, *Les institutions du sens*, p. 296.

<sup>100</sup> Voir J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op. cit., p. 367.

baroque, eu égard aux représentations dominantes, que celle d'esprit objectif. Il est en effet capital, si on veut se défaire de la manière conventionnelle de se représenter la « denrée mentale » – suivant la magnifique expression de Mallarmé que Descombes a inscrite sur son agenda –, de se donner les moyens de désobjectiver l'esprit, ou plutôt de se défaire des préjugés mentalistes dont la langue elle-même est porteuse. Il me semble que telle était précisément l'intention de Hegel lorsqu'il prit l'initiative de distinguer l'esprit objectif (socialement institutionnalisé) de l'esprit subjectif, et d'affirmer que le premier conditionnait le second<sup>101</sup>. L'immense fécondité de ce concept, dont se sont emparé, souvent sans le dire, divers courants et branches des sciences sociales, est là : l'esprit objectif n'est pas *mon* esprit, même s'il ne m'apparaît jamais – sauf en cas de crise aigüe de l'identité sociale et culturelle – comme m'étant étranger. Il est la présence en moi d'un dehors qui n'apparaît comme un dehors que lorsque je ne parviens plus à être moi. Ou, pour le dire autrement, il est besoin d'un « nous », engendré par ces « pratiques sociales qui confèrent l'identité collective » à une communauté<sup>102</sup>, pour que soit possible ce « moi » que chacun d'entre nous aspire à être.

---

<sup>101</sup> Je laisse ici de côté l'esprit « absolu », ce qui est d'ailleurs une facilité : car comment prétendre faire de la philosophie en éliminant ce qui en nomme le terrain d'exercice ?

<sup>102</sup> V. Descombes, *Les embarras de l'identité*, p. 227.