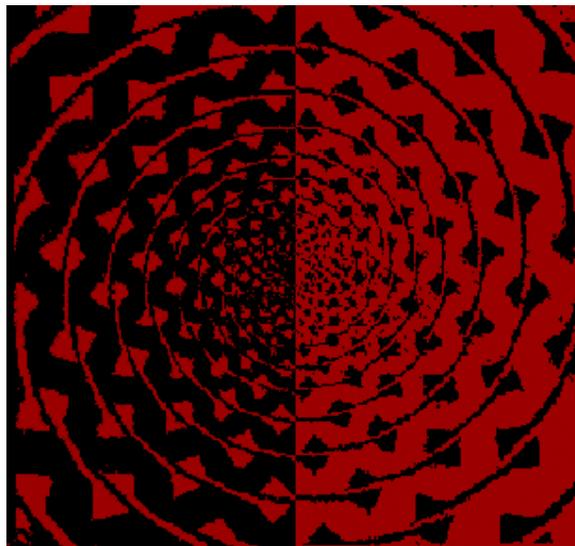

Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre : *Habitus et lien social. IV. L'apport de Sartre une « typique » du contexte.*

Auteur (s) : Marc Maesschalck

N° : 54

Année : 1998

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 1998

This paper may be cited as : Maesschalck Marc, « *Habitus et lien social. IV. L'apport de Sartre une « typique », du contexte* », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°54, 1998.

Habitus et lien social

IV. L'apport de Sartre à une "typique" du contexte

Par Marc Maesschalck (UCL, FUSL)

Un point fort des relectures de Sartre présentées¹ jusqu'à présent se trouve dans le rapport, à chaque fois souligné aussi dans nos discussions, entre les finalités et les logiques d'action.

D'une part, les finalités permettent d'intégrer les leçons connues sur le rôle de l'aliénation chez Sartre et sur la situation épistémologique de l'institution comme pôle d'incorporation des finalités subjectives dans le collectif-agent. D'autre part, les logiques interdisent la répétition mécanique des leçons en question sous prétexte d'un mouvement dialectique dont Sartre s'est pourtant toujours défendu. Il y a une dissociation des logiques et des finalités qui apparaît clairement dans différents cas de figures:

- une même finalité atteinte par la rencontre de logiques différentes,
- une même finalité contrecarrée par l'opposition de logiques différentes,
- enfin, des finalités différentes malgré les mêmes logiques.

Pour saisir ces différents cas de figures, il faut accepter le détour méthodologique par les descriptions phénoménologiques de situations d'action. Celle déjà évoquée du corridor et de la personne qui regarde par le trou de la serrure est une description élémentaire qui permet de poser analytiquement les composantes d'une action où la réflexivité est toujours le corrélat d'une objectivation: le regardé comme objet d'une conscience, le regardant à son tour objet de conscience et, enfin, le rapport regardé/regardant lui-même objet de conscience.

1. Phénoménologie de la situation: finalités et logiques d'action

Dans une situation, on peut envisager une coordination des finalités par des réseaux d'objets de manière à rendre opérationnel l'enchevêtrement

¹ Cf. les *Carnets 53 et 54* de Valérie Kokoszka sur *Situation et intersubjectivité chez Sartre et Logiques d'action et incorporation des fins dans la philosophie sartrienne de l'action.*

spontané des localisations qu'entraîne toute forme d'interaction. Mais cette conception prévisionnelle du rôle que chaque prise de conscience entraîne par sa localisation objective n'offre encore aucune garantie sur les logiques d'action qui vont être déployées pour remplir ce rôle. L'illusion consisterait à croire que du rôle découle une logique d'action, c'est-à-dire que la finalité incorporée déterminerait la logique d'action comme si le rôle devenait une nouvelle égoïté substantielle dont proviendrait l'action.

Or les logiques, comme les rôles, ne deviennent conscientes que dans l'action qui les projette sur l'obstacle. Un rôle devient conscient par rapport à un autrui objectivé comme "fin en soi". Une logique devient consciente par rapport à un objet objectivé comme moyen ou comme obstacle. Les rôles sont incorporables dans un système de fins. Mais les logiques ne se manifestent que dans l'effectuation historique du système de fins, selon ce qui réussit ou ne réussit pas dans la programmation des finalités. C'est sur ce plan que vont pouvoir être évaluées des tentatives de coopération entre rôles différents basées sur une prise en compte effective des logiques d'action.

Souvenons-nous à cet égard de la notion la plus simple de champs proposée par Bourdieu comme étant le rapport entre un jeu et une disposition à jouer². Le jeu se définit à la fois par l'espace de distribution de rôles qu'il constitue et par les habitus qui permettent d'incorporer ces rôles comme on prend plaisir à s'initier à un nouveau jeu. L'appréciation suscitée par le jeu intègre l'aptitude subjective au jeu et la configure dans son système objectif. L'adhésion subjective apparaît donc comme déterminée par la production objective de la finalité qui provient quant à elle de l'incorporation de conditions d'existence déterminées. C'est le goût ou le style qui définit l'écart sémantique par rapport à la règle. Mais la logique d'action est de son côté entièrement déterminée par l'incorporation des conditions de production de la finalité. La pragmatique n'est chez Bourdieu que le schème de la syntaxe des conditions d'existence. Et cette figure téléologique de l'action est compensée par le "sens de sa place" acquis par les agents dans l'action. Le sens pratique du jeu tend donc à surdéterminer ses finalités.

Chez Sartre, un champ de finalités se constitue sans qu'il y ait adhérence de l'action aux rôles. De toute manière, le sens pratique d'un rôle ne détermine pas la logique d'action de l'agent qui le remplit. Celle-ci provient de la situation dans son ensemble et n'apparaît qu'en fonction de l'objectivation du rôle. Les rôles créés par l'organisation matérielle de la société révèlent des logiques d'action irréductibles à cette organisation, mais qui s'intègrent à son processus d'effectuation et l'affectent dans ses orientations.

² Cf. BOURDIEU P., *Questions de sociologie*, Ed. de Minuit, Paris, 1984, p. 34.

Ce processus de dissociation des finalités et des logiques est la clé de descriptions beaucoup plus complexes que celles engendrées par les actes élémentaires de notre corporéité, mais dont la fonction est décisive chez Sartre: celle de l'organisation du travail et celle de l'organisation du savoir, deux types de division matérielle des tâches à partir d'un système de coordination de la production.

Je commencerai par la mieux connue, celle de l'organisation de la production du savoir, afin de l'utiliser comme clé de lecture de la deuxième, celle de l'organisation du travail, souvent présentée isolément comme s'il s'agissait uniquement d'une typologie sociologique des rapports de production comparable à celle de Durkheim.

2. L'intellectuel

Mon option de lecture consiste à attirer l'attention sur le schéma de base qui paraît évident à Sartre, mais précisément sur lequel il n'insiste pas, se contentant plutôt de privilégier certaines des conséquences auxquelles l'amène le schéma en question. Il ne s'agit donc en aucun cas d'un impensé, sorte d'envers ou d'ombre projetée par les principes d'un auteur. L'évidence recherchée dans notre cas est une production mentale rigoureuse, mais qui passe inaperçue vu le peu d'effort déployé pour en assurer la position.

Dans le cas de l'**intellectuel**, on sera ainsi plus porté à accorder son attention à l'engagement de celui-ci et aux réactions qu'il suscite. On soulignera à la fois son combat et les incompréhensions qu'il engendre sur la tension interne qui le traverse opposant sa particularité et son effort universalisant.

Mais la réflexion de Sartre dans son *Plaidoyer pour les intellectuels*³ se déploie à partir d'un schéma de base qui est la production du "technicien du savoir" portant en puissance l'intellectuel. Le premier rôle social dont il est question est celui produit par l'organisation sociale du savoir qui tente d'incorporer dans ses finalités la fonction d'innovation intellectuelle. Le rôle du savant ou du chercheur est donc intégré dans un système des fins où la vérité est au service d'un ordre particulier, c'est-à-dire doit aussi se conformer à l'idéologie de son rôle particulier: rester dans le cadre strict d'une mission technique devient une question de méthode et non un problème éthique!

³ Cf. SARTRE J.-P., *Plaidoyer pour les intellectuels*, in *Situations philosophiques*, Gallimard, Paris, 1990, pp. 219 à 281 (trois conférences données à Tokyo et Kyoto en septembre et octobre 1966).

C'est ce *processus d'organisation du savoir* qui constitue le schéma de base de Sartre: l'objectivation d'un rôle de technicien du savoir en rapport aux gouvernants et aux gouvernés, c'est-à-dire en rapport au maintien d'un ordre particulier de pouvoir. Ce rôle est doté d'une finalité spécifique distincte de la conception et de l'exécution des projets. Il porte sur leur opérationnalisation grâce au perfectionnement des moyens ou à la maximisation de l'allocation des ressources disponibles. Sartre parle du *savoir pratique* comme de la saisie dévoilante de ce qui est afin de réaliser ce qui n'est pas encore⁴.

Dans la société moderne, une catégorie de personnes est donc formée pour s'occuper d'un moment particulier propre à toute praxis: celui du dévoilement des moyens disponibles pour le changement dans une situation. Cette analyse ne s'appuie pas en dernier ressort sur la division du travail comme résultat du processus de la société moderne. Elle repose plus fondamentalement sur un constat de *séquentialité* de la praxis comme processus. C'est parce qu'il y a dissociation des finalités et des moyens dans l'effectuation d'une praxis qu'une spécialisation des tâches peut s'avérer *pensable*.

Reste à appliquer précisément le schéma de base de la praxis à la division des tâches: la coordination des rôles est de l'ordre de la conception et préside à l'organisation de la production sociale du savoir. Mais qu'en est-il de l'opérationnalisation de cette division et de son exécution? Autrement dit, comment le technicien assure-t-il son rôle et comment l'exécutant se situe-t-il par rapport à ce rôle? De plus, comment le concepteur va-t-il se situer par rapport à cette interaction?

Le processus est donc le suivant: la classe des concepteurs se forme des idéologues de l'organisation technico-pratique du travail. Ceux-ci se découvrent au service d'une norme universelle d'efficacité, mais appliquée exclusivement au maintien d'un ordre particulier qui leur assigne cette mission de service. Toutefois, le service de l'universel n'éprouve sa limite particulière que face aux exécuteurs du travail programmé, dans la mesure où la recherche d'amélioration ne concerne pas directement les conditions de travail imposées aux exécuteurs. La mission est donc d'abord assumée sur un mode pré-réflexif. Elle devient objet de réflexion face au travail aliéné qu'elle contribue à perpétuer. La mauvaise foi peut alors suffire pour s'en sortir. Dans le cas contraire, l'idéologue s'expose et prend dès lors une nouvelle conscience de soi comme objet de contradiction pour les exécuteurs d'abord, puis dans son rapport aux exécuteurs comme idéologue dévoyé par les concepteurs.

⁴ Cf. SARTRE J.-P., *op. cit.*, p. 222.

Pour l'exécuteur, l'engagement de l'idéologue est perçu comme appartenant au registre de l'idéologie. Son attitude n'est pas déterminée par la division sociale du travail. Elle se réfère à des principes d'intérêt général qui rendent concevables une option de classe, c'est-à-dire une particularisation de l'universel qui aboutit à une figure singulière condensée dans la contradiction idéologique. Face aux concessions idéologiques des exécuteurs, la lutte des idéologues apparaîtra comme une exigence ambiguë de pureté intellectuelle, de radicalisme.

Pour le concepteur, la relation de l'idéologue et de l'exécuteur est une sorte de mariage contre nature parce que la rationalité des moyens se voit mise au service de la subversion du système, alors même qu'elle s'élabore dans le registre des moyens comme une mission d'utilité pour le système⁵. L'idéologie n'a de sens pour le concepteur qu'au service de finalités déterminées qu'elle n'a pas les capacités de juger, encore moins d'établir⁶. C'est pourquoi le dévoiement de l'idéologue n'apparaît pour le concepteur que comme une trahison, et non comme une révolution effectuée au nom d'autres finalités. On détruit le système, on ne le remplace pas. Changer de finalité, c'est changer de concepteurs et non d'opérateurs idéologiques. Un tel changement est de l'ordre de la révolution culturelle. L'idéologue ne pourra de toute manière que proposer d'autres illusions aux exécuteurs, d'autres images d'eux-mêmes. Il ne modifie donc pas fondamentalement sa fonction d'encadrement; il la pervertit et fait du moyen une fin; l'idéologue veut sa fonction pour elle-même et substitue au cadre général sa vision historique limitée de l'équilibre social à partir de son point de vue opératoire. Qu'on puisse mieux coordonner l'exécution est une évidence pour le concepteur et définit même la tâche de l'idéologue. Mais qu'un mode de coordination de l'exécution puisse devenir une finalité du système est une dénaturation de l'ordre politique comme projet collectif.

Par son déplacement, l'idéologue rend donc perceptible trois moments de l'idéologie comme praxis qui restent fondamentalement dissociés dans le processus social: l'idéologie comme finalité pour le concepteur, l'idéologie comme effectivité pour l'exécuteur et l'idéologie comme moyen pour l'idéologue. En tant que finalité, l'intérêt universel de l'idéologie reste déterminé par l'ordre particulier projeté par les concepteurs. En tant qu'effectivité, la réalité particulière de l'idéologie reste déterminée par l'intérêt universel d'une reproduction du système. Comme moyen, l'idéologie coordonne les rôles particuliers en fonction d'un intérêt général. Mais dévoyée, l'idéologie devient l'abandon de l'intérêt particulier de la coordination au profit de la

⁵ *Ibid.*, p. 234.

⁶ *Ibid.*, p. 232.

formation d'un rôle d'intéressement général à la fonction de coordination. C'est le dévoilement du rôle universalisant de l'idéologie par rapport à des fins particulières qui est le moteur de l'engagement *pour assumer un rôle particulier vis-à-vis de fins universelles*. L'idéologue applique dès lors sa rationalité des moyens au changement de sa situation *qui est* en vue de la formation d'un autre mode de production sociale *qui lui n'est pas encore* : "il oeuvre pour qu'une universalité sociale soit un jour possible"⁷.

Le biais de la crise de l'idéologue ne nous conduit ainsi à cerner, selon Sartre, qu'un moment *néгатif* d'un processus possible de transformation des rapports sociaux: celui de la déstabilisation de la particularité de l'ordre projeté par les concepteurs. Mais sur le plan pratique, rien ne vient se substituer au malaise de l'idéologue tant qu'il en reste à la perception des limites d'une méthode orientée vers la subordination pour garantir l'utilité sociale. Le système apparaît dans cette optique comme une finalité abstraite accessible uniquement par des procédés de contrôle et de sélection des comportements performants: la "coopération par en haut". Tout ce qui relève de l'auto-contrôle est immédiatement suspect⁸. Confronté à l'aliénation qu'il engendre par sa fonction de subordination à des fins abstraites, l'idéologue tente d'enquêter sur lui-même afin de dissoudre la "monstruosité sociale"⁹ qu'il incarne en tant que "possibilisation" de l'universalité abstraite par son rôle d'expert renvoyant à une fin prédonnée.

Mais dans ce moment négatif d'enquête sur sa monstruosité, il lui manque *l'intelligence objective*¹⁰ d'un autre point de vue sur la société susceptible de concurrencer réellement celui de l'expert orientant la coopération par "en haut". Sartre applique dans ce cas à l'idéologue le principe que Marx avait élaboré pour l'émancipation du prolétariat: "il ne peut se libérer sans que les autres se libèrent en même temps"¹¹. Mais cette reprise n'est qu'apparente, car ce n'est pas en soi la position occupée par l'idéologue qui explique l'ébranlement de toutes les classes par son seul ébranlement. Au contraire, son malaise demeure impuissant parce qu'il n'est qu'un "*moment négatif* d'une *praxis qu'il est incapable d'entreprendre seul*, qui ne peut être menée à bien

⁷ *Ibid.*, p. 247.

⁸ *Ibid.*, p. 236.

⁹ *Ibid.*, p. 239.

¹⁰ *Ibid.*, p. 249.

¹¹ *Ibid.*, p. 248.

que par l'ensemble des classes opprimées et exploitées (...)»¹². La contestation de l'universalité abstraite du système demeure ainsi elle-même un moment abstrait qui se condense dans le drame de l'idéologue si elle ne devient pas elle-même le moment d'un autre processus d'universalisation de l'action. Or un tel processus dépend de la possibilité d'un autre point de vue sur la société qui ne justifie pas la sédimentation produite par le service de l'universalité abstraite d'un ordre prédéfini. Il s'agit donc ni plus ni moins d'un déplacement d'orientation du processus global de production de l'incorporation des fins dans l'organisation sociale. Autant l'option de classe relève de l'arbitraire, autant ce qui est en cause dans le déplacement proposé par Sartre échappe à cette critique, parce que ce qu'il cherche est d'un autre ordre que l'alliance stratégique pour le changement social: **il cherche une intelligence de la praxis qui reconnaisse ce qui est, pour aller vers ce qui n'est pas encore, plutôt qu'une intelligence abstraite qui part de ce qui n'est pas encore pour déterminer extérieurement ce qui est déjà.**

Ce mouvement de l'intelligence objective a pour spécificité de ne concevoir le possible qu'en fonction de l'effectivité, c'est-à-dire comme effectivement réalisable ou pratiquement recevable. Il s'oppose donc au mouvement de détermination morale de ce qui est par ce qui doit être. Il cherche au contraire à déterminer pratiquement ce qui doit être en fonction de ce qui est recevable comme possibilité. Sartre parle à ce propos d'un point de vue de "bas en haut"¹³ ou de "contre-plongée"¹⁴.

De nouveau, il est essentiel de souligner qu'il n'est pas question d'un simple changement de point de vue reposant sur un choix sociologique, voire moral, en faveur des plus défavorisés. Le déplacement dépend d'une réorganisation plus générale du processus de l'action sociale comme forme d'émancipation à l'égard des abstractions justifiant le contrôle extérieur des "masses" comme méthode de coopération. Or cette réorganisation ne se limite pas à privilégier un point de vue sur un autre, - un choix qui n'a de portée que pour la situation particulière de l'idéologue. La réorganisation concerne toute la division du savoir qui structure la société des techniciens. La contestation idéologique y est donc intégrée et transformée de même que les autres points de vue sédimentés. Le travail négatif de la contestation cesse de produire l'isolement de l'idéologue dans une situation de conscience malheureuse, pour devenir, à travers le travail d'enquête sur soi, l'objectivation des différents rôles

¹² *Ibid.*, p. 243.

¹³ *Ibid.*, p.249.

¹⁴ *Ibid.*, p. 250.

distribués pour satisfaire la réalisation d'une universalité abstraite. L'auto-démystification de l'idéologue donne accès à la modalité de la démystification pour tous les autres rôles sociaux¹⁵. L'extériorité imposée aux exécutants cesse d'être une détermination aliénante pour donner accès à la condition d'une vie solidarisée par les contraintes du système et confrontée dans ses actions à la restriction effective des possibles¹⁶. L'engagement pris dans ce sens conduit seulement à la situation vécue, à *ce qui est*. Enfin, le point de vue des concepteurs n'est plus l'orientation particulariste de la coordination rationnelle des moyens; il ouvre au contraire le processus vers *ce qui n'est pas encore*, c'est-à-dire la recomposition d'un ordre d'intégration des moyens - l'incorporation des fins - à travers l'organisation d'appareils institutionnalisant l'effort de "possibilisation" sociale. L'engagement est ainsi renvoyé en dernière instance à une vigilance à l'égard de l'organisation de l'émancipation sociale elle-même¹⁷, comme une garantie pour la reproduction de l'action émancipatoire.

Dans ce processus, le travail idéologique de démystification n'appelle pas l'association avec l'homme idéal-acteur démystifiant par excellence parce que victime du système, opprimé ou exploité. Ce travail renvoie au contraire l'idéologue abstraitement mystifié par ses principes à l'homme concrètement mystifié dans sa pratique quotidienne, "existant sa mystification" et donc la dépassant par son savoir pratique, sans se comprendre pour autant dans cette liberté toujours déjà présente du projet existentiel et qui totalise la mystification en forme de vie. La connaissance compréhensive ne survient alors que par identification du questionneur au questionné, lorsqu'est dissoute l'objectivation de la liberté pratique comme savoir d'une situation et que le projet fétichisé est ramené à la totalité existentielle qui le sous-tend et le fonde: la situation en laquelle l'homme "comme organisme pratique produit le Savoir comme un moment de sa *praxis*"¹⁸. C'est ainsi par le savoir de la situation qu'il vit que l'idéologue peut être l'agent effectif de son propre dépassement et comprendre le dépassement "comme médiation entre le donné subi et la signification pratique"¹⁹.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 247-254.

¹⁶ *Ibid.*, p. 255.

¹⁷ *Ibid.*, p. 257.

¹⁸ SARTRE J.-P., *Question de méthode*, in *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, pp. 13 à 111, p. 110. Nous citerons désormais "QM".

¹⁹ QM, p. 105.

3. L'action collective

La compréhension de la situation du champ pratique où l'on est impliqué s'opère donc par une "retotalisation" à travers laquelle "je viens au présent de l'autre à partir de son avenir"²⁰ en dépassant la négation seulement abstraite du champ pratique opérée par le savoir critique de mon rôle. C'est pourquoi on peut considérer, de ce point de vue, l'agent historique en tant que totalisateur et totalisé comme celui qui temporalise par sa compréhension l'évidence intelligible des libres actions, c'est-à-dire qui produit le savoir comme l'unité signifiante d'une praxis qui le dissout en tant que moment de la praxis elle-même²¹.

La compréhension peut dès lors apparaître elle-même comme l'espèce subjective d'un genre plus général, *l'intellection* des pratiques comme totalisations temporalisantes et temporalisées dans le processus d'unification de l'Histoire en cours entendue comme transparence de la praxis à elle-même, i.e. comme projet. Sartre indique par là qu'il est possible de développer le moment cognitif d'une pratique déterminée sans que celle-ci puisse être ressaisie au niveau d'une compréhension intentionnelle d'un agent ou d'un groupe d'agents. Cette absence de retotalisation possible signifie que la totalisation pratique peut se produire comme pur "totalisé" sans procédé totalisateur identifiable. Ainsi un appareil institutionnel d'incorporation des fins peut se maintenir au-delà de la fonction pour laquelle il a été créé, continuer à fonctionner comme "incorporateur de fins" et être intégré comme évidence intelligible dans la temporalisation d'un champ pratique.

L'accès à ce genre de recomposition pratique suppose plus que le savoir situé de l'idéologue solidaire: il renvoie au moment d'*extériorité* du savoir concepteur qui peut intelliger des principes sans rapport au projet d'une situation concrète, mais qui postule néanmoins leur recomposition avec une telle situation.

Mais de manière plus générale, cette forme de savoir rend possible une intellection du "dehors" qui permet de ressaisir l'humain comme produit par le champ pratique qu'il s'efforce de temporaliser et de sérialiser toujours à la limite de sa dissolution. C'est la temporalisation de la liberté contrainte ou

²⁰ SARTRE J.-P., *Critique de la raison dialectique*, t. 1 *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, 1960, p. 160. Nous citerons désormais "CRD".

²¹ CRD, pp. 160-161.

mystifiée telle que Sartre la perçoit notamment dans le contrat de travail du capitalisme industriel:

“(…) Le processus de l’aliénation exige que l’ouvrier soit considéré dans sa liberté au moment du contrat pour se réduire ensuite en marchandise. Ainsi l’homme devient librement marchandise: il se vend. Et cette liberté est *absolument* nécessaire: non pas sur le plan superficiel du droit ou de la société civile mais plus profondément car c’est elle qui commande le rendement. (…) La liberté du travail se retrouve après le contrat, comme sa conséquence, jusque dans l’homme-marchandise, dans la mesure même où seul son libre effort (libre par rapport aux contraintes physiques mais étroitement conditionné par ses besoins et sa situation) peut accroître son rendement”²².

Mais ce qui apparaît du côté de l’ouvrier se révèle tout autant du côté du propriétaire des moyens de production:

“ La transformation du propriétaire de mines lui vient du dehors mais il faut qu’il l’intériorise et qu’il la réalise pratiquement par la transformation de sa mine et des techniques d’extraction, ce qui implique une réorganisation de la main-d’œuvre. (…) Quand je parle de libre praxis, je n’entends pas qu’il ait la possibilité concrète de refuser les transformations exigées: mais je veux dire que ces transformations imposées s’objectiveront dans la mine par une appropriation calculée des moyens à la fin et par un ensemble de conduites dialectiquement organisées qui prennent la mine, les concurrents, les exigences du marché, etc., comme champ pratique. (…) La rareté pour cet héritier c’est la possibilité de ne pas être mis en possession de son héritage à moins de réorganiser le plus rapidement possible son champ d’action”²³.

Dans chacun des cas apparaît le point de fuite du processus dialectique qui constitue la praxis individuelle en la renvoyant à l’autre exploiteur ou concurrent comme le maillon anonyme d’une réalité transfinie qui contraint à s’abîmer dans sa totalisation pratique comme système d’exploitation ou de marché concurrentiel²⁴ et qui produit la “non-réalité pratique” de la conscience

²² CRD, p. 693.

²³ CRD, pp. 691-692.

²⁴ CRD, pp. 696-697.

exploitée ou de la conscience bourgeoise, toujours maintenue au seuil de sa dissolution²⁵.

La *transitivité*²⁶ permet ainsi de définir chez Sartre une modalité du champ pratique se temporalisant en tant que **limitation contextuelle** pour les agents déterminant jusqu'à la compréhension de l'historicité (ainsi, la classe comme collectif d'oppression produisant en chacun de ses membres l'être-oppresseur²⁷) et du processus de cohésion sociale²⁸ (ainsi, *la classe comme processus pratico-inerte d'exploitation*²⁹). Elle réalise alors en tant que "totalisation réflexive" les "schèmes généraux d'une *compréhension située*"³⁰.

Les **schèmes** apparaissent donc chez Sartre comme résultant d'une opération réflexive sur une pratique déjà constituée par la totalisation de son champ sur le mode de la transitivité comme "*réalité transfinie de la récurrence*"³¹. L'opérativité contextuelle est ainsi séparée de la schématisation propre à la compréhension des agents pour être directement conçue en rapport à la totalisation du champ pratique comme forme de temporalisation déterminant le rapport au "passé-avenir"³² et au réseau de la socialité (comme "système relationnel et objectif de l'altérité"³³).

Il en ressort que, pour Sartre, la compréhension schématique de l'agent est déterminée par **la formation contextuelle d'une altérité et d'une trajectoire pratique**: c'est l'altérité formée en contexte qui donnera à l'agent de découvrir ce qu'il est par sa trajectoire contextualisée, i.e. "ce qu'il est comme devenir inerte à travers ce qu'il a fait comme activité passive"³⁴. Cette

²⁵ CRD, pp. 702-703.

²⁶ CRD, p. 697.

²⁷ CRD, p. 709.

²⁸ CRD, p. 715.

²⁹ CRD, p. 712.

³⁰ CRD, p. 715.

³¹ CRD, p. 697.

³² CRD, p. 716.

³³ CRD, p. 696.

³⁴ CRD, p. 709.

temporalisation qui “*le fait autre* dans l’altérité”³⁵ est la marque de l’événementialité produite par le contexte.

Sartre offre ainsi un voie d’accès spécifique au traitement du contexte à l’intérieur même de la tradition marquée par le schématisme kantien. Mais la notion même de schème est entièrement reconstruite dans la mesure où elle tente d’associer l’objectivité de la trajectoire pratique avec la temporalité de la réflexivité saisie à même cette objectivité comme conscience aliénée ou conditionnée. L’événement de la conscience aliénée traduit dès lors, dans sa structure opératoire (le *devoir-autre*), la logique temporalisante du contexte (comme processus pratico-inerte). Comme dans le cas de l’intellectuel, chaque forme de vie peut accéder à son auto-compréhension, non comme à une totalisation abstraite valant en soi pour soi, mais comme à une totalité concrète relative à sa position dans le champ pratique et déterminée par le “schème” de sa reproduction. Or un tel “schème pratique” est plutôt la projection d’une loi - celle de *transitivité* pour Sartre - que la traduction d’une règle pour l’expérience sensible. Cette idée que l’action du contexte peut prendre la forme de la légalité et que ses structures opératoires pourraient se traduire en lois de comportement, nous rapproche plus en définitive du *type pratique*, tel que Kant le définit: la possibilité d’une action en rapport à un jugement théorique sur la loi de causalité appliquée à la liberté (*Kausalität aus Freiheit*)³⁶.

Cette issue permet de mieux mesurer l’impasse des conceptions schématiques du contexte auxquelles nous nous étions d’abord arrêtés, à savoir celles de Bourdieu et de Habermas³⁷. En effet, l’intérêt de l’antithèse reconstruite entre Habermas et Bourdieu était surtout dans le point de résistance commun à partir duquel elle s’élabore: la clôture de l’accès à la cohérence opératoire du contexte.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ KANT E., *Critique de la raison pratique*, trad. par F. Picavet, P.U.F., Paris, 1960, p. 72. Le type permet donc de rapporter dans l’action le point de vue inconditionné de la *Kausalität durch Freiheit* (*ibid.*, p. 111) à celui de la *Kausalität aus Freiheit*.

³⁷ Cf. le *Carnet 51* de cette série par M. Maeschalck, *La réduction du contexte chez Bourdieu et Habermas*.

4. Les traitements opposés du contexte et leur point aveugle

C'est en fait dans la manière de fermer l'accès qu'apparaît l'antithèse et, du même coup, celle-ci devient indicatrice d'une manière de forcer la solution pour éviter un pas supplémentaire vers le point résistant.

Chez Habermas, la stratégie de fermeture conduit à "noétiser" la logique opératoire si bien qu'on aboutit, selon une formule philosophique consacrée, à une logique purement rationnelle qui n'est en aucune façon structurante de formes de vie. On ne pourra jamais parler de formes de vie qu'*a posteriori*, sans qu'une corrélation puisse être directement établie avec l'assomption pratique d'un mode de normativité. Il faut éviter de confondre, comme Weber par exemple dans le cadre de l'analyse du processus de modernisation, le processus et son résultat.

Chez Bourdieu, on aboutit, par une stratégie de fermeture inverse, à la "noématisation" de la structure opératoire. On obtient dès lors une structure purement objective, mais qui n'opère pas par elle-même puisqu'elle confère plutôt *a priori* son pouvoir à des schèmes de reproduction chargés de réaliser le transfert.

Si l'on tient compte de la négativité de chacune de ces stratégies, on devrait s'apercevoir que l'on est en fait tout proche de la forme que pourrait prendre réellement un pas supplémentaire vers la cohérence opératoire du contexte. Ne devrait-on pas en effet envisager structure et logique dans une corrélation qui ne répète pas les préjugés de l'épistémologie moderne: structure de l'objet et logique du sujet où disparaît toute possibilité d'un moyen terme? Pour s'émanciper de ce cadre épistémologique, l'inversion des termes du problème ne suffit pas. Il faut, comme a tenté de le montrer toute la deuxième partie de cet ouvrage, adopter le point de vue du moyen terme lui-même et prendre appui sur sa consistance comme condition interne de l'effectuation des normes. Il est alors possible de cerner un autre type de corrélation, celui qui relie la *perception* d'une structure opératoire avec la *traduction* d'une logique opératoire dans des formes de vie. A ce moment, des règles d'opération peuvent être mises en corrélation avec l'émergence de formes de vie possibles. La perception du contexte fournit le cadre noétique d'une structure opératoire qui peut se traduire dans le cadre noématique de l'ouverture (logique opératoire) d'une forme de vie.

Mais pour donner sens à cette projection formelle, il faut pouvoir accéder au point aveugle de l'antithèse, c'est-à-dire briser la résistance à l'égard d'un univers opératoire effectuant les procédures d'action, mais sans être un englobant totalisateur, une immanence sans transcendance... Pour y arriver, il

faut préciser encore davantage le noeud de la résistance en tentant de resituer celle-ci dans un cadre épistémologique plus large, celui de la récurrence subtile, dans les théories de l'interaction sociale, du partage entre subjectivisme et objectivisme.

5. Contexte d'objets et typique du jugement pratique

L'arrière-plan hégélien des théories de l'interaction sociale n'a pas vraiment été aboli par les propositions contemporaines passées pourtant au crible du postmodernisme et si éloignées d'un concept total de raison comme celui qui guidait Hegel. Rappelons que la séquence hégélienne sur la signification du travail humain est susceptible de supporter deux directions interprétatives, car elle consacre d'une part le caractère abstrait du travail en tant que production rationnelle, mais souligne d'autre part le rôle de l'outil comme médiation du plan rationnel dans l'univers de la factualité. Gw. Jarczyk rappelle à bon escient cette formule capitale de la *Phenomenologie des Geistes*: “*Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben und zu einem Bleibenden, weil eben den Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat*”³⁸. Mais si dans la Phénoménologie, cette opposition entre la forme et l'autonomie du produit se résout dans la reconnaissance de soi du producteur dans son produit, il n'en allait pas de même dans les premières formulations avancées par Hegel, notamment dans la Realphilosophie d'Iéna. De plus, le moment même de la production restera, chez Hegel, déterminé par cette dissociation des points de vue entre l'avènement de la forme et l'autonomie de l'objet dans sa factualité de produit, même si le processus du travail sera de plus en plus décrit comme la prise d'indépendance à l'égard de l'état naturel des besoins et de leur satisfaction, mais précisément grâce à la médiation de machines capables de se substituer à l'homme³⁹.

Malgré ces deux voies présentes dans l'approche hégélienne du travail, la reconstruction des théories de l'interaction sociale s'est globalement effectuée soit au profit de la revalorisation de l'intersubjectivité, soit au profit de celle de la communauté du réseau des vivants/actants, comme “interobjectivité”, selon l'expression de B. Latour. Mais ce primat de l’“inter” ou de la médiation nous

³⁸ Ce que Jarczyk traduit, en suivant Hyppolite: “le rapport négatif à l'ob-jet vient à la *forme* de ce même [ob-jet] et à quelque chose de *permanent*, puisque justement, pour qui travaille, l'ob-jet a autonomie” (*Concept du travail et travail du concept chez Hegel*, in P.-J. Labarrière et Gw. Jarczyk, *Hegeliana*, P.U.F., Paris, 1986, pp. 229 à 246, p. 234). L'auteur cite HEGEL G.W.F., *Phenomenologie des Geistes*, Meiner, Berlin, 1980, p. 115.

³⁹ Cf. HEGEL G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970, Bd. 7, pp. 352-353, § 198.

semble également indiquer que l'interprétation subjectiviste du moment d'extériorisation de l'opération de production sociale chez Hegel n'a guère été remise en question. Comme dans notre exemple ci-dessus, la dimension stratégique de l'application des normes est intégrée par une herméneutique de l'autoréférentialité qui laisse encore ouvert le conflit entre ordre contractuel et communauté naturelle.

La tradition hégélienne de gauche peut être relue dans cette optique comme optant pour le versant intersubjectif. Ce serait même ce besoin de revenir, par-delà Marx, à une théorie du Sujet suffisamment construite qui aurait justifié, dans l'École de Francfort, selon G. Raulet, un recours à Fichte⁴⁰. Ce serait dans cette même veine, selon J. Rivelaygue, qu'Habermas aurait découvert, grâce à ses recherches sur Schelling, l'importance de l'intersubjectivité comme clé d'une rationalité de l'interaction sociale⁴¹ (qui serait, en quelque sorte, comme le coup d'envoi de l'*agir communicationnel*).

Dans cette direction interprétative de la philosophie sociale de Hegel, on assiste clairement à une *noétisation* du problème de l'interaction sociale⁴²: celle-ci devient question de réflexivité, puis de récursivité, pour déboucher sur l'intersubjectivité comme posture rationnelle et forme transcendantale de l'élaboration des normes (idéalisation).

On peut comprendre que par rapport à cette tendance et en réaction à elle s'est développée une tendance plus centrée sur les formes objectives d'intégration sociale de l'autonomie, une tendance souvent mobilisée par Habermas pour élaborer sa sociologie des "couches profondes" du monde vécu, en arrière-plan des formes quotidiennes de la communication. Cette tendance dont la paternité revient sans conteste à Durkheim, mais où s'inscrivent aussi les héritiers de Mauss, consiste à considérer que la "subjectivation" des modes de production sociale n'est qu'une fonction interne du système de cette production. Plutôt que d'inverser les rôles et de prétendre que ce sont les objets qui "fabriquent" les sujets, cette tendance met en évidence la loi fondamentale de l'échange ou du don comme mode de transformation de l'ordre social. On

⁴⁰ Cf. RAULET G., *La réalisation du programme de la théorie critique chez Habermas*, in P.L. ASSOUN et G. RAULET, *Marxisme et théorie critique*, Payot, Paris, 1978, pp. 149 à 237, p. 176.

⁴¹ Cf. RIVELAYGUE J., *Schelling et les apories du droit*, in *Cahiers de philosophie politique*, n°1, 1983, pp. 13 à 62.

⁴² Cf. RAULET G., *op. cit.*, p. 153.

observe alors une *noématisation* des rapports sociaux que favorise certainement certaines reformulations postmodernistes du fonctionnalisme⁴³.

Le partage déjà vieilli et typiquement francophone entre “tourainiens” et “bourdieusiens” pourrait sans difficulté se lire à partir de cette typologie. Il ressort en tout cas de ce survol qu’on n’est guère arrivé depuis Marx à trancher réellement le dilemme entre interactionnisme et structuralisme. A peine est-on parvenu à dépasser le subjectivisme de l’interactionnisme et l’objectivisme du structuralisme. Mais le processus épistémologique de “revalidation” soit du pouvoir de rationalisation de l’interaction sociale, soit du pouvoir d’intégration de l’échange social, n’a pas été réellement interrogé pour lui-même; il s’est déplacé et fixé grâce à un nouveau paradigme. On pourrait même remarquer à cet égard qu’à l’interprétation subjectiviste du moment d’extériorisation de la production dans l’interactionnisme correspond, dans le postmodernisme, l’interprétation objectiviste du moment d’intériorisation de l’échange. Même si la séquence dialectique est brisée et ne permet donc pas d’accéder au point de vue d’un savoir absolu du mouvement (celui qui constitue l’équilibre d’une époque, tantôt déchirée - isolement du sujet -, tantôt réconciliée - repos des forces en présence), c’est quand même aussi la séquentialité inhérente à la séquence dialectique hégélienne qui l’emporte. On retrouve en effet la nécessaire fracture entre l’abstraction de l’idéal et l’opacité de l’effectivité, la *distanciation salutaire* qui annonce le passage de l’universel dans le singulier et, du même coup, la “transfiguration” du singulier par la médiation des particularités. On a dès lors un idéal donné avec la limitation de son abstraction et un concret posé avec la limitation de ses particularités.

Ce schéma qui fait droit à la critique kantienne de la métaphysique de la substance lui donne en même temps la puissance d’une *typique de la raison pratique* car, avec Hegel, ce sont des figures de la raison qui se partagent les bornes du schématisme transcendantal et le transforme en logique absolue, ainsi par exemple du physicalisme éclairé et du subjectivisme romantique, etc.

Mais la dialectique hégélienne concède finalement plus qu’elle ne pense au schématisme kantien et le passage qu’elle tente de ménager vers une typique du jugement est contraint de se conformer au *biais* de la typique kantienne. En effet, les rationalités n’apparaissent jamais qu’en fonction de leur unilatéralité⁴⁴ - comme dans l’exercice que nous venons de produire sur la réception de l’interaction sociale -, selon leur propre limitation interne ou leur incomplétude,

⁴³ Cf. LAW J, *Organizing Modernity*.

⁴⁴ Comme c’était le cas, chez Kant, du mysticisme et de l’empirisme, dans les paragraphes consacrés à la typique du jugement pur pratique (*op. cit.*, pp. 73 et 74).

en tant que celle-ci serait constituée d'une illusion engageant vers des pseudo-objets, des "mirages" de la raison ou des "idées transcendantales".

Cette "peur de l'objet", que traduisent les expressions de "nouménal" ou de "chose en soi", est commune à Kant et à Hegel. L'impératif catégorique ne veut-il pas empêcher toute assimilation de la fin en soi à l'outil? Et, Hegel ne combat-il pas tout traitement de la vérité comme moyen-outil? Que l'outil ne soit qu'un outil et que le sujet doive toujours se comprendre comme celui qui ne peut en aucun cas être un instrument, mais doit diriger l'opération et dès lors, selon Hegel, déterminer aussi, en fonction de cette direction de l'opération, le sens même de l'opération de vérité, cette séparation en deux **régimes distincts et hiérarchisés** de l'instrumental et normatif conditionne toute la vision moderne non seulement du travail, mais du lien social⁴⁵.

C'est ce cadre épistémologique avec ses multiples méandres et variations qui ferme l'accès à la contextualité. D'autres voies ont pourtant été ouvertes qui ont tenté d'intégrer les objets sans toujours y voir la menace d'un fétichisme. Nous pensons pour notre part que c'est le cas des positions épistémologiques tant de Fichte avec son travail sur la notion d'*Anstoss* qui deviendra source d'une philosophie de la Vie⁴⁶, que de Marx, si l'on tient compte, à l'encontre des versions orthodoxes, d'un traitement des objets qui consiste à renvoyer dos à dos aussi bien la progression vers l'usage marchand des objets que la régression vers l'ordre politico-moral de la liberté comme seule forme adéquate de contrôle du rapport aux objets. Cette lecture de Marx permettrait de mieux saisir l'émergence d'un concept de valeur d'usage social des objets qui suppose l'émancipation de la valeur d'usage en général par rapport au cloisonnement des valeurs à l'idéologie. Dans cette optique, c'est un accès à la *manipulation de la liberté* qui est ouvert en tant que valeur d'usage des formes de vie.

Nous nous contenterons de souligner ici un arrière-plan épistémologique qui empêche, tant chez Marx que chez Fichte, une simple oscillation entre interactionnisme et structuralisme, un arrière-plan qu'on retrouve aussi bien dans l'imaginaire chez Castoriadis que dans le projet chez Sartre. Il s'agit d'une prise en compte du champ ou contexte d'insertion de l'objet qui apparaît comme une condition rationnelle inédite pour élaborer une typique performante du jugement pratique qui évite la répétition de l'approche substantielle des biais

⁴⁵ Cf. le chapitre significatif de Ch. Taylor intitulé "a post-industrial 'Sittlichkeit'", dans son ouvrage *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 125 à 134.

⁴⁶ Nous pensons au passage à la fameuse *Wissenschaftslehre* de 1804.

qu'on retrouve dans toutes les typologies fondées sur le schématisme de la représentation.

Chez Fichte, le contexte d'insertion des objets est conçu à partir de la réflexivité sociale. Le "choc" du rapport aux états de fait rend accès, par la déstabilisation de la conscience de soi, à la "conscience absolue" en tant que pure disposition réfléchissante à la détermination de soi dans un contexte opératoire ou champ d'activités possibles.

Chez Marx, le contexte d'insertion des objets pourrait être pensé comme usage social de la valeur. C'est ici la critique de la valeur qui rendrait accès à la cohésion de l'usage social de la valeur en tant que "disposition au jeu dans un champ social".

L'accès aux contextes d'objets se traduit ainsi sur deux plans corrélatifs: celui de la capacité de jouer dans ces contextes (et qui peut aller jusqu'à se formaliser dans une théorie radicale de la corporéité⁴⁷) et celui de l'espace de jeu comme milieu d'assomption de la cohésion sociale. Ces deux plans sont corrélatifs parce que c'est leur tension qui permet de cerner plus exactement l'institution réalisée par le jeu, puisqu'en soi, ni la capacité à jouer, ni l'espace de jeu ne sont instituant. D'où le rôle du troisième terme: l'objet. C'est de l'échange entre l'objet et la capacité ainsi qu'entre l'objet et l'espace que naît le jeu proprement dit, c'est-à-dire les règles de déplacement dans l'espace et les règles permettant d'utiliser ces déplacements selon des finalités. Apparaissent ainsi les niveaux de pertinence et de cohérence: on comprend comment un coup peut être permis (pertinence), mais pas jouable à cause de la configuration du champ (cohérence). C'est le double échange qui correspond à l'institution du lien social: une institution autorise et configure (illocution et perlocution; insertion et coordination).

L'objectivisme méthodologique pourrait être dérivé de cette structure fondamentale du lien social. Le don et le contre-don en tant que structure de l'échange pourraient être conçus en fonction du transfert d'un objet (don) et de la modification contextuelle qui l'accompagne (contre-don). Le structuralisme et ses avatars veulent réduire l'échange au mouvement des structures de configuration, alors que l'interactionnisme tente plutôt de réduire l'échange à la coordination des capacités subjectives de transfert.

⁴⁷ Cf. MAESSCHALCK M., *Moi et corporéité chez Fichte, La question d'une éthique des corps*, in *Dimensions de l'exister, Etudes d'anthropologie philosophique V*, Peeters/Vrin, Louvain/Paris, 1994, pp. 127 à 153.

6. Pour une nouvelle typique du jugement pratique

Une typique du jugement pratique aurait l'avantage, par rapport à ces orientations, de passer par une réduction au lien social pour éviter les dérives de la noétisation et de la noématisation. Dans ce cadre, elle peut alors se redéfinir comme une typique qui doit permettre la dissociation des régimes de normativité. Comme lorsque l'on dit: "la société évolue, il est temps de revoir notre façon de la comprendre et d'essayer d'intervenir dans son développement". Ce type de jugement qu'on pourrait rattacher à la philosophie moderne de l'histoire est un régime de normativité qui suppose déjà un autre régime: celui du jugement pratique sur le changement social et ses exigences.

Dans la perspective que nous esquissons, une typique du jugement pratique porterait sur différents types de traitement d'objet selon que ceux-ci sont corrélatifs d'une capacité de jouer ou d'une configuration de l'espace de jeu. On pourrait parler de jugement d'insertion et de jugement de coordination pour autant que ceux-ci soient bien basés sur l'échange avec des objets. De plus, ces objets sont tous des éléments internes de l'institutionnalité sociale: chaque objet tire son opérativité du jeu auquel il appartient. Enfin, aux jugements d'insertion et de coordination correspondent des jugements de capacité et de configuration qui complètent la structure d'échange de l'insertion et de la coordination.

Dans une phrase du genre: "dans nos sociétés démocratiques, les acteurs ont intégré la fonction cruciale du pluralisme des opinions dans le débat social", on se trouve d'abord devant une succession de types de jugement pratique avant d'être devant une sorte de philosophie de l'histoire et des transformations de la représentation de l'interaction sociale. On peut ainsi dissocier: un jugement de configuration: "*nos sociétés démocratiques*"; un jugement de capacité: "*les acteurs ont*"; un jugement d'insertion: "*intégré la fonction*"; un jugement de coordination: "*dans le débat social*"; enfin, un jugement de normativité (le jeu de l'institution): "*le pluralisme des opinions*". D'où cette "typique" d'une pratique comme lien social: une configuration, une capacité d'incorporation, un régime d'insertion (optimiser une fonction), un régime de coordination (participer au débat), un jeu institutionnel (le pluralisme).

Si l'on s'arrête au contenu du jugement de configuration, on entre dans les hypothèses d'une philosophie de l'histoire. Le jugement de capacité ouvre quant à lui sur une phénoménologie des habitus; le jugement d'insertion sur la théorie des régimes de justification; le jugement de coordination sur la sociologie des régimes de cohésion sociale; enfin le jugement de normativité sur l'auto-transformation des formes de régulation institutionnelle.

Il ne s'agit bien entendu que d'une esquisse des ressources d'une nouvelle typique du jugement pratique. Nous nous concentrons pour l'instant sur l'accès épistémologique à cette typique en tant qu'il se base sur une réduction à la structure du lien social. Or cette structure, nous l'avons formalisée de manière quasi semblable à celle proposée par Bourdieu en recourant aux notions d'habitus et de champ, mais en tentant d'introduire une logique objective (le transfert d'objet), là où Bourdieu s'en tient à une "logique de la pratique", le sens pratique qui tend à substituer aux objets la place ou le rôle incorporé dans une configuration donnée.

D'où l'hypothèse de la *réinterprétation des limitations* par rapport à l'assomption contextuelle des normes. J'entends par là tenir compte de la cohérence des contextes, non comme un anticipable-projetable, mais comme susceptible d'"informer" la normativité des normes dans leur assomption pratique. Une contrainte identifiée comme étant d'un genre nouveau n'est pas un simple obstacle qui demande adaptation ou révision. Elle surgit par le point aveugle des modèles existants comme un "retour du réel" et exige une réinterprétation des limitations du modèle lui-même de manière à transformer les rapports d'ajustement du monde et du modèle dans l'usage. S'engage dès lors un processus réflexif de décentrement et de déplacement de l'activité normative vers les transformations de son contexte, c'est-à-dire un processus d'information pratique orientant la normativité vers de nouvelles formes de vie possibles.

Dans cette optique, l'"éthique contextuelle" consisterait dans la corrélation que peut établir toute situation de production normative entre l'incarnation particulière de son exercice de responsabilité et la possibilité que se répète, dans le prolongement de cet exercice, d'autres exercices semblables dans des formes de vie seulement possibles, c'est-à-dire pour lesquelles aucun critère de réciprocité ne serait susceptible de jouer. L'irréversibilité de certaines formes de décision est à évaluer au même niveau, c'est-à-dire au niveau de la possibilité de prendre encore de telles décisions à l'avenir, alors même que les auteurs échapperont à toute logique de réciprocité.

Mon hypothèse est que tant que la responsabilité demeure de l'ordre d'un représentable ou d'un projetable sans référence à la réinterprétation de ses limitations contextuelles, elle ne peut dissocier le futur de la périphérie de son propre champ de réciprocité. Le futur reste l'horizon concevable d'un état donné de responsabilité et le fait qu'une forme différente de responsabilité pourrait être condamnée par un exercice actuel de la responsabilité reste proprement inconcevable tant que la médiation contextuelle n'est pas intégrée comme un opérateur à part entière de l'orientation de l'action. En fait, c'est la manière même dont on se constitue en forme de vie dans l'exercice de la

responsabilité qui constitue une forme de vie susceptible de fournir des équilibres réflexifs transférables dans un réseau de formes de vie.

Mais l'hypothèse selon laquelle l'accès à un exercice de la raison ou la volonté même de trouver les moyens rationnels de traiter certains types de problèmes constitue aussi une forme de vie et que cette forme de vie est susceptible d'auto-transformation, cette hypothèse est laissée de côté, parce que la raison reste conçue en définitive comme un mécanisme de compensation par rapport à des contraintes factuelles. Il apparaît néanmoins au terme de cette recherche que la forme de vie fournit un moyen terme entre la responsabilité actuelle et le contexte d'émergence de formes de vie possibles. L'incarnation contextuelle d'une normativité par la réinterprétation de ses limitations internes eu égard à son arrière-plan vécu rend possible son décentrement dans un rapport de réversibilité⁴⁸ avec les conditions de transformation de son contexte et d'émergence de nouvelles formes de vie organisant l'usage de cette normativité.

Or, chez Sartre, le possible est irréductible à la fonctionnalité des rôles contextualisés. Il y a une détotalisation de la figure ou du type et ceci sans prétention de vouloir remplir un rôle de nouveau, celui d'intellectuel total, comme le lui a reproché Bourdieu⁴⁹. En mettant en cause l'accès à une possibilité effective, l'intellectuel produit un choix qui détotalise sa figure, mais rend du même coup accessible pour d'autres types le geste ainsi objectivé de détotalisation, celui qui consiste précisément à déroger à un rôle attendu!

C'est pourquoi Sartre nous a semblé fournir un moyen terme pertinent vers un renouvellement d'une typique de la raison pratique.

⁴⁸ Où joue l'asymétrie des conditions de cohérence contextuelle, d'où le terme proposé de "réversibilité asymétrique".

⁴⁹ Cf. BOURDIEU P., *L'intellectuel total et l'illusion de la toute-puissance de la pensée*, in *Les règles de l'Art, Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris, 1992, pp.293 à 297. Ces pages peuvent être resituées en fonction des analyses de l'"habitus philosophique" proposées dans les *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997, pp. 30 à 53.