|  |
| --- |
| Frédéric VANDENBERGHE sociologue, professeur de sociologie, Université de Rio Janeiro  (1998)  Une histoire critique de la sociologie allemande.  Aliénation et réification  Tome II *Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*  **LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES** CHICOUTIMI, QUÉBEC <http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation  
de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: [classiques.sc.soc@gmail.com](mailto:classiques.sc.soc@gmail.com)

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Frédéric Vandenberghe

**Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification. Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas.**

Paris : Les Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1998, 383 pp. Collection : “« Recherches » à la découverte”, série : Bibliothèque du M.A.U.S.S.

L’auteur nous a accordé le 30 juin 2019 son autorisation de diffuser en libre accès à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.

Boite_aux_lettres_clair Courriel : Frédéric Vandenberghe : [fredericvdbrio@gmail.com](mailto:fredericvdbrio@gmail.com)

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

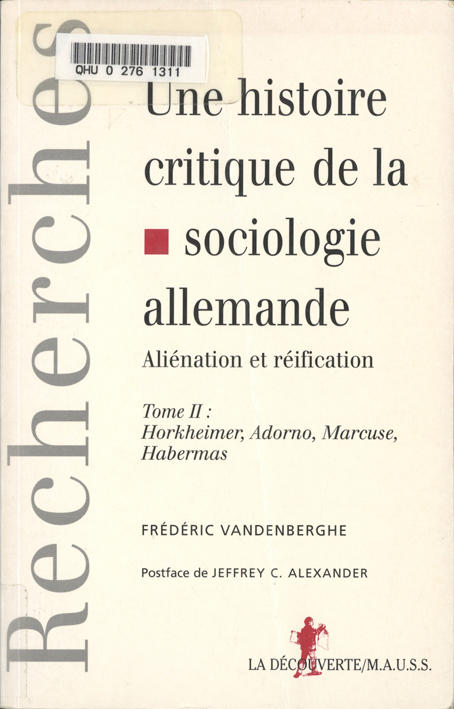
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 28 février 2021 à Chicoutimi, Québec.

fait_sur_mac

Frédéric VANDENBERGHE  
sociologue, professeur de sociologie,  
Université de Rio Janeiro

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*



Paris : Les Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., 1998, 383 pp. Collection : “« Recherches » à la découverte”, série : Bibliothèque du M.A.U.S.S.

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#tdm)

Une histoire critique de la sociologie allemande ? Autant dire une histoire qui touche au cœur théorique de la sociologie mondiale, et qui concerne au plus haut point, également, la philosophie du XXe siècle. Le coup de génie de F. Vandenberghe est de montrer comment des théories et des questionnements en apparence disparates s'organisent en fait, depuis Hegel, à partir d'une même réflexion critique sur la réification, ou encore la chosification *(Verdinglichung),* que la modernité est censée faire subir aux individus. C'est sur le terrain de cette thématique centrale que naissent et s'entrecroisent, indissociablement, théories scientifiques, dénonciations apocalyptiques et épistémologies profondes.

Car, paradoxalement, ne faut-il pas que l'individu soit réifié, écrasé par une société objectivée, pour qu'individu et société puissent devenir objets d'une science objective ? D'où le tragique d'une pensée allemande, déchirée entre son aspiration à une liberté individuelle authentique et une passion pour la science, qui ne peuvent qu'apparaître antinomiques aussi longtemps, estime l'auteur, qu'il n'est pas rompu avec la pensée reçue de la réification.

En raison de sa clarté et de la légèreté du style, le livre de F. Vandenberghe sera pour les étudiants un guide précieux à travers des pensées complexes mais essentielles : les pensées qui ont fait notre temps. Mais le spécialiste y trouvera aussi, outre une contribution de premier plan à l'épistémologie de la sociologie, la plus riche introduction qui soit aux discussions théoriques et métahéoriques qui animent aujourd'hui la sociologie mondiale. Premier pas vers une déprovincialisation de la sociologie française ?

Dans ce second tome, on trouvera la présentation la plus systématique en français de l'École de Francfort et de l'œuvre de Jürgen Habermas, incompréhensible si on le la replace pas dans cette modernité.

*Né en 1966 à Courtrai, en Belgique flamande, Frédéric Vandenberghe a travaillé en Allemagne avec J. Habermas, en Angleterre avec A. Giddens, aux États-Unis avec Jeffrey Alexander et en France, où il a rédigé cette histoire, avec Jean-Marc Ferry et Alain Touraine. Après avoir été* Jean Monnet Fellow *à l'Institut universitaire européen de Florence, il enseigne actuellement à l'université Brunel à Londres.*

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l’édition papier numérisée.

[2]

La collection « Recherches » à La Découverte

UN NOUVEL ESPACE  
POUR LES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

Depuis le début des années quatre-vingt, on a assisté à un redéploiement considérable de la recherche en sciences humaines et sociales : la remise en cause des grands systèmes théoriques qui dominaient jusqu'alors a conduit à un éclatement des recherches en de multiples champs disciplinaires indépendants, mais elle a aussi permis d'ouvrir de nouveaux chantiers théoriques. Quinze ans plus tard, ces travaux commencent à porter leurs fruits : des paradigmes novateurs s'élaborent, des liens inédits sont établis entre les disciplines, des débats passionnants se font jour.

Mais ce renouvellement en profondeur reste encore dans une large mesure peu visible, car il emprunte des voies dont la production éditoriale traditionnelle rend difficilement compte. L'ambition de la collection « Recherches » est précisément d'accueillir les résultats de cette « recherche de pointe » en sciences humaines et sociales : grâce à une sélection éditoriale rigoureuse - qui s'appuie notamment sur l'expérience acquise par les directeurs de collections de La Découverte -, elle publiera des ouvrages de toutes disciplines, en privilégiant les travaux trans- et multidisciplinaires. Il s'agira principalement de livres collectifs résultant de programmes à long terme, car cette approche est incontestablement la mieux à même de rendre compte de la recherche vivante. Mais on y trouvera aussi des ouvrages d'auteurs - thèses remaniées, essais théoriques, traductions -, pour se faire l'écho de certains travaux singuliers.

Les thèmes traités par les livres de la collection « Recherches » seront résolument variés, empiriques aussi bien que théoriques. Enfin, une partie de ces titres pourront être publiés dans le cadre d'accords particuliers avec des organismes de recherche : c'est le cas notamment des séries de l'Observatoire sociologique du changement social en Europe occidentale, et du Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales (MAUSS).

L'éditeur

La Bibliothèque du M.A.U.S.S. accueille, issus de toutes les disciplines, venant d'auteurs confirmés ou débutants, anciens ou récents, les travaux qui attestent de la pertinence d'un questionnement anti-utilitariste dans les champs les plus divers de la pensée. Elle révèle ainsi, tissés par un même refus du réductionnisme rationaliste, l'existence de liens inattendus et féconds entre des auteurs et des sujets de réflexion que rien ne semblait d'abord rapprocher. Et elle forme par là même une sorte de revue élargie dont les articles seraient des livres.

[3]

FRÉDÉRIC VANDENBERGHE

Une histoire critique  
de la sociologie allemande

Aliénation et réification

*Tome II :*

*Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

Postface de  
JEFFREY C. ALEXANDER

LA DÉCOUVERTE/M.A.U.S.S

Collection « Recherches »

Série « Bibliothèque du M.A.U.S.S. »

[4]

Catalogage Électre-Bibliographie :

Vandenberghe, Frédéric

*Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification. Il, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas I* Frédéric Vandenberghe - Paris : La Découverte, 1998. - (Bibliothèque du MAUSS)

ISBN 2-7071-2855-4

|  |  |
| --- | --- |
| RAMEAU : | Sociologie : Allemagne : histoire |
| DEWEY : | 301.3 : Sociologie. Généralités. Méthodes. |
|  | Histoire de la sociologie. Écoles. Sociologies historiques |
|  | 305.71 : Anthropologie sociale et culturelle. |
| Public concerné : | Universitaire |

Le logo qui figure sur la couverture de ce livre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, tout particulièrement dans le domaine des sciences humaines et sociales, le développement massif du photocopillage.

Le Code de la propriété intellectuelle interdit en effet expressément, sous peine des sanctions pénales réprimant la contrefaçon, la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements d'enseignement et à l'université, provoquant une baisse brutale des achats de livres, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.

Nous rappelons donc qu'aux termes des articles L 122-10 à L 122-12 du Code de la propriété intellectuelle toute photocopie à usage collectif, intégrale ou partielle, est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC).Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans l'autorisation de l'éditeur.

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit d'envoyer vos nom et adresse aux Éditions La Découverte, 9 *bis,* rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris. Vous recevrez gratuitement notre bulletin trimestriel *À la Découverte.*

© Éditions La Découverte et Syros,

Paris, 1998

ISBN 2-7071-2855-4

[377]

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

Table des matières

[Quatrième de couverture](#hist_socio_t2_couverture)

**DEUXIÈME PARTIE**[***LA THÉORIE CRITIQUE DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT***](#hist_socio_t2_pt_2) [5]

[Deuxième considération intermédiaire](#hist_socio_t2_pt_2_2e_consideration) [7]

[**Chapitre 1**](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1)**. Max Horkheimer :  
de l'organicité pseudo-naturelle de la société à la réification totale** [15]

1. [Introduction : de la science à la religion](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_1) [16]

2. [Le matérialisme interdisciplinaire (](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_2)1930-1936) [18]

2.1. [L'organicité pseudo-naturelle du système social](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_2_1) [18]

2.2. [Le positivisme dialectique](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_2_2) [19]

2.3. [La composante pessimiste du matérialisme](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_2_3) [20]

2.4. [Le matérialisme interdisciplinaire](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_2_4) [21]

2.4.1. *Dialectique de la recherche et de la présentation* [22]

*2.4.2. La mise en œuvre du programme de recherche interdisciplinaire* [23]

a) Psychanalyse de la domination [24]

b) Culture de la répression [25]

3. [La théorie critique](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_3) (1937-1941) [26]

3.1. [Le manifeste de la théorie critique](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_3_1) [26]

3.1.1. *Théorie traditionnelle*  [27]

3.1.2. *Théorie critique*  [28]

3.1.3. *L'imagination dialectique*  [29]

3.2. [Le tournant pessimiste](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_3_2) [30]

3.2.1. *Fascisme et communisme* [30]

3.2.2. *Le capitalisme d'État* [31]

3.2.3. *Parodie du communisme* [32]

3.2.4. *Vers une philosophie négative de l'histoire* [34]

4. [Critique de la raison formelle-instrumentale](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_4) (1941-1950) [35]

4.1. [Échec de la raison](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_4_1) [35]

4.2. [Éclipse de la raison](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_4_2) [37]

4.2.1. *La raison désenchantée*  [37]

4.2.2. *Perte de sens*  [38]

4.2.3. *Perte de liberté* [39]

4.3. [Dialectique de la raison](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_4_3) [41]

4.3.1. *La raison du mythe*  [42]

4.3.2. *Le mythe de la raison*  [43]

4.3.3. *Réification totale* [46]

5. [Le pessimisme métaphysique](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_5) (1950-1973) [47]

5.1. [Critique conservatrice de la société](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_5_1) [47]

5.2. [La société administrée](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_5_2) [48]

5.3. [Nostalgie du Tout Autre](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_5_3) [49]

6. [Conclusion](#hist_socio_t2_pt_2_chap_1_6)  [51]

[**Chapitre 2**](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2)**. Theodor W. Adorno :   
Anti-système et réification** [55]

1. [En guise d'introduction : le style adornien](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_1) [55]

1.1. [Surinterprétations de la modernité](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_1_1) [57]

1.2. [Effets de style](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_1_2) [59]

1.3. [Contraintes de l'identité](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_1_3) [61]

2. [La méthode, ou l'amalgame compliqué de Benjamin et de Lukács](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_2) [62]

2.1. [L'actualité de la philosophie](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_2_1) [62]

2.2. [Kierkegaard](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_2_2) [65]

2.3. [L'idée de l'histoire naturelle](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_2_3) [65]

2.4. [La méthode chiasmatique](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_2_4) [67]

3. [La philosophie du non-identique, ou la logique des apories](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_3) [68]

3.1. [Critique du système philosophique](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_3_1) [68]

3.1.1. *Logique des apories* [68]

3.1.2. *Dialectique négative*  [69]

3.1.3. *Métacritique nietzschéenne de la connaissance* [70]

3.1.4. *Primauté de l'objet et réification* [71]

3.2. [Critique du concept](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_3_2) [73]

3.2.1. *Le fétichisme conceptuel* [73]

3.2.2. *La paix ou l'au-delà du concept* [74]

3.2.3. *Identité rationnelle du concept et de la chose*  [75]

4. [La sociologie, ou l'aperception réifiante du réifié](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_4) [77]

4.1. [Théorie de la réification : Adorno = Lukács + Nietzsche](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_4_1) [77]

4.2. [Totalisation de la réification ou réification totale ?](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_4_2) [79]

4.3. [L'abstraction réelle de l'échange](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_4_3) [79]

4.4. [Le tout est le non-vrai](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_4_4) [81]

4.5. [Rétroaction de la réification](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_4_5) [82]

4.6. [La « fin de l'individu » ou la ruse de l'humanisme](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_4_6) [83]

4.7. [La querelle du positivisme](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_4_7) [86]

4.8. [Sociologie de l'antisémitisme et de l'astrologie](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_4_8) [88]

5. [La critique de la culture, ou le monde comme contexte d'aveuglement](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_5) [90]

5.1. [La fin de l'idéologie](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_5_1) [91]

5.2. [Critique de la culture de masse](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_5_2) [93]

5.2.1. *L'industrie culturelle*  [93]

5.2.2. *Les marchandises musicales*  [95]

6. [L'esthétique, ou la réification positive](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_6)  [98]

6.1. [Désesthétisation et engagement](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_6_1) [98]

6.2. [Le fétichisme artistique](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_6_2) [99]

6.3. [*Mimésis* de la réification](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_6_3) [101]

7. [Conclusion](#hist_socio_t2_pt_2_chap_2_7) [102]

[**Chapitre 3**](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3)**. Herbert Marcuse :  
de l'ontologie à la technologie  
 Considérations intemporelles sur le réel et le possible** [107]

1. [Introduction : de la science à l'utopie](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_1) [108]

1.1. [Le pari sur la révolution](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_1_1) [110]

1.2. [Le réel et le possible](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_1_2) [111]

2. [De l'ontologie : recherche des fondations du possible](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_2)  [112]

2.1. [Réification, ontologie heideggerienne et historicité](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_2_1) [112]

2.1.1. *Phénoménologie dialectique* [113]

2.1.1. *L'ontologie de Hegel* [114]

2.1.3. *De l'historicité à l'histoire* [117]

2.2. [L'anthropologie normative de Marx et le concept ontologique du travail](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_2_2)  [118]

2.2.1. *Essence, existence et auto-aliénation* [118]

2.2.1. *L'action du travail* 120]

2.3. [Le fascisme, le libéralisme et le rationalisme critique](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_2_3) [123]

2.3.1. *Analyse du totalitarisme*  [124]

2.3.2. *La réaction philosophique*  [125]

2.3.3. *Raison et révolution* [127]

2.4. [La métapsychologie freudienne comme fondement biologique du socialisme](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_2_4) [129]

2.4.1. *Eros et civilisation* [130]

a) Dialectique de la civilisation [130]

b) La surrépression [132]

c) L'utopie postindustrielle [133]

2.4.2. *Vers la libération* [134]

2.4.3. *Contre-révolution et révolte* [136]

2.5. [L'esthétique marcusienne, ou l'art de la libération](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_2_5) [138]

3. [De la technologie : analyse macrosociologique du réel](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_3) [141]

3.1. [La société unidimensionnelle : la conception surintégrée de la société](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_3_1) [142]

3.1.1. *Obsolescence du marxisme*  [142]

3.1.2. *Géopolitique de la réification* [143]

3.2. [L'homme unidimensionnel : la conception sursocialisée de l'homme](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_3_2) [145]

3.3. [La rationalité technologique comme rationalité politique](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_3_3) [148]

3.4 [Critique de la technologie politique](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_3_4) [151]

4. [Conclusion](#hist_socio_t2_pt_2_chap_3_4) [158]

**Troisième partie**[***LA THÉORIE CRITIQUE DE JURGEN HABERMAS***](#hist_socio_t2_pt_3) [161]

[Troisième considération intermédiaire](#hist_socio_t2_pt_3_3e_consideration) [163]

[**En guise d'introduction**](#hist_socio_t2_pt_3_intro) [171]

1. [Habermas, un classique vivant des sciences humaines](#hist_socio_t2_pt_3_intro_1) [171]

2. [Les faiblesses de l'ancienne théorie critique](#hist_socio_t2_pt_3_intro_2) [172]

3. [Plan de l'exposé](#hist_socio_t2_pt_3_intro_3) [176]

[**Chapitre 1**](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1)**. Vers une synthèse de la philosophie  
du sujet et de la communication** [179]

1. [Technique, travail et paupérisme : de Heidegger à Marx. Les écrits de jeunesse (1952-1957)](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_1) [179]

1.1. [Dialectique delà rationalisation](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_1_1) [180]

1.2. [De la technophobie à la technocratie](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_1_2) [182]

2. [Philosophie empirique de l'histoire ayant une intention pratique](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_2). Philosophie du sujet, versant philosophie de la *praxis* (1957-1962) [184]

2.1. [Le marxisme comme science pratique de la révolution](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_2_1) [184]

2.2. [Le sujet de l'histoire](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_2_3) [185]

3. [Transformation structurelle de l'espace public et démocratie. Philosophie de la communication](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_3) (1957-1962) [187]

3.1. [Le tribunal de la raison](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_3_1) [187]

3.2. [Déclin de l'espace public](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_3_2) [189]

3.3. [Une analyse schmittienne ?](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_3_3) [190]

4. [Dualisme du travail et de l'interaction - Première synthèse](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_4) (1962-1968) [193]

4.1. [L'intention pratique](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_4_1) [193]

4.2. [Travail et interaction](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_4_2) [194]

4.3. [Scientificisation de la politique](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_4_3) [196]

4.3.1. *Les sciences politiques modernes* [197]

4.3.2. *Positivisme, décisionnisme et technocratisme* [198]

4.3.3. *La concertation pragmatique* [199]

4.4. [Scientificisation du monde vécu](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_4_4) [200]

4.4.1. *Système et monde vécu* [200]

4.4.2. *Phases de la réification du monde vécu* [201]

4.4.3. *Deux formes de rationnalisation* [204]

5. [Connaissance et intérêt - Philosophie du sujet, versant philosophie de la réflexion](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_5) (1968-1972) [206]

5.1. [Du technocratisme au positivisme](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_5_1) [206]

5.2. [Anthropologie de la connaissance](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_5_2) [208]

5.3. [Les intérêts de connaissance](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_5_3) [209]

5.3.1. *Les sciences empirico-analytiques* [210]

5.3.2. *Les sciences historico-herméneutiques* [210]

5.3.3. *Les sciences praxéologico-critiques* [211]

5.4. [Psycho et socio-analyse](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_5_4) [213]

5.5. [L'impasse de la philosophie de la réflexion](#hist_socio_t2_pt_3_chap_1_5_5) [216]

[**Chapitre 2**](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2)**. Le tournant procédural-linguistique  
vers l'action (1972-1981)** [219]

1. [Passage de la réflexion à la reconstruction](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_1) [220]

1.1. [Le programme des sciences reconstructives](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_1_1) [220]

1.2. [Le *telos* du langage](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_1_2) [222]

1.3. [La pragmatique universelle](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_1_3) [224]

2. [Passage de la théorie de la constitution à la théorie du consensus](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_2) [227]

2.1. [Théorie consensuelle de la vérité](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_2_1) [227]

2.2. [Discussion et consensus](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_2_2) [228]

2.3. [La situation idéale de parole](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_2_3) [230]

3. [Passage de la critique immanente à la critique transcendante](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_3) [232]

3.1. [Le pouvoir transcendant de la raison](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_3_1) [233]

3.2. [L'éthique de la discussion](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_3_2) [235]

3.3. [Reprise communicationnelle de l'impératif catégorique](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_3_3) [237]

4. [Passage de la philosophie de l'histoire à la théorie de l'évolution](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_4) [239]

4.1. [Reconstruction du matérialisme historique](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_4_1) [239]

4.1.1. *Du sujet au système* [239]

4.1.2. *Le matérialisme historique rénové* [240]

4.1.3. *Logiques développementales* [241]

4.2. [Onto- et phylogenèse de la conscience](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_4_2)  [242]

4.3. [Crise de légitimation dans le capitalisme avancé](#hist_socio_t2_pt_3_chap_2_4_3) [245]

[**Chapitre 3**](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3)**. Théorie de l'agir communicationnel** [249]

1. [Action et raison communicationnelles](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_1) [251]

1.1. [De la pragmatique à la praxéologie](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_1_1) [251]

1.2. [L'agir communicationnel](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_1_2) [252]

2. [Monde vécu et rationalisation communicationnelle](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_2) [255]

2.1. [Mondes vécus](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_2_1) [255]

2.2. [Reproduction du monde vécu](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_2_2) [258]

2.3. [Rationalisation du monde vécu](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_2_3) [260]

3. [La disjonction entre système et monde vécu](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_3) [264]

3.1. [Perspective analytico-méthodologique](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_3_1) [265]

3.2. [Perspective historico-théorique](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_3_2) [269]

3.3. [L'agir médiatisé](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_3_3) [272]

4. [La réification comme colonisation du monde vécu par le système](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_4) [274]

4.1. [Petit point récapitulatif](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_4_1) [274]

4.2. [La colonisation du monde vécu](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_4_2) [276]

4.3. [Critique de la thèse de la colonisation du monde vécu](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_4_3) [277]

4.4. [De la réification conventionnelle à la réification postconventionnelle](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_4_4) [281]

4.5. [La réification par déplacement des crises systémiques](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_4_5) [283]

5. [Le fait et le droit, ou l'État de la discussion](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_5) [285]

5.1. [Théorie discursive du droit](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_5_1) [285]

5.2. [Pouvoir communicationnel et pouvoir administratif](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_5_2) [287]

5.3. [La démocratie radicale](#hist_socio_t2_pt_3_chap_3_5_3) [290]

***CONCLUSION***[**Vers un structurisme critique**](#hist_socio_t2_conclusion) [297]

1. [Prémisses méetacritiques d'une théorie critique de la réification](#hist_socio_t2_conclusion_1) [298

1.1. [Regard rétrospectif](#hist_socio_t2_conclusion_1_1) [298]

1.2. [Antinomie de l'action et de la structure](#hist_socio_t2_conclusion_1_2) [300]

1.3. [Regard prospectif](#hist_socio_t2_conclusion_1_3) [302]

2. [Révision de l'espace métathéorique des possibles](#hist_socio_t2_conclusion_2) [303]

2.1. [Nominalisme et réalisme](#hist_socio_t2_conclusion_2_1) [303]

2.2. [La nouvelle combinatoire](#hist_socio_t2_conclusion_2_2) [305]

2.3. [Le substantialisme révisé](#hist_socio_t2_conclusion_2_3) [307]

3. [Du réalisme transcendantal au naturalisme critique](#hist_socio_t2_conclusion_3) [308]

3.1. [Critique du positivisme dans les sciences naturelles](#hist_socio_t2_conclusion_3_1) [310]

3.1.1. *Le modèle nomologico-déductif* [311]

3.1.2. *« Exhumation » des sciences naturelles* [312]

3.1.3. *Le réalisme transcendantal* [314]

3.2. [Critique du positivisme dans les sciences humaines](#hist_socio_t2_conclusion_3_2) [316]

3.2.1. *L'homme-chose* [316]

3.2.2. *Une vision anthropomorphique de l'homme* [318]

3.2.3*. La possibilité du naturalisme* [320]

4. [Le structurisme](#hist_socio_t2_conclusion_4) [322]

4.1. [Le constructivisme phénoménologique](#hist_socio_t2_conclusion_4_1) (Peter Berger) [323]

4.2. [Le modèle transformationnel de l'action](#hist_socio_t2_conclusion_4_2) (Roy Bhaskar) [325]

4.3. [La théorie de la structuration](#hist_socio_t2_conclusion_4_3) (Anthony Giddens) [327]

5. [Vers un structurisme critique](#hist_socio_t2_conclusion_5) [332]

5.1. [Dualisme de l'action et de la structure](#hist_socio_t2_conclusion_5_1) [332]

5.2. [Rêification et émergence](#hist_socio_t2_conclusion_5_2) [333]

5.3. [L'approche morphogénétique du social](#hist_socio_t2_conclusion_5_3) (Margaret Archer) [336]

[Postface](#hist_socio_t2_postface) [341]

[Bibliographie](#hist_socio_t2_biblio) [347]

Table des matières [377]

[278]

[279]

[280]

[281]

[282]

[283]

[5]

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

Deuxième partie

LA THÉORIE CRITIQUE  
DE L’ÉCOLE DE  
FRANCFORT

[Retour à la table des matières](#tdm)

[6]

[7]

Deuxième considération  
intermédiaire

[Retour à la table des matières](#tdm)

La « théorie critique de l'École de Francfort », ainsi que l'on a coutume de l'appeler, est un mythe académique. L'idée même d'une théorie critique est, à proprement parler, incompatible avec la notion d'école et tout ce qu'elle peut connoter : unité de la pensée et de la méthode, définition d'une orthodoxie, constitution de dogmes et, pourquoi pas, désignation d'un pontife. Habermas a tout à fait raison lorsqu'il affirme que l'étiquette unitaire suggère une « unité largement fictive [[1]](#footnote-1) ». En fait, il n'y a pas une théorie critique, et *a fortiori* pas une école, mais bien plutôt plusieurs théories critiques, ou, mieux encore, plusieurs théoriciens critiques qui traitent d'une problématique plus ou moins commune (la domination) à l'intérieur d'une tradition de pensée plus ou moins partagée (le marxisme occidental). Traiter la « théorie critique » comme une entité homogène revient à ignorer les différences qui existent entre ses diverses périodes (Francfort/New York/Francfort) et ses divers auteurs (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin...), et à tomber dans le piège de l'identité du concept et de la chose - piège qu'Adorno n'a cessé de pointer et que, en fin de compte, il n'a lui-même pas su éviter...

Néanmoins, l'appellation de « théorie critique de l'École de Francfort » est entrée dans le langage commun des sociologues et des philosophes, particulièrement ceux des pays anglo-saxons et germanophones, pour désigner à la fois un cercle d'intellectuels paramarxistes et une théorie radicale et totalisante de la société [[2]](#footnote-2). Les intellectuels en question étaient tous associés à l'Institut fur [8] Sozialforschung. Cet institut, qui fut fondé en 1923 à Francfort-sur-le-Main par Félix Weil, fils d'un richissime marchand juif, constituait le seul institut marxiste de l'Allemagne d'avant-guerre. Or, ce n'est qu'en 1931, lorsque Max Horkheimer prit la direction de l'Institut, que les bases furent réellement jetées de ce qui allait, par la suite, faire histoire sous la dénomination trompeuse - trompeuse car les travaux les plus importants ont été réalisés en exil aux États-Unis - de l'École de Francfort [[3]](#footnote-3). En même temps que Horkheimer succédait à Carl Grünberg, la fascinante *Zeitschrift fur Sozialforschung* (vol. 1 : Leipzig, 1932 ; vol. 2 à 7 : Paris, 1933-1938 ; vol. 8-9 : New York, 1939-1941, paru sous le titre de *Studies in Philosophy and Social Science)* prit la relève du *Grünberg Archiv (Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung)* en tant qu'organe de l'Institut [[4]](#footnote-4). Sous la direction intellectuelle de Max Horkheimer - pour ne pas dire, comme certains, sous sa « dictature » -, les bureaux luxueux de l'Institut furent occupés par des gens aussi célèbres que Theodor W. Adorno (philosophie, sociologie, musicologie, critique littéraire), Herbert Marcuse (philosophie sociale), Erich Fromm (psychanalyse, psychologie sociale), Friedrich Pollock (économie, plus particulièrement les problèmes de la planification), Léo Löwenthal (sociologie de la culture et de la littérature), Franz Neumann (économie, sociologie politique, sociologie du droit), Otto Kirchheimer (sociologie politique, sociologie du droit) et, *last but not least,* Walter Benjamin (philosophie, critique littéraire). Le noyau dur, ou, pour reprendre les termes de Axel Honneth, le « cercle intérieur » de l'Institut fut formé autour de Max Horkheimer par Adorno, Marcuse, Pollock, Fromm (jusqu'en 1939) et Löwenthal [[5]](#footnote-5). Dans la présente étude, je me limiterai strictement aux écrits de Horkheimer, Adorno et Marcuse.

Si le problème central des sociologies bourgeoises est celui de l'ordre social, le problème central des sociologies marxistes est celui du « désordre social » : pourquoi, contrairement aux prévisions de Marx, la polarisation des classes et la révolution prolétarienne n'ont-elles pas eu lieu dans les pays capitalistes les plus avancés [[6]](#footnote-6) ? Face à cette épineuse question, la position de la théorie critique a évolué. Dans le cours de son développement, lui-même lié à celui de la société occidentale (fascisme en Europe, stalinisme en Union soviétique, culture de masse aux États-Unis [[7]](#footnote-7)), elle est progressivement passée d'une théorie critique et révolutionnaire du capitalisme des monopoles à une critique [9] théorique et radicale de la rationalité formelle-instrumentale. Pour bien comprendre la dérive des années trente d'une position marxiste révolutionnaire vers un wébérianisme mélancolique de gauche, fixé purement et simplement sur la problématique de la réification, il est important de voir que la dynamique de la théorie critique trouve son point de départ (et d'arrivée) dans la réfutation de la théorie lukácsienne de la conscience de classe [[8]](#footnote-8). En effet, la théorie de la réification de Lukács, telle qu'elle est présentée dans [*Histoire et conscience de classe*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Lukacs_gyorgy_bis/histoire_conscience_de_classe/histoire_conscience_de_classe.html)*,* constitue le noyau paradigmatique de la théorie critique. Comme nous l'avons vu, la théorie lukácsienne intègre la théorie wébéro-marxiste de la réification et la théorie hégélo-marxiste de la conscience de classe dans une synthèse problématique. La théorie critique décompose cette synthèse et, par là même, elle la détruit : d'une part, elle abandonne la théorie hégélo-marxiste de la conscience de classe (i) et, d'autre part, elle radicalise la théorie wébéro-marxiste de la réifïcation (ii).

i) Réfutation de la théorie de la conscience de classe.

Si Lukács, dans le cadre d'une logique hégélienne, pensait encore que la réification trouverait nécessairement ses limites dans la conscience du prolétariat en tant qu'autoconscience de la marchandise, ce n'est plus le cas des membres de l'École de Francfort. Ils dénoncent comme pétition de principe de l'idéalisme objectif la thèse qui voit dans le prolétariat l'identité du sujet et de l'objet et la transforment en une hypothèse empirique. Il s'avère alors que le prolétariat n'est nullement révolutionnaire. Au contraire, totalement intégré dans la société, il apparaît comme un des remparts les plus sûrs du capitalisme tardif. Pour les membres de l'École de Francfort, la question « où est le prolétariat ? » n'est plus qu'une « question férocement comique [[9]](#footnote-9) ». Amputé de la théorie de la conscience de classe, tout l'édifice lukácsien risque de s'écrouler, car si le prolétariat n'est pas remplacé par quelque chose, si le prolétariat n'est plus l'agent de la rédemption, mais seulement et uniquement la victime de la domination et de la répression, la négation de la réification devient forcément aussi indéterminée que sa critique devient abstraite. Au lieu d'abandonner les prémisses de la philosophie de la révolution au profit d'une théorie postmarxiste du réformisme démocratique radical, au lieu de remplacer le thème du dépassement par celui de l'alternative, les membres de l'École de Francfort sont, malgré tout, de façon négative pour ainsi dire, restés attachés jusqu'à la fin à la figure onto-théo-téléologique de la réification et de la rédemption. Au lieu de considérer la double dialectique des classes sociales et de voir qu'une classe dominée est toujours aussi une classe contestataire, qu'une conduite réactionnaire est toujours aussi et nécessairement liée à une conduite progressiste, ils sont restés fixés sur l'aliénation du prolétariat et l'ajournement de la révolution [[10]](#footnote-10).

[10]

C'est d'ailleurs ce bagage marxiste important, ce *Restmarxismus,* qui explique à mon avis pourquoi, après 1945, Horkheimer, Adorno et Marcuse ont désespérément cherché une solution de remplacement pour la théorie de la conscience de classe, soit dans la religion (Horkheimer), soit dans l'esthétique (Adorno), soit dans un bric-à-brac philosophico-esthético-biologique (Marcuse). Or, cette recherche n'a pas abouti. D'une façon ou d'une autre, à chaque fois, elle a débouché sur une vision parfaitement utopique de ce que la société devrait être, donc de ce qu'elle pourrait être si elle était irréprochablement adéquate à son concept (identité rationnelle du sujet et du prédicat - *cf. infra,* chap. 3). Il s'ensuit que la négation, dans la mesure même où elle tendait à devenir totale, est restée abstraite ou, comme le dit Raulet, « fantoche [[11]](#footnote-11) ». Au fur et à mesure que le messianisme révolutionnaire de Lukács faisait place à une sorte de « mélancolie de gauche » (Benjamin) et à une « nostalgie du Tout Autre » (Horkheimer) - opposant ainsi abstraitement l'utopie à la distopie -, les membres de l'École de Francfort ont fini par ne plus voir d'autre issue à la réification que la rupture utopiste (chez Marcuse : décisionniste) de l'Événement. Bref, la théorie critique a dégénéré en une critique théorique de la réification.

ii) Vérification de la théorie de la réification.

Sans prolétariat, il n'y a plus d'espoir. Sans la composante hégélo-marxiste, seule demeure la dimension wébéro-marxiste de la théorie de la réification de Lukâcs. Celle-ci constitue le noyau dur de la théorie critique. Dès le départ - des premières attaques horkheimeriennes du positivisme aux analyses adorniennes du fétichisme dans la musique et à la théorie marcusienne de la société unidimensionnelle -, la théorie wébéro-marxiste de la réification a apparemment été corroborée par les faits. Dans la mesure où tous les écrits du cercle intérieur de l'Ecole de Francfort sont constitués, dès le départ et sans aucune exception, par ce que je propose d'appeler l’*a priori* de la réification, la vérification *a posteriori* de la réification ne relève pas du hasard. Jamais les membres de l'École de Francfort n'ont cherché à réfuter, que ce soit de façon popperienne ou non, la thèse wébéro-marxiste de la réification. Bien au contraire, qu'il s'agisse du marxisme schopenhauerien de Horkheimer, du marxisme nietzschéen d'Adorno ou du freudo-marxisme de Marcuse, tous radicalisent, universalisent, absolutisent et ontologisent la théorie de la réification. Par conséquent, ils aboutissent tous au même constat : la réification est totale.

J'estime que ce constat, qui d'ailleurs s'autoréfute, sape les fondements de la théorie critique, car si la réification est totale, la critique devient à proprement parler impossible. En effet, une théorie du social ne peut être critique qu'à condition qu'elle ne totalise pas la réification sociale. La réification constitue certes un *a priori* méthodologique de la théorie critique *(cf. infra,* conclusion), mais celle-ci ne peut maintenir sa force critique et son impulsion émancipatrice que si elle contrôle consciemment et de manière réflexive ses présupposés métathéoriques. Si l’*a priori* de la réification est transformé en un [11] *a priori* métaphysique, donc s'il n'est pas réflexivement contrôlé et contrebalancé par l’*a priori* de l'autonomie du sujet, l'espace métathéorique des possibles se cristallise et la théorie critique se transforme en une simple critique théorique de la réification. Une théorie critique qui substitue la métaphysique de la réification à son heuristique n'est pas une théorie critique, mais une théorie unidimensionnelle du social.

Dans cette seconde partie, j'essaierai de montrer que le diagnostic francfortois de la réification est le résultat d'une cristallisation prématurée de l'espace métathéorique des possibles. Dès le départ, la théorie critique se présente comme un fonctionnalisme à rebours conçu de telle façon que seuls les processus sociaux contribuant à la stabilisation et à la reproduction de la domination y trouvent leur place. En projetant son modèle métathéorique restreint et ultradéterministe (agir stratégique et structure matérialiste) sur la réalité et en substituant par la suite l'un à l'autre, la théorie critique a systématiquement et méthodiquement réifié le réifiant. Si, se plaçant dans la perspective de la sociologie actionnaliste, on conçoit la société comme un système hiérarchique à trois niveaux [[12]](#footnote-12) - où le système supérieur d'action historique (« système de création ») détermine le système politique (« système d'adaptation ») qui détermine à son tour le système inférieur d'organisation sociale (« système de fonctionnement ») -, la sociologie critique apparaît comme une sociologie de l'action inversée, ou, comme le dit Touraine, comme une « antisociologie [[13]](#footnote-13) ». En effet, réduisant systématiquement la société à son niveau le plus bas, elle la conçoit invariablement comme une organisation ou, comme le dit quelque part Horkheimer, comme une « grande entreprise ». Et au fur et à mesure que l'analyse s'éloigne de la perspective actionnaliste, elle se rapproche de ce que Bourdieu appelle le « fonctionnalisme du pire [[14]](#footnote-14) ». Conséquemment, l'accent se déplace de la production à la reproduction et de la création à la domination. La société perd sa créativité et son historicité pour s'enfoncer dans la reproduction et la réification. Quoi que les théoriciens de la réification puissent affirmer, leur société unidimensionnelle n'est que le résultat de l'unidimensionnalité de leur propre théorie. En ce sens, on peut dire que la théorie critique est bel et bien devenue le symptôme de son propre diagnostic. La réification n'est pas seulement l’*a priori* de la théorie critique, elle est aussi son point aveugle [[15]](#footnote-15). Parce que son premier mot est celui de la réification, son dernier mot est celui de la fin - fin de l'idéologie, fin de l'histoire, fin de l'individu. S'il faut retenir autre chose de la théorie critique que sa sensibilité à la douleur humaine et son refus d'oublier les crimes nazis, c'est sans doute son échec métathéorique.

[12]

Dans la mesure où une théorie ne peut être critique qu'en présupposant l'ouverture du système social, la théorie critique, axée comme elle l'est sur la démonstration de la clôture du système, est une contradiction dans les termes. L'impasse théorique et politique dans laquelle elle s'est fourvoyée prouve *a contrario* que, si la théorie veut être critique, donc si elle veut être plus qu'une critique théorique de la domination, elle doit absolument rouvrir l'espace métathéorique des possibles de la théorie sociale.

[13]

|  |
| --- |
| **Max Horkheimer, 1895-1973**  Max Horkheimer est né le 14 février 1895 à Zuffenhausen, près de Stuttgart. Fils de Moses Horkheimer, un fabricant juif de textile, il est d'abord destiné à prendre la relève de son père. Mais plus attiré par la philosophie - spécialement celle de Schopenhauer, comme en témoignent ses notes personnelles (publiées vers la fin de sa vie sous le titre *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter) -* que par le commerce, il va à Munich, à Fribourg-en-Brisgau et à Francfort-sur-le-Main étudier la psychologie, l'économie et la philosophie. Fortement influencé par les formulations de son maître Hans Cornélius qui allient un néokantisme non dogmatique à un pragmatisme ouvert à de multiples expériences, il soutient en 1925 une thèse d'habilitation sur la *Critique du jugement* de Kant qui présente celle-ci comme le point de jonction de la philosophie théorique et de la philosophie pratique *(Kants 'Kritik der Urteilskraft' als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie).*  Bien que Horkheimer n'ait jamais rejoint l'un des partis radicaux de la République de Weimar, en tant qu'étudiant, il est de plus en plus attiré par la gauche. Ses amis, Theodor W. Adorno, Léo Lowenthal, Friedrich Pollock et Félix Weil sont également fascinés par l'impulsion nouvelle que Lukács et Korsch ont donnée au marxisme. En 1923, grâce au soutien financier du père de Félix Weil, Horkheimer, Pollock et Weil fondent l'Institut fur Sozialforschung. L'Institut, vaguement rattaché à l'université de Francfort, constitue à l'époque le seul institut marxiste de recherche interdisciplinaire en Allemagne. Horkheimer est manifestement trop jeune pour en prendre la direction, qui est confiée au marxiste autrichien Carl Grünberg. Grünberg meurt en 1930. Ayant terminé son livre sur les débuts de la philosophie bourgeoise *(Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie),* Horkheimer est nommé à la chaire de philosophie sociale et au poste de directeur de l'Institut. C'est à partir de cette date qu'on peut commencer à parler de « l'École de Francfort ».  Sous la direction de Horkheimer, l'Institut lance une revue, la célèbre *Zeitschrift fur Sozialforschung* pour laquelle Horkheimer écrira des programmes de recherche (repris dans *Kritische Théorie. Eine Dokumentation,* 2 vol., 1968). Erich Fromm et Herbert Marcuse rejoignent les rangs de l'Institut, qui commence alors à collecter des matériaux en vue d'une recherche collective sur les relations entre l'autorité et la famille destinée, en partie, à expliquer l'ajournement de la révolution *(Studien tiber Autorität und Famille,* 1936). En janvier 1933, l'Institut (alors surnommé le « café Marx ») est fermé en raison de ses positions hostiles au nazisme. Horkheimer le sauve ainsi que ses collaborateurs, dont la plupart sont juifs et socialistes, en allant d'abord à Genève et à Paris. Il le fait redémarrer à New York, où il est accueilli par l'université de Columbia en 1934. La même année, il publie, sous le pseudonyme de Heinrich Regius, un recueil d'aphorismes intitulé *Dämmerung (Crépuscule).* Dans une série d'articles - notamment dans « Théorie traditionnelle et théorie critique » [14] de 1937, article programmatique qui a donné son nom à la théorie critique de l'École de Francfort -, il s'attaque à la théorie traditionnelle et à sa poursuite désintéressée de la vérité, et affirme que l'émancipation sociale constitue le seul et unique but de la théorie critique. En 1938, Adorno rejoint Horkheimer à New York. Pour des raisons de santé, Horkheimer quitte New York et s'installe à Los Angeles, où il devient par la suite directeur de la section scientifique de l’American Jewish Committee. Il dirige la recherche et la publication des *Studies in Prejudice* (5 vol., parus en 1949 et 1950).  Dans les années quarante, Horkheimer devient de plus en plus pessimiste quant à la possibilité de changer la société. Avec Adorno, il écrit *Dialectique de la Raison (Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente,* 1947) et *Éclipse de la Raison (Eclipse of Reason,* 1947). Dans ces deux livres, Horkheimer développe une philosophie pessimiste de l'histoire qui met l'accent sur la raison instrumentale et la domination de la nature, éléments fondamentaux permettant d'expliquer la déchéance de la civilisation occidentale en général et la dérive totalitaire en particulier. La mise en accusation de la raison et de la civilisation occidentale est si radicale que tout ce qu'il écrira par la suite peut être considéré comme une simple clarification, accompagnée d'une tentative de sauver malgré tout quelques débris de la culture en déclin. Dans ses derniers écrits, réunis dans *Gesellschaft im Ubergang* (1972) et *Sozialphilosophische Studien* (1972), les thèmes schopenhaueriens de sa jeunesse font leur réapparition. Horkheimer est devenu pessimiste et conservateur. Il défend le capitalisme libéral et la guerre du Viêt-nam, critique la libération sexuelle et la contestation estudiantine des années soixante. En même temps, on voit émerger un intérêt nouveau pour la religion, spécialement le judaïsme. Horkheimer n'hésite pas à avouer sa nostalgie du Tout Autre.  En 1949, Horkheimer était retourné à Francfort, où il avait retrouvé sa chaire de philosophie sociale. L'Institut (qui devint par boutade « café Max ») avait été reconstruit et fut inauguré en 1951. Horkheimer devint recteur de l'université de Francfort (1951-1953). Puis il enseigna à l'université de Chicago (1954-1959). Nommé professeur émérite en 1959, citoyen d'honneur de la ville de Francfort, Horkheimer se retira à Montagnola en Suisse en 1960, tout en conservant son poste de directeur de l'Institut jusqu'en 1964. Il est mort à Nuremberg le 7 juillet 1973. |

[15]

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

**DEUXIÈME partie**

1

MAX HORKHEIMER [[16]](#footnote-16)

De l'organicité pseudo-naturelle de la société  
à la réification totale

[Retour à la table des matières](#tdm)

En l'espace de quarante ans d'activité intellectuelle intense, la pensée de Max Horkheimer (1895-1973), le *spiritus rector* de ce qu'on appelle désormais, par analogie avec l'École de Cologne (König) et celle de Munster (Schelsky), l'École de Francfort, a considérablement évolué [[17]](#footnote-17). Sa pensée, fortement marquée par les événements historiques du fascisme, du stalinisme et de l'essor de la société de masse, n'est donc pas taillée d'une seule pièce [[18]](#footnote-18). On pourrait caractériser son évolution en termes d'une désillusion croissante face à l'attente (lukácsienne) de la révolution, désillusion qui l'a d'abord amené à entamer une recherche interdisciplinaire sur les causes de l'ajournement de la révolution, qui a entraîné ensuite la revalorisation (marcusienne) de la philosophie marxiste, puis la radicalisation (adornienne) de la critique de la rationalisation et, enfin, la dévalorisation (schopenhauerienne) de la civilisation.

[16]

1. Introduction :  
de la science à la religion

[Retour à la table des matières](#tdm)

Horkheimer lui-même a distingué rétrospectivement deux phases dans son évolution intellectuelle *(cf.* TC, 357 *sq.) :* la « théorie critique d'hier », celle des années trente, marxiste et révolutionnaire, et la « théorie critique d'aujourd'hui », celle de l'après-guerre qui, en même temps qu'elle effectue une critique du monde administré, abandonne explicitement le projet révolutionnaire et tend à opérer un repli sur des positions strictement défensives, voire même réactionnaires.

Or, après analyse, il m'est apparu que cette périodisation en deux phases n'est pas assez discriminante. Si elle tient bien compte du tournant pessimiste dans sa pensée, elle néglige le fait que la « théorie critique d'hier » et la « théorie critique d'aujourd'hui » sont elles-mêmes parcourues par des ruptures plus ou moins importantes. C'est pourquoi je propose de reconstruire la pensée de Horkheimer en distinguant non pas deux mais quatre périodes, à savoir : 1) le matérialisme interdisciplinaire (1930-1936) ; 2) la théorie critique (1936-1941) ; 3) la critique de la rationalité formelle-instrumentale (1941-1950) ; 4) le pessimisme métaphysique (1950-1973).

Globalement, on peut dire que, de la période qui précède la fin de la République de Weimar jusqu'à la fin des années trente, la pensée horkheimerienne est passée d'un marxisme postmétaphysique à un marxisme radicalisé et révolutionnaire et, puis, dans l'après-guerre, d'une philosophie négative de l'histoire à une métaphysique pessimiste à coloration religieuse. La grande rupture dans sa pensée se situe vers la fin des années trente, lors du passage de la théorie critique à la critique de la rationalité instrumentale. C'est à ce moment-là que Horkheimer reprend, en compagnie d'Adorno et sous l'effet du fascisme, certaines thématiques centrales de Max Weber pour les radicaliser sous la forme d'une critique de la raison. Cette radicalisation de la critique, qui va de pair avec un passage du paradigme de l'organicité pseudo-naturelle de la société *(Naturwüchsigkeit)* à celui de la réification *(Verdinglichung),* marque une rupture paradoxale avec le marxisme. Paradoxale, précisément parce qu'elle provient, comme je l'ai suggéré dans les pages précédentes, d'un attachement aux prémisses du marxisme et d'un investissement dans ses promesses onto-théo-téléologiques. C'est parce que ses espoirs révolutionnaires ne se sont pas réalisés que Horkheimer rompt avec le marxisme et qu'il avance directement les thèmes de la rationalisation comme « réification », de la « fin de l'individu » et de la « société administrée », du « règne de l'esprit de conservation » et de la « domination de la nature » contre le rationalisme qu'il avait assumé jusque-là.

Au lieu de penser l'évolution sociale en termes de domination croissante de la nature sous la catégorie du progrès, il la pensera sous la catégorie de la régression anthropologique. Et au fur et à mesure qu'il perd son optimisme marxiste, le *pathos* fataliste de Weber commence à imprégner ses écrits. Et dans la *Dialectique de la raison* (1944/1947), Horkheimer et Adorno n'hésiteront pas à interpréter tout le processus de civilisation de l'humanité en termes [17] de déploiement fatal d'une logique diabolique de la réification qui trouve son origine dans l'acte originel de la domination de la nature et son accomplissement dans la « société totalement administrée » *(total verwaltete Gesellschaft).*

Même si la vision pessimiste d'une société totalement (ou totalitairement) rationalisée (ou réifiée), dénuée de sens et de liberté, trouve une justification historique dans la catastrophe national-socialiste dont Horkheimer a fait les frais en tant que juif, il n'en reste pas moins que, d'un point de vue systématique, cette vision d'une société totalement administrée apparaît bel et bien comme le résultat d'une construction (méta)théorique fausse.

Dans les pages qui suivent, j'essaierai de montrer que, dès le départ, Horkheimer a conçu son programme théorique de telle manière que seuls les processus qui contribuent à la reproduction de la domination et à la réification y trouvent place. Dans la perspective métacritique qui est la mienne, le modèle clos de la société totalement administrée découle directement d'un « fonctionnalisme du pire » qui trouve ses fondements dans « l’*a priori* de la réification » - *a priori* qui filtre la perception de telle sorte que seuls les processus de domination et de réification puissent encore être appréhendés. Dans la mesure où Horkheimer restreint d'emblée l'espace métathéorique de la sociologie à la combinaison d'un concept d'action stratégique et d'un concept matérialiste de la structure sociale, dans la mesure où il exclut d'emblée la production et la création sociales au seul profit de la domination et de sa reproduction, on pourrait dire, en reprenant un mot célèbre de Marcuse, que la société unidimensionnelle résulte de la pensée unidimensionnelle de Horkheimer lui-même. Alors que chez Marx, Simmel, Weber et Lukács, on a pu constater une cristallisation progressive de l'espace des possibles, chez Horkheimer celui-ci est clos dès le départ. Le constat de la réification est donc, pour ainsi dire, déjà incorporé dans les prémisses métathéoriques de sa théorie du social.

Dans la mesure où la « vision surintégrée de la société » (Wrong) est présente dans ses écrits dès le départ, elle constitue, avec l'empreinte schopen-hauerienne, l'élément de continuité le plus important dans la pensée de Horkheimer [[19]](#footnote-19). La marque laissée par Schopenhauer, le métaphysicien pessimiste de la volonté aveugle et de la pitié à qui Horkheimer est redevable de son premier contact avec la philosophie (TT, 12), est manifeste dans ses écrits de jeunesse d'avant 1930, et latente dans ses écrits des années trente et quarante. Elle réapparaît de façon dramatique dans ses écrits d'après-guerre [[20]](#footnote-20). C'est à elle qu'on doit son refus de toute transfiguration métaphysique du mal, son refus de toute théorie de la ruse de la raison, ainsi que son regard révolté, fait de tristesse intransigeante et de pitié pénétrante vis-à-vis de toute souffrance, qu'elle soit [18] animale ou humaine, passée, présente ou future. À vrai dire, c'est cette sensibilité aiguë à la douleur absurde, et le radicalisme éthique qui en découle, qui explique l'attrait particulier émanant de ses derniers écrits. C'est elle aussi qui fait de Horkheimer un personnage profondément tragique, voire même pathétique. C'est parce qu'il a voulu préserver la dignité humaine dans un monde abîmé, parce qu'il a voulu être humaniste dans un monde déshumanisé qu'il a finalement sombré dans le pathos d'un pessimisme métaphysique conjugué à une théologie négative. Et pourtant, s'il fallait retenir quelque chose de la pensée horkheimerienne, je proposerais que ce soit cette sensibilité à la souffrance.

2. Le matérialisme interdisciplinaire  
(1930-1936)

2.1. L'organicité pseudo-naturelle  
du système social

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans ses premiers écrits, Horkheimer part du constat marxiste que la société bourgeoise est en crise. Le problème central, on pourrait même dire le postulat central, à partir duquel il développe son diagnostic de la crise du capitalisme libéral, est celui de la *Naturwüchsigkeit,* de « l'organicité pseudo-naturelle » ou de la « seconde naturalité » de la société en général et de l'économie capitaliste en particulier [[21]](#footnote-21). Dans le capitalisme concurrentiel, la société forme une unité organique qui se développe, évolue et dépérit selon les lois pseudo-naturelles du libre-échange. Faute d'un organisme central qui identifie artificiellement les intérêts et coordonne rationnellement les actions individuelles, les processus sociaux et économiques se déroulent de façon anarchique et aveugle : « Dans le système économique actuel, dit Horkheimer, la société semble aussi aveugle que la nature inanimée ; car ce n'est pas par la réflexion et la décision collectives que les hommes règlent le processus qui les fait vivre en collectivité sociale » (TT, 257). Au contraire, chacun poursuit égoïstement et stratégiquement ses propres intérêts, ce qui, métathéoriquement parlant, explique d'ailleurs l'organicité pseudo-naturelle de la société. En effet, nous savons déjà que la réduction du concept d'action à sa seule dimension stratégique va invariablement de pair avec une vision matérialiste et déterministe de la structure sociale. - Je ne mentionne cette loi métathéorique de la réification que pour bien mettre en lumière que les écrits de Horkheimer se meuvent dès le départ dans un espace métathéorique restreint.

Dans son analyse de l'organicité pseudo-naturelle de la société, Horkheimer combine vraisemblablement les analyses de Schopenhauer avec celles de Marx. Comme chez Schopenhauer, c'est la « volonté aveugle du monde » qui gouverne la vie et qui s'exprime dans la souffrance de la majorité des hommes. Et comme chez Marx, la coordination de la production et de la répartition des biens se fait après coup – *post festum,* disait Marx -, quand les produits sont [19] échangés sur le marché. N'étant pas planifiés, les processus économiques se développent de façon pseudo-naturelle et s'imposent violemment aux hommes avec une nécessité aveugle.

La nécessité contraignante avec laquelle ont lieu la production et la reproduction de la vie humaine, l'autonomie que les puissances économiques ont acquise face aux hommes et la dépendance de tous les groupes sociaux à l'égard de l'appareil économique se reflètent, d'après Horkheimer, dans la nécessité logique qui caractérise les déductions de l'économie politique marxiste. En effet, à l'opposé de l'antisystème adornien *(cf. infra,* chap. 2), Horkheimer suit Marx et préconise un système théorique rigoureusement déductif. Selon Horkheimer, la catégorie centrale de l'économie politique est celle du libre-échange. À partir d'elle, on peut déduire, dans un enchaînement sans failles, toutes les catégories (l'argent, le capital, etc.), ainsi que toutes les tendances historiques (la concentration des capitaux, le déclin des possibilités d'exploitation, le chômage et les crises). « Chaque thèse [de l'économie politique marxiste] résulte nécessairement de la première position, à savoir du concept de libre-échange des marchandises [...] Que les hommes ne puissent pas organiser leur propre travail selon leur volonté commune [...] qu'au lieu d'utiliser pour leur propre bonheur les capacités sociales extraordinairement accrues, ils sombrent dans la misère [...] et qu'au lieu d'être les maîtres de leur destin, ils en soient les esclaves - c'est là ce qui s'exprime sous la forme d'une nécessité logique qui est le propre de la vraie théorie de la société actuelle » (TC, 201).

2.2. Le positivisme dialectique [[22]](#footnote-22)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Présentant le marxisme comme la « théorie de la société actuelle », Horkheimer l'interprète dans un sens naturaliste et positiviste. Le marxisme étudie les phénomènes historiques en fonction de leur enchevêtrement causal. Il ne présuppose *a priori* aucune différence de méthode entre les sciences naturelles et les sciences sociales. Pour Horkheimer, s'opposer au naturalisme, « cela revient à s'opposer à toute étude féconde des rapports historiques » (PB, 44). La position épistémologique que Horkheimer défend ici découle, à mon sens, de sa conception réifiée de la société. L'action des hommes étant totalement déterminée de l'extérieur, ses motivations et ses déterminations intérieures peuvent être négligées ; l'action n'étant qu'un épiphénomène de la structure économique, il suffit d'étudier les mouvements de celle-ci pour en déduire celle-là. À y regarder de plus près, il s'avère que les présupposés épistémologiques du jeune Horkheimer ne se distinguent guère de ceux de l'aile gauche du cercle de Vienne (Neurath en particulier). Comme l'a bien montré Korthals, le jeune Horkheimer fut effectivement positiviste [[23]](#footnote-23). Non seulement il affirme ouvertement [20] que le matérialisme partage le critère empiriste de vérification avec le positivisme (TT, 128), mais il défend également le principe de la neutralité axiologique (GS3, 38).

Tout cela change après 1934. Horkheimer abandonne son positivisme pour une position plus dialectique. Sans jamais adopter pour autant une démarche herméneutique, il se livre à une critique virulente du positivisme et échange le critère empiriste contre un critère historico-pratique de la vérité - la vérité marxiste comme « vérité à faire », comme « moment de la praxis juste [[24]](#footnote-24) » (TC, 195). Le défaut principal du positivisme réside, selon Horkheimer, dans sa méconnaissance de la liberté et de la volonté d'action. Faute d'être fondé sur une philosophie dialectique de la praxis, il ne comprend pas la scission entre le sujet et l'objet, entre l'individu et la société, comme un état produit et à dépasser, il l'enregistre comme un simple état de fait. Plus : la scission entre le sujet et l'objet est le présupposé fondamental du positivisme. Malgré son combat contre le rationalisme et ses présupposés, le positivisme empiriste pose les formes aliénées de l'être comme constantes, opérant ainsi des « jugements synthétiques *a priori* qu'aucune expérience future ne saurait contredire » (TC, 227). Cette dernière qualification est importante, car elle permet de distinguer la position positiviste de la position dialectique. En effet, alors même que Horkheimer partage *Va priori* de la réification avec les positivistes, il se sépare d'eux en présupposant que la réification peut être surmontée par l'intervention active, consciente et volontaire des hommes. Autrement dit, dans son analyse déterministe de la réification sociale, Horkheimer présuppose, comme Marx et Lukács d'ailleurs, une philosophie volontariste de la praxis et une vision humaniste de l'homme. L'analyse réifiante de la société ne sert paradoxalement qu'à stimuler la prise de conscience et la liberté de l'homme. L'antihumanisme méthodologique n'est donc qu'une ruse de l'humanisme idéologique. Néanmoins, comme nous le verrons, cette ruse dialectique ne permet guère de réduire l'écart énorme existant entre ses prescriptions méthodologiques (défétichisantes) et ses descriptions théoriques (réifiantes).

2.3. La composante pessimiste du matérialisme

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans « Hegel et le problème de la métaphysique » (PB, 137-156), Horkheimer s'en prend avant tout à la philosophie de l'histoire hégélienne. Au nom de la science, il s'oppose à la métaphysique de l'identité qui aspire à fonder les données empiriques sur un savoir absolu. Et au nom de la morale, il s'oppose à la transfiguration du réel et de la souffrance. Pour Hegel (et on pourrait ajouter : pour Marx et pour Lukács), les individus doivent souffrir et se sacrifier au [21] nom du but sublime, au nom du Salut. Pour Horkheimer, en revanche, la souffrance ne peut pas plus être justifiée que l'injustice passée ne peut être réparée. Rien ne compensera jamais les souffrances des générations disparues. Cette tristesse rétrospective, qu'il partage d'ailleurs avec Walter Benjamin, est inhérente au marxisme schopenhauerien de Horkheimer. Que l'injustice du passé ne puisse pas être réparée et que la justice parfaite ne puisse jamais être réalisée, voilà qui constitue la « composante pessimiste » du matérialisme (TT, 111).

C'est cette compassion qui fonde la critique horkheimerienne de la société actuelle. La souffrance des êtres vivants (plantes et animaux inclus) lui sert de critère pour juger les formations sociales. Comme l'a bien vu Peter Sloterdijk, la théorie critique est fondée dans « l'a *priori* de la douleur [[25]](#footnote-25) ». Cependant, ce critère pathocentrique me paraît difficilement compatible avec le critère de jugement productiviste que Horkheimer utilise simultanément, et qui finira par prendre le dessus. Le critère productiviste est d'ordre industriel. Seul compte le développement des forces productives. La souffrance des êtres vivants n'est pas prise en compte, et si elle l'est, elle est tout simplement jugée nécessaire. La société future, telle que Horkheimer l'imagine, n'est pas une société sans douleur, mais une société rationnellement gérée à haute productivité qui a perdu son caractère d'organicité pseudo-naturelle. À la suite de Saint-Simon et de Marx, Horkheimer postule que la domination rationnelle de la nature et la planification rigoureuse de l'économie réalisent la liberté : « La véritable liberté, dit-il, est identique à la domination de la nature » (GS3, 157), ou encore : « La liberté signifie le dépassement de l'indépendance économique [des individus] dans un plan » (TC, 105).

Que cette société rationnellement planifiée, dans laquelle « les problèmes politiques seront réduits à des problèmes de gestion matérielle » (TT, 186), ne puisse être qu'une société technocratique et bureaucratisée, formellement rationnelle et totalement administrée, qui élimine - à la limite - toute autonomie, Horkheimer ne s'en rendra compte que plus tard. En effet, comme nous le verrons bientôt, le double processus de domination de la nature et de planification de la société, dans lequel Horkheimer avait placé tous ses espoirs dans les années trente, fera l'objet d'une réévaluation radicale à partir des années quarante. Et ce double processus, que Horkheimer avait d'abord interprété comme un processus d'émancipation, sera analysé et dénoncé comme un processus de réification entraînant la fin de l'individu.

2.4. Le matérialisme interdisciplinaire

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous avons vu que la crise de la société bourgeoise constitue le point de départ des analyses du jeune Horkheimer. Dans « Bemerkungen iiber Wissenschaft und Krise » (1932), il étudie les répercussions de la crise sociale sur la science. Sa thèse repose essentiellement sur une analogie : de même que l'économie mondiale se développe de façon anarchique et aveugle, de même la [22] science se fragmente de façon spontanée. Incapable de fournir une vision totalisante (ou lukácsienne) de la société, elle se décompose en une myriade de disciplines spécialisées et de recherches parcellaires pour se perdre en définitive dans le chaos de la spécialisation.

La crise de la science se manifeste avant tout dans la séparation croissante de la science et de la philosophie. Pour Horkheimer, cette dissociation de la philosophie et de la science n'a rien de définitif. Elle peut et doit être dépassée par une imbrication dialectique de la théorie et de la recherche.

Dans son discours inaugural de Francfort de 1931, intitulé « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale » (TC, pp. 65-80), Horkheimer propose un programme de recherche marxiste interdisciplinaire et postmétaphysique qui vise à intégrer la philosophie et la science dans une théorie de la société qui soit à la fois informée philosophiquement et empiriquement vérifiable [[26]](#footnote-26). Le but avoué de ce programme de recherche est de « poursuivre au moyen des méthodes scientifiques les plus fines les grandes questions philosophiques » (TC, 75), en l'occurrence celles du « rapport entre l'existence particulière et la raison universelle, entre la réalité et l'idée, la vie et l'esprit » (TC, 77). Reformulées de façon plus adaptée aux méthodes de recherche actuelles, ces grandes questions philosophiques se laissent ramener à « la question du rapport entre la vie économique de la société, le développement psychique des individus et les transformations qui affectent les aires culturelles » (TC, 77). Ce projet ambitieux d'une recherche sociale philosophiquement informée, que Habermas essaiera de poursuivre par d'autres moyens, nécessite, selon Horkheimer, une intégration organisationnelle des sciences sociales. C'est pourquoi il propose « d'organiser sur la base du questionnement philosophique actuel des investigations auxquelles se joignent des philosophes, des sociologues, des économistes, des historiens et des psychologues dans une durable communauté de travail » (TC, 75).

2.4.1. Dialectique de la recherche et de la présentation

Pour aboutir à l'union de la philosophie et de la science, Horkheimer propose la méthode marxiste de la synthèse dialectique de la présentation *(Darstellung)* et de la recherche *(Forschung),* méthode qui permet d'obtenir une image totalisante, concrète et vivante de la réalité sur la base de données empiriques [[27]](#footnote-27) (cf. TC, 132 *sq.* et 200 *sq.).* La représentation, qui vise, comme disait Marx, à « faire danser les relations sociales figées en leur chantant leur propre mélodie », a pour fonction de reprendre les données de la recherche empirique et de les recomposer en les plaçant, selon le principe lukácsien de la « totalité concrète », dans de nouveaux cadres conceptuels qui dissolvent la fixité des faits enregistrés. Selon le principe méthodologique de la « totalité concrète », un objet de [23] connaissance n'est jamais perçu comme un objet isolé, abstrait de son contexte plus large, mais toujours compris en termes d'une totalité donnée de façon plus ou moins latente avec l'objet.

Dans le cadre du programme de recherche interdisciplinaire, on peut retraduire la dialectique de la recherche et de la présentation en termes de dialectique des sciences spécialisées et de la philosophie. Les sciences spécialisées (économie, sociologie, psychologie, histoire) contribuent à forger l'image de la totalité théorique en livrant à la philosophie les éléments nécessaires pour la construction théorique de la totalité. La philosophie, en tant qu'intention théorique orientée vers l'universel, reprend les résultats des sciences et dépasse leurs limitations en les intégrant dans une image synthétique et synoptique de la réalité sociale qui peut alors apparaître comme s'il s'agissait d'une construction *a priori.* Ainsi, par la dialectique de la recherche scientifique et de la présentation philosophique, Horkheimer pense pouvoir dépasser les déficits du positivisme (hypostase des faits et fragmentation de l'image de la réalité) et de la métaphysique (hypostase des concepts et dogmatisme), ainsi que la dissociation des deux. Or, comme nous le verrons, la dialectique de la recherche et de la présentation ne mènera malheureusement qu'à l'intégration *ex post* des résultats des sciences spécialisées ; en dernière instance, à leur incorporation forcée dans une philosophie totalisante qui, contrairement aux intentions originelles de la méthode de la présentation dialectique, ne fluidifie pas la réalité, mais en propose une image figée, en l'occurrence celle d'une société monolithique et surintégrée. Ces textes - et c'est très souvent le cas avec ceux de l'École de Francfort - sont marqués par une contradiction curieuse, mais persistante entre la déréification méthodologique proclamée et la réification théorique pratiquée. Cette contradiction entre les réflexions méthodologiques et les analyses sociologiques révèle les limites de l'espace métathéorique restreint de la théorie de la société que Horkheimer partage avec Adorno et Marcuse.

2.4.2. La mise en œuvre du programme  
de recherche interdisciplinaire

Le problème central du marxisme est celui du « désordre social » : pourquoi la révolution n'a-t-elle pas eu lieu ? L'analyse marxiste des conditions sociales objectives, des forces et des moyens de production, montre qu'une société socialiste à haute productivité et rationnellement planifiée est objectivement possible. Et pourtant, la révolution est constamment ajournée. Le mouvement ouvrier stagne et le prolétariat s'est divisé : d'un côté, des travailleurs salariés de plus en plus intégrés et, de l'autre, des chômeurs impuissants et misérables (DD, 61-65). Néanmoins, Horkheimer estime que la théorie marxiste reste, malgré tout, « une formulation de l'expérience historique en accord avec la connaissance actuelle » (GS3, 56). La contradiction entre les forces productives et la structure de la société capitaliste est aussi profonde, sinon plus, qu'au temps de Marx. Si l'analyse marxiste des conditions objectives du développement du capital reste valide, alors il faut expliquer pourquoi les conditions subjectives de la révolution font défaut. La question centrale, au cœur de toutes les recherches de l'École de Francfort, est alors la suivante : « Comment [24] adviennent les mécanismes psychiques par lesquels il est possible que les tensions entre les classes sociales, qui sont poussées vers le conflit à cause de la situation économique, restent latentes ? » (GS3, 60).

La formulation de la question montre que Horkheimer avait déjà conçu en détail le modèle théorique de l'analyse sociale interdisciplinaire : l'économie politique demeure la discipline centrale qui saisit la structure et la dynamique de la société. Mais, dans la mesure où les conditions de son application ont changé et où ses prévisions ne se sont pas réalisées, une psychologie sociale des profondeurs ainsi qu'une théorie de la culture doivent être ajoutées en tant qu'épicycles qui permettent d'expliquer l'intégration et le conformisme des individus dans la société capitaliste [[28]](#footnote-28).

a) Psychanalyse de la domination

Pour expliquer la persistance des formes sociales périmées, Horkheimer propose une alliance théorique, très audacieuse pour l'époque, entre Freud et Marx [[29]](#footnote-29). Si les hommes contribuent à la persistance des relations économiques qui ne correspondent ni au niveau de développement des forces productives atteint ni à leurs intérêts véritables, cela s'explique, selon Horkheimer, par le fait que l'action de la majorité n'est pas déterminée par la connaissance, mais par « une dynamique pulsionnelle qui fausse la conscience » (GS3, 59) et qui est elle-même déterminée, « jusque dans les ramifications les plus fines » (GS3, 65), par la situation économique. Horkheimer suit ici Erich Fromm qui, dans son esquisse d'une psychologie sociale analytique, avait développé une version matérialiste de la thèse freudienne de la « sublimation répressive [[30]](#footnote-30) ». À la différence des « pulsions d'auto-conservation », qui doivent nécessairement être satisfaites par des moyens « réels » (par ex., la nourriture qui apaise la faim), les « pulsions libidinales » peuvent être détournées ou se transformer, être sublimées ou satisfaites par des fantasmes ou des tromperies idéologiques. Une fois qu'on a compris cela, on peut expliquer les idéologies en termes d'influence des conditions économiques sur ces pulsions et rendre intelligible la perpétuation de la société capitaliste. C'est parce qu'un processus pulsionnel irrationnel de négation et de refoulement de la réalité transforme l'impuissance vécue en expérience imaginaire de pouvoir personnel que la perception rationnelle de l'état réel de la société est bloquée. En contribuant de la sorte à la production des idéologies, « les pulsions libidinales des hommes forment le ciment sans lequel les éléments de la société ne tiendraient pas ensemble [[31]](#footnote-31) ».

La psychanalyse freudienne, qui prend ici la place que la dialectique hégélienne tenait chez Lukâcs, fournit le chaînon qui relie la superstructure idéologique à la base économique. Horkheimer attache une importance particulière à [25] la famille [[32]](#footnote-32). D'emblée, il conçoit celle-ci comme une sorte d'« appareil idéologique (d'État) » qui permet à la situation économique de peser sur le psychisme individuel [[33]](#footnote-33). Dans la société capitaliste, la famille reproduit et renforce la domination sociale en inculquant à l'enfant l'esprit de soumission et le respect de l'autorité. D'abord, l'enfant doit se soumettre aux commandements du père de famille (de la mère, Horkheimer ne dit rien). L'autorité du père, qui dérive de sa situation sociale - c'est lui qui gagne l'argent ou qui le possède -, apparaît à l'enfant comme une donnée naturelle à l'abri de toute critique. Par la suite, l'aura de l'autorité paternelle est transférée sur d'autres institutions hiérarchiques extérieures à la famille. L'autorité est alors « réifiée » (TT, 280 *sq.) ;* et même plus : à en croire Horkheimer, elle devient une catégorie transcendantale, au sens de Kant - « l'idée de la nécessité d'une hiérarchie fondée sur des principes naturels, aléatoires, irrationnels, dit-il, est devenue tellement évidente pour l'enfant qu'il ne peut plus percevoir la terre, l'univers et même l'au-delà que sous cet aspect ; il donne par anticipation cette forme à toute impression nouvelle » (TT, 284). Le résultat de cette perception réifiée est la soumission inconditionnelle à l'autorité, quelle qu'elle soit.

b) Culture de la répression

Ici, Horkheimer aurait pu introduire une théorie de la culture pour faire éclater la circularité fonctionnelle qui existe entre l'économie politique et la psychanalyse en démontrant que les sujets socialisés ne sont pas simplement des « zombies », mais que, quelles que soient les conditions sociales, ils participent toujours activement au processus complexe d'intégration sociale [[34]](#footnote-34). Or, cela n'est nullement le cas. Entre la socialisation des pulsions individuelles et le système du travail social, Horkheimer introduit la culture en tant que troisième dimension de la reproduction sociale [[35]](#footnote-35) : « Renforcer dans le psychisme même des individus dominés la nécessité de la domination de l'homme sur l'homme, dit-il, en s'inspirant vraisemblablement du second essai de la *Généalogie de la morale,* ce fut l'une des fonctions de tout l'appareil culturel des diverses époques » (TT, 242).

Qu'il s'agisse de la religion ou de la morale, du droit ou de la littérature, pour Horkheimer - qui adhère purement et simplement à la thèse fausse de l'idéologie dominante, cette variante marxiste du mythe fonctionnaliste de l'intégration culturelle [[36]](#footnote-36)-, la culture n'est qu'un appareil idéologique parmi d'autres, un instrument des classes dominantes qui, tout en créant délibérément un climat de satisfaction, réprime la jouissance et le plaisir, inculque l'autodiscipline dans le travail, l'obéissance à l'autorité, le respect des lois, etc.

[26]

À y regarder de plus près, il apparaît que pour Horkheimer, comme pour Nietzsche, Elias, Foucault et Bourdieu d'ailleurs, la culture n'est que la sublimation de la violence et du châtiment dont l'intériorisation permet d'expliquer pourquoi les classes dominées ont accepté si longtemps leur joug (*cf.* TT, 231).

Le résultat de cette intégration théorique de l'économie politique, de la psychanalyse et de la théorie de la culture est l'image monolithique et hyper-fonctionnaliste de la société comme vaste entreprise de domination à laquelle nul ne peut échapper. En conséquence, la possibilité d'une politique oppositionnelle n'est même plus prise en compte [[37]](#footnote-37). Avec cette antisociologie du contrôle, on est au plus loin d'une sociologie actionnaliste. Comme la culture, l'historicité est systématiquement fonctionnalisée, réduite, éliminée. Dans la conception surintégrée de la société de Horkheimer, celle-ci se présente comme un système clos de domination centralisée, de contrôle culturel généralisé et de conformité des individus.

Cette vision totalisante, qui ignore avec superbe l'autonomie fonctionnelle des systèmes de la personne, de la société et de la culture, était présente dès le départ. Le totalitarisme s'était déjà installé dans la théorie critique avant de s'installer dans la société. Dans le programme de recherche interdisciplinaire, présenté par Horkheimer en 1931 - donc, deux ans avant la prise du pouvoir par Hitler -, tout était conçu de telle façon que seuls les processus sociaux contribuant à la reproduction et à l'expansion de la domination y trouvaient place. Ainsi, la possibilité même d'une politique et d'une culture oppositionnelles, capables de mettre fin à l'inhibition de l'action sociale, est exclue ; ou plutôt, elle est intégrée par avance dans le modèle hyperfonctionnaliste, clos et morbide de la domination. Le résultat de cette construction théorique est que la société prend tous les traits d'une « institution totale » en grand format (mais sans « ajustements secondaires » - Goffman [[38]](#footnote-38)).

3. La théorie critique  
(1937-1941)

3.1. Le manifeste de la théorie critique

[Retour à la table des matières](#tdm)

La publication en 1937 de « Théorie traditionnelle et théorie critique » (TT, 15-90) représente bien plus qu'une simple innovation terminologique. Le remplacement du terme « matérialisme », qui n'était qu'un mot codé pour « marxisme », par celui de « théorie critique » va de pair avec le passage d'un marxisme interdisciplinaire et postmétaphysique à un marxisme philosophique et radicalisé. Le « Manifeste de 1937 » (Slater) marque ainsi une première rupture dans le développement de la pensée horkheimerienne. En effet, Horkheimer ne plaide plus pour une intégration théorique et organisationnelle des sciences [27] spécialisées et de la philosophie, mais, par le biais d'une critique idéologico-philosophique des bases épistémologiques des sciences spécialisées, il établit de façon nette une « coupure idéologique » entre la théorie traditionnelle et la théorie critique. Confronté à « l'empire totalitaire du mal » (TT, 89), il ne cherche plus à expliquer l'impuissance du prolétariat par une étude psychosociale de son intégration, mais lance un appel pathétique à ses éléments les plus avancés pour mettre en œuvre la transformation totale de la société que la théorie critique réclame. En ce sens, le passage du marxisme interdisciplinaire à la théorie critique va effectivement de pair, comme le dit Therborn, avec une « double réduction de la science et de la politique à la philosophie [[39]](#footnote-39) ».

3.1.1. Théorie traditionnelle

La critique épistémologique des fondements de la théorie traditionnelle, en tant que mode de connaissance qui trouve son modèle original dans le [*Discours de la méthode*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.der.dis)de Descartes, mais s'est généralisé depuis et qui est opérationnel dans tous les domaines de la science spécialisée, relève de la critique idéologique *(Ideologiekritik).* La théorie traditionnelle, ou mieux encore - puisqu'il s'agit de théories sur les théories qui se présentent sous la forme d'un ensemble de propositions hypothétiques logiquement cohérentes, expliquant la réalité en subsumant les données de fait sous un système conceptuel déductif - la métathéorie traditionnelle considère le contexte pratique dans lequel la théorie est formulée et appliquée comme externe aux procédures de l'activité théorique elle-même - et c'est bien pourquoi Horkheimer la considère comme idéologique. La théorie traditionnelle manque doublement de réflexivité : concevant la théorie comme « théorie pure » qui se développe de façon immanente, elle méconnaît que, en amont, son développement est déterminé par des facteurs de nature extrascientifique et que, en aval, elle contribue à la reproduction de la société existante : « La pensée théorique traditionnelle considère la genèse des phénomènes complexes constituant une situation déterminée aussi bien que l'utilisation pratique des systèmes conceptuels dans lesquels on les intègre, et par conséquent son propre rôle dans la praxis, comme des facteurs qui lui sont extrinsèques (TT, 39) [...] Dans la mesure où le concept de théorie est posé comme un absolu, comme s'il était fondé dans une essence propre de la connaissance ou de quelque autre façon en dehors de l'histoire, il se mue en une catégorie idéologique réifiée (TT, 22) ».

Peu importe l'auto-interprétation de la science ; ne réfléchissant ni sur le contexte de sa genèse (réflexion rétrospective) ni sur celui de son application (réflexion prospective), elle constitue *nolens volens* un « facteur d'autoconservation et de reproduction permanente de l'ordre établi [[40]](#footnote-40) » (TT, 25). Dans de telles circonstances, il ne peut plus être question pour Horkheimer d'une union de la science traditionnelle et de la philosophie. Contre la science, la philosophie reprend ses droits de critique ; elle devient alors « théorie critique ».

[28]

3.1.2. Théorie critique

La « théorie critique ou oppositionnelle » (TT, 62) diffère en premier lieu de la théorie traditionnelle par son engagement politique. Contrairement à la théorie traditionnelle, la théorie critique n'a pas pour intention consciente, ni pour effet objectif d'améliorer en quoi que ce soit le fonctionnement de la société existante. Dans la mesure où Horkheimer en conclut que la théorie critique, du fait même qu'elle représente une position « politiquement correcte », est « plus vraie » que la théorie traditionnelle, il est évident qu'il rabat le critère épistémologique de la vérité sur le critère idéologique de la progressivité, avec tous les risques de « totalitarisme intellectuel » (Ferry) qui en découlent [[41]](#footnote-41). Comme la théorie traditionnelle, la théorie critique est un produit de la structure sociale, mais à la différence de celle-ci, elle est consciente de sa détermination par des intérêts sociaux (réflexivité rétro- et prospective). Et dans la mesure où il en conclut aussi que la théorie critique, du fait même que ses intérêts sont ceux de l'émancipation du prolétariat, donc des intérêts censés être universels, est supérieure à la théorie traditionnelle, il est également évident qu'il ne s'est pas suffisamment dégagé des pétitions de principe marxistes *(cf. supra,* t. 1, chap. 4), avec tout le dogmatisme et les dangers réels qu'elles impliquent [[42]](#footnote-42).

Pour la théorie critique, « l'existence organique » (TT, 39) de la société en tant qu'extériorité quasi naturelle se situant au-dessus de l'histoire et à laquelle les hommes se soumettent passivement, n'est pas une fatalité. Elle n'est que le signe d'une lamentable impuissance à laquelle on ne peut pas se résigner et dont l'humanité doit décidément s'affranchir. La théorie critique ne pose pas seulement l'émancipation comme un impératif moral, elle montre aussi qu'elle est objectivement possible. Contrairement à la théorie traditionnelle, elle ne se contente donc pas de porter de simples jugements prédicatifs sur la réalité sociale - « il en est ainsi » -, mais affirme avec force : « Il n'en est pas nécessairement ainsi, les hommes peuvent transformer ce qui est, et les conditions de cette transformation sont actuellement remplies » (TT, 61, n.). Ici, Horkheimer reprend les analyses marxistes de l'accroissement des contradictions inhérentes au capitalisme et de son effondrement imminent grâce à l'intervention révolutionnaire du sujet historique ; mais en disant que « la théorie critique dans son ensemble constitue un seul et unique jugement existentiel amplement développé » (TT, 61), il formule cette conviction dans le langage obscur du jargon hégélien [[43]](#footnote-43) (ou heideggerien ?).

Ce vaste jugement existentiel se fonde sur une philosophie de la praxis [[44]](#footnote-44) : les hommes font l'histoire, mais sans conscience, ce qui explique pourquoi la [29] société qu'ils ont eux-mêmes créée échappe à leur contrôle et prend l'aspect d'une « seconde nature ». Par une « critique défétichisante », il incombe à la philosophie de démystifier l'apparence de naturalité de la société en montrant aux hommes qu'elle est le produit de leur praxis, qu'ils peuvent se la réapproprier et la former de façon à ce qu'elle corresponde aux puissances humaines [[45]](#footnote-45). Parvenu à ce point, Horkheimer rattache la théorie critique à l'idéalisme allemand. Il reprend la théorie kantienne de la constitution des objets de l'expérience et la reformule dans une perspective matérialiste. Le concept kantien de la constitution transcendantale est alors remplacé par la doctrine marxiste de la constitution historique du monde social par le travail humain.

Cette refonte de la théorie kantienne en une philosophie matérialiste de la praxis met à nu la philosophie de l'histoire qui sous-tend le jugement existentiel de la théorie critique : comme Kant, qui réduit le monde des objets possibles de l'expérience aux activités synthétiques d'un sujet transcendantal, Horkheimer présente le monde social comme le produit non encore conscient des hommes qui travaillent la nature. Subrepticement, l'espèce humaine (la *Gattung)* est introduite en tant que métasujet transsubjectif de l'histoire. À la suite de Marx, Horkheimer interprète l'histoire dans une perspective productiviste comme processus « d'immense extension de l'empire exercé par l'humanité sur la nature » (TT, 61), dont il suffit de prendre conscience pour pouvoir l'organiser rationnellement et en jouir pleinement. Par là même, Horkheimer ressuscite les mythes de la philosophie hégélo-marxiste de l'histoire. Et à la suite de Lukács, avec lequel il avait pris ses distances dans un premier temps, il rebascule dans la métaphysique de l'identité du sujet et de l'objet [[46]](#footnote-46).

3.1.3. L'imagination dialectique

Or, même si Horkheimer donne là, à la suite de Lukács, un des exposés les plus clairs de la philosophie de la praxis, ses propres analyses montrent paradoxalement qu'il n'y a pas identité, mais bien plutôt distance croissante entre le sujet et l'objet. Selon Horkheimer, la conscience empirique des travailleurs n'est nullement révolutionnaire - c'est d'ailleurs pourquoi il affirme que le théoricien critique doit envisager « une opposition momentanée aux masses » (TT, 46). Dans la mesure où il estime que le prolétariat n'est pas seulement idéologiquement intégré, mais qu'il est aussi socialement impuissant, on peut dire que le marxisme de Horkheimer est un marxisme révolutionnaire à la Lukács, mais sans prolétariat - un « marxisme divisé en deux », comme le dit justement Kolakowski [[47]](#footnote-47). Le prolétariat n'étant plus le sujet de la théorie critique, Horkheimer le redéfinit alors comme son destinataire. Le sujet réel de la théorie critique devient alors... le théoricien critique lui-même.

[30]

Implicitement, Horkheimer le reconnaît lorsqu'il écrit que « l'objectif d'une société bâtie selon la raison semble certes aujourd'hui n'avoir plus d'existence que dans l'imagination », mais il ajoute aussitôt que cet objectif est « réellement inscrit dans l'esprit de tout homme » (TT, 89). Mais si tel est le cas, on ne voit plus pourquoi le rattachement au prolétariat est nécessaire, si ce n'est par fidélité à l'orthodoxie marxiste. Ici, on perçoit clairement la différence entre Lukàcs et Horkheimer. La critique sociale de Lukács est fondée socialement sur la position de classe du prolétariat ; celle de Horkheimer, en revanche, est fondée philosophiquement sur la raison [[48]](#footnote-48). Autrement dit, la raison critique elle-même est le point archimédien de la théorie critique. Le problème est que pour soulever le monde, une référence spirituelle ne suffit pas ; il faut aussi un support matériel concret. Ne l'ayant pas, la théorie critique flotte dans les airs, et devient critique théorique [[49]](#footnote-49).

3.2. Le tournant pessimiste

3.2.1. Fascisme et communisme

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous avons vu que Horkheimer caractérise la théorie critique comme un vaste et unique jugement existentiel : le capitalisme est en crise et son effondrement est imminent, l'humanité doit en prendre conscience, se libérer des servitudes qui pèsent sur elle et instaurer un ordre social conforme à la raison. La position de Horkheimer se rapproche ici de celle de Rosa Luxembourg : l'effondrement du capitalisme est inévitable, mais si l'humanité ne veut pas sombrer dans la barbarie, elle doit prendre l'histoire en main par un acte volontaire. Le problème des conditions objectives ne se posait pas encore à ce moment-là ; celui des facteurs subjectifs se posait d'autant plus : le prolétariat semblait intégré, et la vérité s'était réfugiée, selon le mot de Horkheimer, « au sein de petits groupes dignes d'admiration » (TT, 73). Néanmoins, Horkheimer restait plutôt optimiste, en tout cas, plein d'espoir et de ferveur révolutionnaires.

Le tournant pessimiste de sa pensée, discernable dès 1939 et accompli en 1942, ne peut s'expliquer ni par la simple référence à une défaillance du facteur subjectif, ni par la référence directe au fascisme. Le manifeste de la théorie critique date de 1937. Hitler était alors déjà au pouvoir depuis plus de quatre ans. Ce tournant doit plutôt être expliqué de façon immanente, par référence à des conditions intrathéoriques. En 1937, Horkheimer pense encore que la révolution est possible, ses doutes ne concernent que sa probabilité ; en 1940, en revanche, la possibilité même d'une révolution est mise en cause. En 1937, Horkheimer pense encore que les contradictions internes du capitalisme mènent au-delà du capitalisme ; en 1940, en revanche, il se rend compte, à la suite de son ami Friedrich Pollock, l'économiste en chef de l'Institut, que les [31] crises du système capitaliste ne mènent pas automatiquement au socialisme, mais bien plutôt au fascisme.

Le nouvel ordre économique a réussi à stabiliser, voire même à dépasser les contradictions existant à l'intérieur même du capitalisme. Le « capitalisme d'État » (Pollock) a mis hors jeu le mécanisme aveugle du marché et l'a remplacé par une planification consciente et rationnelle des activités économiques. D'un point de vue purement économique, le fascisme réalise les idéaux du communisme : « L'économie n'a plus de dynamique propre » (PF, 68). Mais cela n'a rien de réjouissant, car il s'ensuit que la possibilité d'une société émancipée ne peut plus être fondée dans les conditions objectives. Le jugement existentiel cède alors la place au jugement désespéré : « Tant que l'histoire universelle va son chemin logique, elle ne remplit pas sa destination humaine » (TC, 352). Cette phrase, sur laquelle se termine « L'État autoritaire », annonce le passage du paradigme de l'organicité pseudo-naturelle au paradigme de la réification.

3.2.2. Le capitalisme d'État

La théorie du capitalisme d'État, développée par Friedrich Pollock et reprise par Horkheimer et Adorno, constitue, à mon sens, l'élément décisif qui permet de comprendre le tournant pessimiste dans la pensée de Horkheimer, ainsi que sa rupture avec le marxisme. Dans sa théorie générale du capitalisme d'État, Pollock rompt de façon décisive avec le théorème marxiste de l'effondrement immanent du capitalisme *(Zusamenbruchstheorie) :* les crises économiques peuvent être surmontées à l'intérieur même du capitalisme par l'intervention décisive des gouvernements dans les affaires économiques [[50]](#footnote-50). Si le capitalisme libéral a bien été remplacé par le capitalisme des monopoles, comme Marx l'avait prévu, ce dernier, à son tour, a été remplacé, grâce à l'intervention massive de l'État dans l'économie, par une forme qualitativement nouvelle de capitalisme que Pollock nomme « capitalisme d'État [[51]](#footnote-51) ». Bien que Pollock distingue de façon idéaltypique entre une variante démocratique (les USA) et une variante totalitaire du capitalisme d'État (l'URSS et l'Allemagne fasciste), ses analyses se concentrent surtout sur cette dernière.

[32]

Les traits distinctifs du nouvel ordre sont les suivants :

1) Le marché, en tant que système de coordination des activités économiques, est remplacé par une planification consciente et rationnelle de la production, de la distribution et de la consommation des biens. Le plan général détermine les fins et les moyens économiques de telle façon que les crises sont évitées. Les lois « naturelles » du marché sont éliminées et les biens sont produits en vue de leur usage. Les prix, en tant que médiums régulateurs de la rareté, ont perdu leur fonction. La valeur d'usage prime désormais sur la valeur d'échange. Grâce à une politique de grands travaux, le plein emploi est garanti. Et Pollock de conclure : « Sous le capitalisme d'État, l'économie [politique marxiste] a perdu son objet [[52]](#footnote-52) ».

2) Le principe de la rationalité technique et du *management* scientifique ne se limite pas au domaine de l'économie. Il est étendu à toutes les sphères de la vie sociale (travail, opinion publique, armée, droit, etc.). La rationalisation formelle (Weber) transforme la société en une « société administrée » (Horkheimer).

3) L'État totalitaire est l'instrument de pouvoir d'un nouveau groupe dominant composé de bureaucrates, de chefs militaires, de fonctionnaires du Parti et de représentants du grand capital. Le capitaliste a perdu tout contrôle sur la gestion de l'entreprise. Il n'est plus qu'un rentier. Le motif du profit est toujours en vigueur, mais les intérêts individuels sont désormais subordonnés au plan. La motivation du profit est remplacée par celle de la volonté de puissance. Les rapports sociaux ne sont plus médiatisés par le marché, mais par le pouvoir. Comme autrefois dans les formations précapitalistes, les individus s'affrontent directement en tant que dirigeants et dirigés. Pollock en conclut que dans le capitalisme d'État, « la primauté de la politique sur l'économique » a triomphé [[53]](#footnote-53).

D'un point de vue purement économique, le capitalisme d'État est bien supérieur au capitalisme des monopoles. Il réalise en quelque sorte le programme économique préconisé par les marxistes (planification, nationalisation, centralisation) et, de ce point de vue, il ne se distingue guère du socialisme. Et pourtant, il est clair qu'on ne peut pas simplement identifier le fascisme au socialisme. La réalité fasciste le montre, mais le marxisme, axé comme il l'est sur la catégorie du travail et la politique de la planification, ne dispose pas des moyens analytiques nécessaires pour le démontrer.

3.2.3. Parodie du communisme

Horkheimer adopte les analyses de Pollock, rompt avec le marxisme et commence à développer une philosophie négative de l'histoire. L'article de 1939, « Pourquoi le fascisme ? », est le dernier de sa main qui demeure marxiste pour l'essentiel et le premier qui témoigne du tour pessimiste pris par sa pensée. Dans cet article effrayant, imbibé de la peur d'une universalisation du fascisme, Horkheimer défend la [33] thèse marxiste orthodoxe (« thèse de Dimitrov [[54]](#footnote-54) »), étonnamment déterministe, selon laquelle le fascisme n'est pas un accident, mais la suite logique et nécessaire d'un capitalisme en crise permanente : « Qui ne veut pas entendre parler du capitalisme, dit-il dans une phrase célèbre, doit aussi se taire sur le fascisme » (PF, 75). Avec le fascisme, les vieux fétiches de l'échange et de l'anonymat de la domination ont été remplacés respectivement par le « voile technologique » et la domination directe des cliques fascistes. Comme Pollock, Horkheimer ne voit pas s'effondrer le nouvel ordre à bref délai : « La société totalitaire a des chances économiques à long terme. [...] Pour le fascisme devenu système mondial, il serait impossible de prévoir une fin. Du point de vue économique, on assiste à la fin de l'économie politique. [...] L'économie n'a plus de dynamique propre » (PF, 68).

Le système économique est devenu un système statique. Et Horkheimer a perdu tout espoir. Dans un article de 1942, intitulé « L'État autoritaire » (TC, 327-352), il reprend son analyse du capitalisme d'État en Allemagne (suppression du marché, dépassement de la crise, domination terroriste) et se livre, pour la première fois, à une critique féroce du socialisme d'État soviétique, qu'il qualifie de « forme la plus cohérente d'État autoritaire » (TC, 335). Ce qui frappe dans cet article, c'est la juxtaposition paradoxale d'éléments pessimistes et utopiques. Horkheimer part de l'idée que, en principe, la planification peut améliorer les chances de la suppression de la répression, mais que, de fait, elle a entraîné une plus grande répression. « À l'origine, dit-il, chaque fois qu'une étape de la planification serait accomplie, une part de la répression devait devenir superflue. En fait, la répression s'est toujours davantage cristallisée, dans le contrôle des plans » (TC, 347).

La nouvelle forme de planification peut bien être conforme au niveau actuel du développement technologique, il n'en reste pas moins que la primauté du politique - qui, en 1937, faisait encore partie du programme de la théorie critique - lui apparaît maintenant comme une perversion véritable de la planification socialiste. Le constat amer que « le capitalisme d'État apparaît comme une parodie de la société sans classes » (TC, 349) exprime sa reconnaissance du fait que le fascisme et le socialisme partagent la même base matérielle. La planification et la rationalisation des activités économiques ne mènent pas au socialisme, mais à la barbarie. Une « seconde révolution », une « révolution politique », est nécessaire, mais, restant attaché aux catégories marxistes, Horkheimer ne dispose pas des moyens analytiques et conceptuels pour la penser. En effet, Horkheimer n'abandonne nullement son modèle productiviste du travail. Il continue à concevoir l'histoire en termes d'accroissement continu des forces productives. Seulement, maintenant, il évalue ces processus négativement. Le progrès technologique et la domination croissante de l'homme sur la nature n'émancipent pas l'homme, ils ne font que perpétuer la domination [34] de l'homme sur l'homme. La logique immanente de la production ne pointe pas vers une société rationnelle et libre, mais au contraire vers un système clos et réifié, saturé de rationalité instrumentale et administrative.

3.2.4. Vers une philosophie négative de l'histoire

Avec ce retournement radical dans l'évaluation du progrès, on voit déjà poindre les contours de la critique de la raison et de la philosophie négative de l'histoire que Horkheimer développera avec Adorno dans la *Dialectique de la raison.* La vision est totalement déterministe. Si chez Hegel, la certitude sensible conduit au savoir absolu, chez Horkheimer, la rationalisation de la production conduit à la société totalement administrée. La dialectique du progrès se renverse en dialectique négative, et on passe d'une vision continuiste de l'histoire à une vision discontinuiste [[55]](#footnote-55). Comme la société émancipée ne peut plus être conçue comme le résultat logique du progrès, son avènement est pensé dans les termes d'une rupture du mauvais continuum de l'histoire. « Une telle fin, dit Horkheimer, n'est plus une accélération du progrès, mais bien le saut hors du progrès » (TC, 342).

Ici, la position de Horkheimer se rapproche de celle de Walter Benjamin, le penseur de la Catastrophe et de la Rédemption. De même que pour Benjamin, l'histoire se présente comme « une seule et unique catastrophe, qui ne cesse d'amonceler ruine sur ruine [[56]](#footnote-56) », de même Horkheimer affirme que « dans l'histoire, seul le mal est irréversible » (TC, 336). Et à l'instar de Benjamin qui ne conçoit pas, comme on sait, la rédemption messianique comme le *telos* immanent à l'histoire réelle, mais bien plutôt comme l'événement utopique de la fin de l'histoire qui transcende l'histoire, Horkheimer affirme, dans le même esprit, que « le rationnel n'est jamais complètement déductible » (TC, 342). Ici, Horkheimer, qui reste malgré tout attaché, comme on l'a vu, aux catégories du marxisme, rompt définitivement avec la philosophie de l'histoire marxiste. Il ne conçoit plus la société socialiste - en tant que société rationnelle sans exploitation ni domination - comme l'achèvement du capitalisme, mais au contraire comme sa négation totale. La société rationnelle n'a plus aucune relation interne ou logique avec le progrès historique. Son avènement est conçu à la manière d'un Benjamin comme un événement messianique qui rompt la mauvaise continuité de la préhistoire du progrès. Ici et maintenant, il n'y a plus que la mauvaise totalité et la mauvaise continuité dont il faut étudier les invariants pour mieux les dénoncer.

[35]

4. Critique de la raison  
formelle-instrumentale  
(1941-1950)

4.1. Échec de la raison

[Retour à la table des matières](#tdm)

Sans illusions sur l'Union soviétique, sans la moindre confiance dans la classe ouvrière, terrifié par le fascisme et la capacité d'intégration de la culture américaine de masse, Horkheimer franchit une nouvelle étape dans sa pensée. En compagnie d'Adorno, il effectue le passage de la critique de l'économie (post)capitaliste à la critique de la raison formelle-instrumentale, passant ainsi du même coup du paradigme (marxiste) de l'organicité pseudo-naturelle au paradigme (wébérien) de la réification. La rationalisation n'est plus conçue comme la solution, elle est elle-même perçue comme partie intégrante du problème. *Éclipse de la raison* (ER-1947) et *Dialectique de la raison* (DR-1944/1947), écrits tous deux en étroite collaboration avec Adorno [[57]](#footnote-57), sont des textes qui offrent le témoignage historique de la radicalisation de la critique horkheimerienne. Dans ces classiques de la pensée critique, Horkheimer et Adorno n'essaient rien de moins que de répondre à la question de savoir « pourquoi l'humanité, au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines, sombre dans une nouvelle barbarie » (DR, 13). Leur réponse prend la forme d'une philosophie négative de l'histoire : non seulement l'histoire de la société bourgeoise capitaliste, mais celle de la civilisation dans son ensemble sont comprises dans les termes d'une réification croissante, mise en branle par un acte protohistorique de domination de la nature et culminant dans la guerre mondiale et le fascisme. De même que chez Marx, l'anatomie de l'homme fournit la clé de l'anatomie du singe, le fascisme, chez Horkheimer et Adorno, fournit la clé de l'origine et de la dynamique de régression anthropologique qui est inséparable, voire même synonyme, de la civilisation.

Pour bien saisir la critique radicale de la raison à laquelle Horkheimer et Adorno se livrent, il est important de voir qu'ils comprennent le fascisme et l'holocauste comme l'accomplissement de la rationalisation formelle-instrumentale, comme le résultat du renversement pervers de la rationalisation en réification. « L'ordre fasciste, écrit Horkheimer, c'est la raison se dévoilant elle-même en tant qu'irraison » (ER, 234). Le constat de l'échec de la rationalisation de la société occidentale est si radical que Horkheimer et Adorno semblent s'en prendre à la raison en tant que telle. La critique de la réification sociale se transforme alors, *ipso facto,* en une critique de la structure de la raison elle-même - raison qu'ils identifient d'ailleurs immédiatement à la pensée objectivante-identitaire, à la pensée en tant qu'organe de domination. En acceptant ainsi la doctrine nietzschéenne de « l'identité de la raison et de la domination » (ER, 120), ils semblent diagnostiquer (comme les postmodernistes de nos jours) non pas un « trop-peu », [36] mais un « trop-plein » de rationalité [[58]](#footnote-58). À vrai dire, on ne sait pas très bien si Horkheimer et Adorno - qui sont après tout les héritiers des Lumières - veulent faire une critique immanente de la raison ou si, au contraire, ils cherchent à rompre avec l’*Aufklärung* par une critique radicale de celle-ci. S'agit-il d'une critique néorationaliste et postromantique ou d'une critique néoromantique et postrationaliste de la raison ? Bien qu'ils oscillent constamment et inconfortablement entre une critique de l'entendement *(Verstand)* et une critique de la raison *(Vernunft),* et qu'ils hésitent entre une critique immanente de cette dernière et une critique totale, on peut penser avec Habermas que Horkheimer rechigne à suivre Adorno, qui refusera jusqu'à la fin de poser un concept positif de raison, fût-ce celui de la raison critique [[59]](#footnote-59). En effet, n'ayant pas recours comme Adorno à la sphère esthétique comme source indépendante d'espoir et de connaissance, Horkheimer reste fidèle aux Lumières et ne fait pas de clin d'œil à un postmodernisme esthétisant [[60]](#footnote-60).

Dans l'introduction à la *Dialectique de la raison,* dont on sait maintenant qu'elle est de la main de Horkheimer [[61]](#footnote-61), on peut lire : « Nous n'avons pas le moindre doute - et c'est là notre pétition de principe - que dans la société, la liberté est inséparable de la pensée éclairée » (DR, 15). Et dans l’*Éclipse de la raison :* « La raison ne peut réaliser ce qui est raisonnable en elle que par la réflexion sur la maladie du monde telle qu'elle est produite et reproduite par l'homme. Dans une telle autocritique, la raison restera fidèle à elle-même » (ER, 183). Sauver la raison par la raison, rester malgré tout fidèle aux Lumières, telle est, me semble-t-il, la position de Horkheimer. C'est d'ailleurs pourquoi il faut comprendre sa critique de la raison comme une critique au sens classique du mot : il s'agit de déterminer ses limites, d'en écarter les abus et de mettre à jour ses possibilités ignorées [[62]](#footnote-62).

Lorsqu'il s'agit d'esquisser une philosophie négative de l'histoire, une *Verfallsgeschichte* comme on dit en allemand, Horkheimer et Adorno parlent d'une seule voix. Tous deux abandonnent sans hésiter l'assurance marxiste d'un avenir rayonnant de justice et de liberté. Ne cherchant plus de réponse aux problèmes sociaux dans l'infrastructure matérielle de la société, leur distance par rapport à la terminologie marxiste s'accroît [[63]](#footnote-63). La référence à la lutte des classes disparaît [37] et cède la place à la lutte entre l'homme et la nature. Implicitement, Marx est placé dans la tradition rationaliste qu'ils attaquent. Son erreur principale est de ne pas avoir vu que le progrès technique se fait « au prix d'une réification progressive infinie » (DD, 54). Pour eux, Weber était bien plus lucide. Il avait vu juste : la rationalisation se renverse en réification et anéantit l'individu.

4.2. Éclipse de la raison

4.2.1. La raison désenchantée

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans l’*Éclipse de la raison,* Horkheimer présente une critique radicale de la modernité. S'appuyant sur l'interprétation lukácsienne de la rationalisation capitaliste comme réification, il suit le double diagnostic wébérien de la perte de sens et de la perte de liberté [[64]](#footnote-64). Horkheimer développe la thèse de la perte de sens en montrant la réduction progressive de l'action à sa seule dimension stratégique, ou, comme il le dit lui-même dans un langage plus philosophique, de la raison à sa seule dimension subjective. Ayant reformulé la distinction wébérienne entre la « raison substantielle » et la « raison formelle » comme une distinction entre la « raison objective » et la « raison subjective », il analyse longuement l'éclipsé progressive du contenu objectif (ou substantiel) de la raison au profit de sa seule dimension subjective (ou formelle). De Platon jusqu'à Hegel, la raison était objective. Elle ne désignait pas seulement une faculté du sujet, mais aussi un ordre objectif de la réalité, une structure inhérente à celle-ci, requérant un mode spécifique de conduite orientée vers des fins dernières. La pensée, qui avait la capacité de refléter cet ordre objectif, n'était pas seulement un instrument de régulation des rapports entre les moyens et les fins, mais aussi, et intrinsèquement, un instrument de détermination des fins. Or, progressivement, le caractère objectif de la raison s'est érodé. Engagée dans un processus de désenchantement du monde, la pensée est devenue incapable de concevoir un ordre objectif transcendant le réel et, par conséquent, elle a commencé à nier son existence. La raison s'est alors réduite à une faculté de l'esprit subjectif et est devenue purement formelle.

« La raison s'est formalisée au fur et à mesure qu'elle s'est subjectivisée » (ER, 17), telle est bien la thèse de Horkheimer. Pour la raison subjective formelle *(Verstand* - l'organe de l'agir rationnel en finalité), aucune fin ne peut être rationnelle en soi ; une fin ne peut être rationnelle que dans la mesure où elle sert l'intérêt du sujet sous le rapport de la conservation de soi (le *sese conservare* de Spinoza). Pour déterminer ce qui est rationnel, il n'y a plus qu'un seul critère qui compte : l'utilité. Comme chez Weber, que Horkheimer considère d'ailleurs comme un parfait représentant de la tendance subjectiviste (ER, 16, n. 2), les fins sont *a priori* soustraites à la détermination rationnelle. Qu'elles favorisent ou entravent la destinée humaine, elles sont par définition arbitraires et irrationnelles. Seule la coordination des moyens avec une fin donnée étant jugée rationnelle, la raison se réduit à la raison formelle et l'action à l'action stratégique. La raison subjective formalisée se veut « neutre » par rapport [38] aux fins. En tant que finalité sans fin, elle s'adapte à tous les buts, du moment qu'ils sont utiles à la conservation de soi. Le sujet rationnel calculateur n'a aucun idéal. En tant qu'acteur stratégique, il est réaliste et cynique. Il sait que, pour survivre, il doit s'adapter et se soumettre à la réalité telle qu'elle est. « La raison subjective, résume Horkheimer en dévoilant le lien interne qui existe entre le concept d'agir stratégique et la réification, c'est l'attitude de la conscience qui s'adapte sans réserve à l'aliénation du sujet et de l'objet, au processus social de réification » (ER, 180).

4.2.2. Perte de sens

Selon Horkheimer, la subjectivisation et la formalisation de la raison sont inséparables de l'autonomisation des sphères de valeur et de la dissociation concomitante de l'être, du vrai, du bien et du beau. La religion, la philosophie, la morale, la science et l'art, autrefois unis *(cf.* l’*ens et verum* et *bonum et pulchrum convertuntur* de la scolastique), suivent désormais chacun leur logique propre.

Horkheimer dramatise la « départementalisation de la culture » (GS7, 27) et la scission de la raison unitaire qui s'ensuit sur les deux versants du relativisme et du scientisme. D'une part, il voit la religion, la morale et la vérité spoliées de toute rationalité, de toute prétention à la vérité. Convaincu avec Weber que la raison s'éteint avec la sécularisation, il affirme que « parler de vérité lorsqu'on prend des décisions d'ordre pratique, moral ou esthétique n'a plus désormais aucun sens » (ER, 18). Abandonnant en quelque sorte la promesse des Lumières, il estime que, en l'absence d'une référence religio-cosmologique, les valeurs sont devenues totalement arbitraires. Présumant qu'il est impossible désormais de se prononcer rationnellement sur le bien-fondé des valeurs, il sombre dans le nihilisme [[65]](#footnote-65)\* : « L'énoncé selon lequel la justice et la liberté sont meilleures en soi que l'injustice et l'oppression, dit-il, est devenu aussi vide de sens que l'énoncé selon lequel le rouge est plus beau que le bleu » (ER, 33).

D'autre part, il voit la montée en puissance de la science qui s'arroge la vérité en s'identifiant abusivement à la raison. La science n'a rien à faire des valeurs. Elle ne s'occupe que des faits, de leur observation, de leur classification et de leur prédiction. Toute idée qui transcende la réalité lui est suspecte. Sa neutralité axiologique fait qu'elle ne peut qu'entériner le monde tel qu'il est. Horkheimer proteste, mais comme il est convaincu que, suite à la décomposition simultanée de la raison unitaire et de la vision cosmologique du monde, les valeurs ne peuvent plus être fondées en raison, sa protestation ne vaut guère plus qu'un cri de désespoir.

Si Horkheimer dénonce l'absolutisme de la science, il estime que la résurgence artificielle d'anciennes théories objectivistes, qui se réclament de Platon, d'Aristote ou de saint Thomas pour ressusciter une vision cosmologique du monde, est tout aussi inacceptable. La raison s'est scindée à tout jamais. On ne peut pas inverser le cours de l'histoire. La raison objective est irrévocablement déchue. Mais, si tel est effectivement le cas, comment Horkheimer peut-il alors [39] affirmer que « la critique doit nécessairement se poursuivre en mettant l'accent sur la raison objective » (ER, 181 ) ? Il tente de sortir de l'aporie en recourant à la mémoire et cite Hegel à ce propos : « Seule alors la mémoire conserve encore, comme une histoire passée on ne sait comment, la forme morte de la précédente incarnation de l'esprit » (ER, 170). Ainsi, à partir d'une « critique rédemptrice » (Habermas) - qui cherche à rendre justice à des idées et des idéaux qui dominèrent autrefois la réalité en tant qu'absolus, mais qui ont entre-temps été irrévocablement mis à l'écart -, Horkheimer soumet l'incarnation présente de l'esprit à une critique normative [[66]](#footnote-66). En adoptant avec distance et ironie le point de vue de la raison objective irrévocablement déchue, Horkheimer soumet la raison subjective à une critique sans indulgence. Philosophiquement parlant, c'est un exercice de funambule. Horkheimer se rendra compte du caractère aporétique de sa démarche dans les années cinquante et, comme nous le verrons, il basculera alors dans une pensée qui se rattache ouvertement à la théologie.

4.2.3. Perte de liberté

Si la thèse de la perte de sens s'organise à partir du concept de raison formelle, la thèse de la perte de liberté est développée à partir de celui de raison instrumentale. Les deux thèses sont métathéoriquement liées par l'éclipsé de la dimension axiologique de l'action et l'objectivation subséquente de l'agir stratégique dans une structure objective d'ordre matériel, imposant ses contraintes de l'extérieur à l'individu, qui doit s'adapter pour s'autoconserver. Horkheimer fait dériver la rationalité instrumentale de la rationalité formelle par un argument logique : « Si la raison est déclarée incapable de déterminer les fins dernières de la vie [...] elle doit se contenter de réduire tout ce qu'elle rencontre à un simple outil » (ER, 101). La raison instrumentale ne connaît qu'un seul critère : la valeur opérationnelle. Inversant systématiquement les fins et les moyens, elle réduit tout au niveau de l'instrumentante. Rien n'échappe, selon Horkheimer, à la fonctionnalisation universelle de la raison, de sa mise en œuvre instrumentale dans la double perspective téléologique de la domination de la nature externe et de la conservation de soi. En s'inspirant des derniers écrits métapsychologiques de Freud, Horkheimer veut montrer que le double but visé ne peut être atteint, car la domination de la nature externe entraîne *eo ipso* la destruction du moi [[67]](#footnote-67). L'argument, qui constitue le noyau de *La dialectique de la raison,* est le suivant : la domination de la nature externe *(Beherrschung :* technique et industrie) est inséparable de la domination sociale *(Herrschaft :* discipline et soumission) qui, elle, est à son tour inséparable de la domination de la nature interne par le sujet lui-même (maîtrise de soi et autorépression [[68]](#footnote-68)). Cet argument se laisse [40] décomposer en deux sous-arguments : 1) la domination de la nature externe coïncide avec la domination sociale, 2) la domination sociale coïncide avec la domination de la nature interne.

Horkheimer affirme purement et simplement que « la domination de la nature implique la domination de l'homme » (ER, 102). Il n'explique pas comment la domination exercée sur les choses se mue en domination sur les hommes. Supposant que l'exploitation de la nature s'articule depuis toujours à l'exploitation des faibles par les forts, il se contente d'une analogie chargée de suggérer que la domination des classes dirigées par les classes dirigeantes est, en quelque sorte, le prolongement social de la domination de l'homme sur la nature. De même que les hommes disposent techniquement de la nature, les classes dirigeantes disposent socialement des classes dirigées. Dans les deux cas, les hommes et les choses sont traités de façon purement instrumentale et soumis à la même logique de domination. Dans cette perspective spéculative, les classes dominées apparaissent comme les représentants sociaux de la nature soumise. Tous deux, la nature et les dominés, sont assujettis, exploités et traités comme des choses.

L'émancipation progressive des hommes par rapport aux contraintes de la nature externe se paie du prix de leur soumission progressive à l'emprise de la société en tant que seconde nature, et celle-ci est, à son tour, conceptuellement liée à la répression de la nature interne. « Les forces économiques et sociales revêtent le caractère de puissances naturelles aveugles que l'homme, pour sa sauvegarde, doit dominer et ceci en s'y adaptant » (ER, 106). Pour se conserver, l'homme doit agir de façon stratégique. Nous savons que l'agir stratégique est inséparable de l'exodétermination par les conditions de l'action. Pour s'autoconserver, l'homme doit donc s'adapter aux exigences requises par la conservation du système. Il doit se discipliner, c'est-à-dire s'adapter à l'organisation sociale et à la structure du pouvoir en refoulant ses désirs. Pour se conserver, il doit dominer sa nature interne et convertir ses pulsions en attitudes rationnelles en les orientant vers un but défini. Cette domination des pulsions irrationnelles est, selon Horkheimer, au fondement du moi rationnel. Dans la mesure où il suit Freud et conçoit la domination de la nature interne de façon analogue à la domination de la nature externe - dans la mesure donc où il ne distingue pas la logique de la rationalité communicationnelle de la logique de la rationalité instrumentale -, la formation du moi *(me)* est pour lui et par définition équivalente à l'instrumentalisation ou la réification de soi *(self).* Pour Horkheimer, un soi non réifié est donc, comme l'a bien vu Whitebook, une impossibilité logique [[69]](#footnote-69). Car, pour s'autoconserver, l'homme doit agir de façon stratégique, s'autodiscipliner et s'adapter à son environnement en réprimant ses pulsions, ce qui signifie, selon Horkheimer, qu'il doit s'auto-objectiver : « S'adapter signifie se rendre pareil au monde des objets, pour sa propre conservation » (ER, 123). La conclusion de ce train d'arguments est double : la formation du moi se renverse dialectiquement en réification de soi, et [41] l'autoconservation du moi se renverse dialectiquement en automortification : « La domination de l'homme sur lui-même, sur laquelle se fonde son soi, signifie chaque fois la destruction virtuelle du sujet au service duquel elle s'accomplit » (DR, 68).

Horkheimer ne s'en tient pas à cette conclusion effrayante - effrayante car, pensée jusqu'au bout, elle implique que le moi est une instance pathologique [[70]](#footnote-70). Il poursuit son analyse métathéorique du rapport qui existe entre l'action rationnelle en finalité et la réification en y introduisant le fascisme. Son argument reste d'ordre freudien. Comme le renoncement de l'individu à lui-même dans la société industrielle se fait sans aucun but transcendant cette même société, un malaise criant s'installe dans la civilisation, par suite de quoi la nature subjective réprimée et sans finalité finit par se révolter contre la réification. Or, le fascisme, par un détournement fonctionnel de la révolte virtuelle de la nature, a su exploiter celle-ci en la détournant au profit de la rationalisation sociale contre laquelle elle était précisément dirigée : « La rationalité exploite maintenant la nature en intégrant à son propre système les forces potentielles de sa rébellion. [...] À la lumière de cela, on pourrait décrire le fascisme comme la synthèse satanique de la raison et de la nature, exactement l'opposé de la réconciliation des deux extrêmes dont la philosophie a toujours rêvé » (ER, 129).

4.3. Dialectique de la raison [[71]](#footnote-71)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans la *Dialectique de la raison,* Horkheimer et Adorno reprennent l'analyse de la perte de sens et de liberté, mais la centrent encore davantage, si l'on peut dire, sur le thème wébéro-marxiste (ou simmelo-marxiste, si l'on veut accentuer la dimension vitaliste) de la réification. En effet, le thème de la réification, comprise comme l'unification de la raison formelle et de la raison instrumentale, est le thème par excellence qui permet d'unifier les « fragments philosophiques » (titre de la version de DR de 1944, sous-titre de la version de 1947) réunis dans ce livre obscur, mais désormais classique [[72]](#footnote-72).

Ce qu'Adorno et Horkheimer appellent « rationalité formelle » n'est rien d'autre que ce que j'ai nommé, dans le chapitre sur Weber, la « rationalité théorique ou conceptuelle ». Cette forme de rationalité est avant tout exposée à « l'impératif de cohérence [[73]](#footnote-73) », c'est-à-dire au principe de non-contradiction et de systématicité. Pour Horkheimer et Adorno, qui interprètent ici la rationalisation formelle de Weber dans une perspective vitaliste, ce principe de cohérence est [42] inhérent à la pensée conceptuelle. Depuis que la pensée est conceptuelle, elle est pensée identifiante, et, partant, pensée réifiante, au sens de Nietzsche (*cf. infra,* chap. 3), c'est-à-dire pensée qui, en hypostasiant ses concepts, subsume la réalité dans une « cage de fer » conceptuelle et supprime, par là même, d'abord mentalement, puis effectivement, l'hétérogénéité de l'étant au nom de l'identité de la pensée et de l'Être. Comme nous le verrons, l'implication ultime de cet argument wébéro-nietzschéen, qui sera relié à et fusionné avec un argument d'ordre freudo-marxien, est que l'abstraction violente de l'hétérogène et du qualitatif est égale à la rationalisation (Marx-Nietzsche), que la rationalisation est égale à la réification (Nietzsche-Weber-Marx) et que la réification est égale à la répression des pulsions et à la mortification de l’*ego* (Nietzsche-Weber-Freud).

4.3.1. La raison du mythe

La *Dialectique de la raison* contient deux thèses principales. La première est d'ordre nietzschéo-wébérien : « Le mythe lui-même est déjà raison [[74]](#footnote-74) » (DR, 18). Comme aurait pu le dire Castoriadis, la dimension « ensidique » (ensembliste-identitaire) de l'entendement est déjà présente dans le *mythos* pour apparaître en pleine lumière dans le *logos*[[75]](#footnote-75)*.* À mesure que la pluralité infinie des démons s'amenuise pour faire place à la simple pluralité des divinités, on passe du stade magique au stade mythique de la pensée. Avec ce passage, l'écart entre l'idée et la réalité s'accroît, car, contrairement aux démons magiques qui peuplent l'univers animiste, les divinités qui habitent l'Olympe ne sont plus directement identiques aux éléments, mais elles les signifient. Zeus a le gouvernement du ciel, Apollon guide le soleil, etc. Les cosmologies présocratiques sont déjà des rationalisations de l'approche mythique. Les éléments (l'air, le feu, la terre, etc.) remplacent les divinités et prennent la forme intellectualisée de concepts divinisés ou d'essences ontologiques [[76]](#footnote-76). Le logos scientifique, qui prend la relève du logos philosophique, continue le travail de réduction de ce dernier. Ordonnant la destruction des qualités et des essences, la science désenchante le monde. Systématiquement, elle réduit toute qualité à la quantité. Ce qui pourrait se différencier est réduit à l'égalité : « Le nombre est devenu le canon de l’*Aufklärung.* [...] La société bourgeoise est dominée par l'équivalence. Elle rend comparable ce qui est [43] hétérogène en le réduisant à des quantités abstraites. Pour la raison, ce qui n'est pas divisible par un nombre, et finalement par un, n'est qu'illusion » (DR, 25).

En fin de compte, l'identité de toutes les choses entre elles se paie de l'impossibilité de chaque chose d'être identique à elle-même. De même que dans l'échange, les biens concrets sont réputés identiques et métamorphosés en marchandises qualitativement indifférenciées, ne différant l'une de l'autre que par leur prix, de même la science réduit la multiplicité des choses et des créatures multiformes et, en faisant abstraction de leur unicité, elle les rend semblables en ne retenant d'elles que ce qui peut être mis en équation. Ici, Horkheimer et Adorno suivent les analyses lukácsiennes du fétichisme des marchandises ; mais en détachant la pensée identifiante du contexte historique spécifique d'émergence du système d'économie capitaliste, ils s'en séparent également. En effet, alors que dans la tradition marxienne de l'analyse de la logique du capital, de Lukács à Sohn-Rethel [[77]](#footnote-77), les formes de la conscience de la société bourgeoise sont issues des contraintes d'abstraction propres à l'échange marchand, dans la vision globale de la *Dialectique de la raison,* l'abstraction de l'échange n'est rien d'autre que la forme historique dans laquelle la pensée identifiante déploie son efficace sur le plan de l'histoire universelle et détermine les formes marchandes de la société capitaliste. Autrement dit, pour Adorno et Horkheimer, l'échange de marchandises n'est qu'un agent historique de la pensée identifiante ; un agent important cependant, dans la mesure où la pensée identifiante n'est devenue universelle qu'avec l'universalisation de la marchandise. Ainsi, par rapport à Lukács, la catégorie de la réification subit une généralisation dans le temps.

4.3.2. Le mythe de la raison

« Le mythe lui-même est déjà raison » , c'est la première thèse. Or, en absorbant ce qui est différent et en le réduisant d'avance à ce qui est identique, à ce qui peut être mis en équation, la raison qui assimile la pensée aux mathématiques et se croit par là même à l'abri du mythe, s'empêtre de plus en plus dans la mythologie. « La raison se retourne en mythologie » (DR, 18) - c'est la seconde thèse. En faisant apparaître toute nouveauté comme prédéterminée, la science rejoint la mythologie, car le principe de l'immanence, l'explication de toute occurrence comme répétition, est le principe même du mythe. La science pensait désenchanter le monde, mais en le soumettant au formalisme logico-mathématique, elle l'a réenchanté. Incapable de penser l'altérité et la multiplicité, la science réduit la pensée à une simple tautologie, à la constatation de ce qui est et de ce qui se répète, et à son affirmation. « Plus la machinerie intellectuelle se soumet à ce qui existe, plus elle se contente de le reproduire aveuglément » (DR, 43). Aveuglément, [44] car la science n'a aucune conscience de ce qu'elle est, à savoir réduction du monde à sa seule dimension ensidique, à un « ensemble de choses réifiées » (DR, 190) par projection inconsciente des catégories de l'entendement sur le réel et identification de l'apparence à la chose elle-même.

Il me semble que Horkheimer et Adorno font ici une critique de la science à partir d'une lecture bien particulière du chapitre de la *Critique de la raison pure*[[78]](#footnote-78)concernant le schématisme de l'entendement. On sait que, chez Kant, la réalité, en tant que totalité des objets possibles de l'expérience, est constituée, par les formes du temps et de l'espace et des catégories de l'entendement, comme un ensemble de phénomènes causalement liés les uns aux autres et, donc, comme objet possible d'une science naturelle. Or, dans sa version positiviste, la science ignore superbement le processus de schématisation et de fixation sur l'objectai qu'elle implique. Elle pose son système naturaliste comme la chose elle-même, à la suite de quoi « la science devient en effet le monde » (DR, 35). Étant donné que la science ne considère pas ce qui n'est pas conforme aux canons de la description et de l'explication scientifiques comme réel, la nature morte des choses inertes devient pour elle le paradigme de la réalité en tant que telle. Tout ce que la raison scientifique rencontre est *a priori* privé d'âme et transformé en matière morte, bref, réifié.

Cette réification de l'étant n'est pas seulement d'ordre méthodologique. À l'ère de l'instrumentalisation totale, elle a des implications réelles : de même que la société devient un ensemble fonctionnel, les hommes deviennent des choses manipulables [[79]](#footnote-79). En fin de parcours, « l'homme devient anthropomorphe pour l'homme » (DR, 7). Ici, on voit déjà poindre la relation interne qui existe, selon Horkheimer et Adorno, entre la raison formelle et la raison instrumentale. En devenant science, la raison a renoncé au sens. Ce qui reste est nature en tant que masse de matière démystifiée, inerte et manipulable. Le savoir théorique des sciences naturelles, qui objective la réalité en un ensemble de relations quantitatives nomologiques, est déjà, par sa grammaire logique même, un savoir instrumental et militant, un savoir technique, utile et utilisable. « La technique est l'essence même de ce savoir » (DR, 23), et comme Bacon et Descartes le savaient déjà avant Nietzsche et Foucault, un tel savoir est identique au pouvoir, au pouvoir des hommes sur la nature et au pouvoir des hommes sur les hommes.

L'exercice du pouvoir présuppose l'aliénation méthodique de la nature, son objectivation à des fins utilitaires. À l'ère de la technique, il ne s'agit plus, comme au temps de la magie, d'influencer la nature en l'assimilant à soi-même, de se réconcilier avec elle et de la comprendre en communiquant avec elle, comme s'il s'agissait d'une quasi-personne *(mimésis),* mais bien d'exploiter [45] stratégiquement la nature en prenant ses distances par rapport à elle pour mieux la manipuler. « Par le fonctionnement de leur intellect, disent Adorno et Horkheimer dans une phrase qui semble directement empruntée à la philosophie de la vie de Klages, les hommes se mettent à distance de la nature pour la placer en quelque sorte devant eux, afin de voir comment ils la domineront. [...] Le concept est l'outil idéal qui permet de saisir toutes les choses par le bout où elles se laissent saisir [[80]](#footnote-80) » (DR, 55).

Que ces choses soient des choses mortes ou vivantes ne change rien au caractère instrumental de la raison militante. La raison froide et impitoyable ne connaît que des choses, des choses qu'elle peut manipuler, saisir et soumettre. Par nature, la raison est un instrument de domination. La volonté de savoir est déjà volonté de pouvoir, volonté de soumettre l'autre (la nature, la femme, l'animal) pour s'en servir. Sade et Nietzsche ont conduit la raison jusqu'à la limite de ses implications. Le fascisme les a mises en application.

Dans la logique identifiante de la raison instrumentale, Horkheimer et Adorno reconnaissent le modèle original de la domination dont toutes les formes de domination ne sont que des dérivés. Intrinsèquement, la raison est totalitaire. Elle ne connaît pas de sujets, seulement des objets. Tout ce que la raison rencontre est réifié, méthodologiquement et effectivement. La rationalisation formelle implique déjà la rationalisation instrumentale. La raison observante et la raison militante entrent en fusion, réduisant tout ce qui est à l'état de chose morte et manipulable. La réification n'est rien d'autre que la conjonction et la généralisation de ces deux formes de rationalisation.

Voici, pour résumer, comment Horkheimer et Adorno établissent finalement le lien entre la rationalisation formelle, la rationalisation instrumentale, la réification et le fétichisme des marchandises : « Dans le monde rationalisé, la mythologie a envahi le domaine du profane [seconde thèse]. Débarrassée des démons et de leur postérité conceptuelle [rationalisation formelle], l'existence retrouve son état naturel et prend le caractère inquiétant que le monde ancien attribuait aux démons [société comme seconde nature]. [...] La domination de l'homme n'a pas seulement pour résultat son aliénation aux objets qu'il domine [rationalisation instrumentale] : avec la réification de l'esprit, les relations entre les hommes - et aussi celles de l'homme avec lui-même - sont comme ensorcelées [réification]. L'individu étiolé devient le point de rencontre des réactions et des comportements conventionnels qui sont pratiquement attendus de lui [réduction de l'action au comportement]. L'animisme avait donné une âme à la chose [personnification stratégique], l'esprit d'industrie transforme l'âme de l'homme en chose [réification]. [...] Depuis que les marchandises - avec la fin du troc - ont perdu toutes leurs qualités économiques, à part leur caractère de fétiches, celui-ci s'étend à tous les aspects du social qu'il fige progressivement [fétichisme] » (DR, 44).

[46]

4.3.3. Réification totale

D'après Horkheimer et Adorno, la réification est désormais universelle. Rien ni personne n'y échappe. Elle vaut aussi bien pour les dominés que pour les dominants. Tous deviennent des automates heureux et sans liberté, des « suivistes dépersonnalisés » (DR, 263) qui tournent en rond en attendant leur nourriture comme des ours en cage. Imbriquées de tout temps, l'évolution technique et l'évolution sociale ont convergé pour emprisonner totalement les hommes. La rationalisation du travail et la domination envahissent la sphère du vécu : « Médiatisés par la société totale qui a investi toutes les relations et tous les sentiments, les hommes deviennent tous semblables » (DR, 52). Rabaissés au niveau de purs objets du système, les individus qui, en tant qu'épiphénomènes de celui-ci, ont cessé d'être eux-mêmes, considèrent leur état de « batraciens » (DR, 52) comme une nécessité objective à laquelle il serait vain de s'opposer. « La réification [...] est devenue si dense que toute spontanéité, voire la simple tentative de suggérer ce qu'est le véritable état des choses, devient une utopie inacceptable, une déviation sectaire » (DR, 213).

Comment pourrait-il en être autrement, si l'on sait que l'appareil conceptuel est de nos jours directement formé - du moins c'est ce que Horkheimer et Adorno affirment - par l'industrie culturelle [[81]](#footnote-81). Avant même que la réalité soit perçue par la conscience, elle est déjà préformée, et systématiquement déformée, par les schémas réificateurs dominants. « C'est le vrai schématisme kantien » (ER, 235), s'écrie Horkheimer. Là où Kant voyait l'activité du sujet transcendantal, Horkheimer et Adorno voient l'activité planifiée de l'industrie culturelle, cette entreprise d'abêtissement organisé inculquant le « conformisme logique et moral » (Durkheim) le plus rigoureux. L'industrie culturelle n'est rien d'autre que le « positivisme matérialisé », diffusé activement par les médias aux masses passives [[82]](#footnote-82). Comme le positivisme, la culture de masse reproduit le monde des faits et de l'apparence. En élevant la réalité déplaisante au rang du monde des faits, elle la nimbe d'une aura d'inévitabilité. Le résultat est que le *statu quo* peut durer infiniment. Ce qui existe est devenu à ce point l'unique réalité, selon Horkheimer et Adorno, qu'ils concluent à la « réification totale » *(sic,* DR, 169).

Perte de sens, perte de liberté, fin de l'individu... Dans le récit métahistorique qu'ils nous offrent de l'extension et de l'intensification de la réification, la réification totale est la dernière phase du devenir déraison de la raison. Elle est, pour ainsi dire, la « particularisation » ultime du devenir effectif de la raison formelle-instrumentale dans le monde et dans l'histoire. Elle est la conclusion logique d'une philosophie de l'histoire de la domination, domination qui trouve son origine dans un ratage initial de la relation de l'homme au monde, prend une ampleur cosmique et planétaire, et finit par devenir totale.

La critique de la réification que cette philosophie de l'histoire implique est une critique non spécifique, diffuse et globale. Dans la mesure où elle [47] universalise et ontologise la catégorie de la réification, sa critique cesse d'être une critique sociologique pour se présenter comme une critique métaphysique qui s'autoréfute d'elle-même. Car, de deux choses l'une : ou bien la réification est totale - et alors Horkheimer et Adorno ne peuvent pas non plus échapper à son emprise ; ou bien ils peuvent y échapper - et alors la réification n'est pas totale. À mon sens, cette flagrante « contradiction performative » (Apel) n'est que le résultat logique de la radicalisation excessive de la critique nietzschéo-wébéro-freudo-marxiste de la raison et de son renversement dans une philosophie négative de l'histoire qui apparaît, malgré tout, comme une simple inversion de la philosophie salutiste de l'histoire qu'on trouve chez Hegel, Marx et Lukács. La *Dialectique de la raison* voulait ouvrir la voie à un « concept positif de l’*Aufklärung* [[83]](#footnote-83)*»*, mais, au fur et à mesure qu'elle éclairait la raison en l'identifiant à la réification, elle s'est elle-même retournée en mythologie [[84]](#footnote-84). Voilà la thèse qu'il faut avancer contre les thèses d'Adorno et Horkheimer si l'on veut sauver la raison de sa réduction « logocentrique » (Klages).

5. Le pessimisme métaphysique  
(1950-1973)

5.1. Critique conservatrice de la société

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans l’*Éclipse de la raison,* et surtout dans la *Dialectique de la raison,* Horkheimer a fait une critique si radicale, si totale, de la pensée et de la société occidentales que tout ce qu'il a écrit par la suite ne pouvait être qu'une clarification complémentaire, assortie d'une tentative de sauver malgré tout quelques débris de la culture occidentale en déclin [[85]](#footnote-85). En effet, les écrits d'après-guerre de Horkheimer sont le témoignage tragique de sa volonté de rendre compte de l'évolution inexorable vers un monde totalement administré, dénué de liberté, de sens et d'amour, en même temps que d'œuvrer, poussé par le désespoir, à la conservation de ce qu'il reste de liberté et de sens, même s'il estime qu'ils sont fatalement voués à disparaître. La tâche est donc double : désigner le Mal et préserver le Bien, « contribuer à ce que ces choses-là de la vieille société ne sombrent pas trop rapidement » (GS7, 428). Cette double tâche que se donne Horkheimer est doublement paradoxale : sauver l'individu, « sauver l’*Aufklärung »* (GS12, 594 et 598), alors qu'ils sont tous deux non seulement victimes, mais également coupables de la régression que représente le progrès ; sauver l'individu, la liberté, la culture, la démocratie, l'amour, la morale et surtout la religion, alors que selon lui leur mort est imminente - si elle n'a pas déjà eu lieu (on trouve les deux versions).

L'entreprise est aporétique. Horkheimer en est bien conscient d'ailleurs. « Les mots, dit-il, présupposent le sens dont ils cherchent à exprimer la perte » [48] (GS7, 196). Et pourtant, il persiste à se porter garant des grandes idées de l'Occident, alors même qu'il ne croit plus à leur réalisation. Devenu profondément pessimiste, autant sinon plus que Schopenhauer qu'il juge encore trop optimiste (DD, 218). Désespéré, il ne se résigne pas et c'est là sa grandeur. Elle s'exprime dans sa devise personnelle : « Être pessimiste théorique et optimiste pratique, s'attendre au mal et néanmoins solliciter le bien [[86]](#footnote-86) » (GS7, 467).

Horkheimer vieillissant devint conservateur, quasi réactionnaire. Il défendit le rôle des États-Unis au Viêt-nam, adopta une position anticommuniste lors de la guerre froide, dénonça le radicalisme estudiantin de '68, rejeta la libéralisation de la religion, soutint le pape dans sa condamnation de la pilule, etc. Il défendit ouvertement le libéralisme et le libre-échange comme « une île dans l'océan de la puissance » (TT, 12). Plus : il en vint à affirmer que la liberté humaine et l'autoréalisation de l'individu sont intrinsèquement liées au capitalisme libéral : « Le développement de l'homme est lié à la concurrence, donc à l'élément le plus important de l'économie libérale. [...] L'idée qu'une société sans concurrence favorise l'existence d'hommes libres est une bêtise optimiste » (GS7, 347).

Pourtant, malgré ses apologies conservatrices du capitalisme, Horkheimer demeure un critique intransigeant de la société moderne. Loin de diviniser la société actuelle comme le meilleur des mondes possibles, il l'a diabolisée comme le mal radical, la négation du bien absolu, et jamais il n'a justifié l'horreur qu'elle perpétue. « Le sang et la misère collent aux triomphes de la société. Le reste, disait-il, c'est de l'idéologie » (GS7, 125).

5.2. La société administrée

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le vieil Horkheimer est convaincu que la société va inexorablement évoluer vers « un monde totalement administré » *(total verwaltete Welt),* vers « une société absolument rationalisée et complètement automatisée » où tout sera réglé, où chacun aura suffisamment à manger, mais où l'autonomie de l'individu et la culture n'auront plus aucune importance. Horkheimer reconnaît ici et là que nous ne vivons pas encore dans un tel monde, mais il estime néanmoins que la « logique immanente », voire même la « nécessité interne » de l'histoire y conduisent fatalement - à moins que cette « évolution irréversible » ne soit interrompue par la catastrophe nucléaire et que les hommes régressent brutalement au stade des troglodytes. On le voit, Horkheimer est devenu extrêmement pessimiste. Le progrès matériel se paie du prix effroyable de la régression culturelle et individuelle. Marx s'est trompé, et Tocqueville a raison. Ce qui nous attend, ce n'est pas le règne de la liberté, mais le règne despotique de l'égalité démocratique (sur le despotisme démocratique, *cf.* Tocqueville, A. : *De la démocratie en Amérique,* vol. I : intro et surtout vol. II, 4e partie, chap. vi.). Marx n'a pas vu « la dialectique de la justice et de la liberté » (GS7, 355), le fait que l'égalité se paie du prix de la liberté. Aujourd'hui, pour Horkheimer, [49] on en est là ou presque : la justice et l'égalité des conditions sont réalisées, mais la liberté est liquidée. L'homme disparaît derrière sa fonction et l'individu perd sa signification en même temps que son autonomie. Ce qui reste, c'est l'automatisme de l'adaptation de l'individu abstrait hétéronome aux appareils sociaux autonomes qui le conditionnent. On le voit dans la rue : « Au feu rouge, les hommes s'arrêtent, au feu vert, ils marchent. Ils obéissent aux signaux » (GS7, 402). Le concept de sujet est devenu platement romantique. L'espèce humaine régresse et devient cette « espèce animale sophistiquée » que Schopenhauer avait toujours vue en elle. Marx n'est plus d'actualité, Schopenhauer l'est complètement [[87]](#footnote-87).

De même que l'autonomie individuelle, les caractéristiques spirituelles qui distinguent l'homme de l'animal sont des « phénomènes de transition » (GS7, 250), voués à disparaître. La philosophie, la religion et l'art sont fonctionnalisés et perdent leur fonction constitutive pour le sujet. Désormais, ces sphères qui donnaient autrefois un sens à la vie ont perdu toute efficacité sociale. Dans le monde administré, le sens s'éclipse. L'esprit pragmatico-technique triomphe, l'imagination dialectique s'atrophie. Tout ce qui n'est pas directement utile et qui transcende l'ordre actuel est empiriquement dénué de sens. Énonçant la vérité d'un présent qui n'a pas d'idéal et, par conséquent, pas d'avenir, le positivisme apparaît maintenant à Horkheimer comme la philosophie du présent. « L'histoire européenne est terminée, et c'est pourquoi le positivisme a raison » (DD, 173).

5.3. Nostalgie du Tout Autre

[Retour à la table des matières](#tdm)

Fin de l'individu, du sens et de l'histoire. Face à une telle situation, la critique devient impuissante. L'écart entre l'idéal et le réel est si criant que la critique qui veut le dénoncer « souligne seulement sa propre inutilité » (GS7, 101). Dans de telles circonstances, la critique change de statut. Elle ne milite plus pour le changement, mais pour la préservation de ce qu'il y a encore de positif dans ce monde : pas grand-chose, à en croire Horkheimer, quelques restes d'un sens et d'une liberté déjà en voie d'extinction. La critique devient authentiquement conservatrice. Horkheimer sombre dans le pessimisme culturel, et se réclame ouvertement de la tradition [[88]](#footnote-88). Seule la religion peut encore donner un sens à la vie et transcender l'autoconservation pure. Pour le vieil Horkheimer, la raison a perdu ses privilèges. Si l'on veut sauver l’*Aufklärung,* il faut, paradoxalement, recourir à la religion. Elle est devenue la seule et unique instance qui permette de séparer le vrai du faux et le bien du mal. Dieu est le seul garant de la vérité et de la justice. Voici ce qu'il en dit : « Sauver un sens inconditionnel [50] sans Dieu est vain [...] Avec Dieu la vérité éternelle meurt aussi (GS7, 184). [...] Que les commandements moraux soient un ingrédient de la raison est dépassé (GS7, 193). [...] En dernière instance, tout ce qui dépend de la morale ressortit logiquement à la théologie, en tout cas pas à des fondements séculiers (GS7, 350) ».

On le voit, en tant que garant métasocial du vrai et du bien, la religion est devenue le nouveau fondement de la théorie critique [[89]](#footnote-89). Si la pensée veut malgré tout rester critique et négative, si elle veut juger ce monde ici-bas sans capituler devant sa toute-puissance, elle doit préserver l'idée du Tout Autre (*das ganz Andere).*

Cependant, en accord avec l'interdiction juive de la représentation divine (Jes. 44.9 *sq.),* Horkheimer se refuse à en dire plus sur l'Altérité. « Nous pouvons indiquer où est le mal, mais non l'absolument juste » (TC, 361). Sur ce point, il se réfère également à l'épistémologie kantienne. Le monde ici-bas est apparence. Ce que nous nommons la réalité, celle qui est l'objet de l'expérience, est le produit de facteurs intellectuels individuels. L'absolu, le transcendant, l'Autre ne peuvent pas être saisis par des concepts humains, car ceux-ci ne nous donnent toujours que des résumés de nos aperceptions. « La réalité que nous connaissons n'est pas la dernière réalité » (GS8, 238). La science se heurte nécessairement à des limites. Pour elle - et Horkheimer, qui ne craint pas de se répéter, cite à plusieurs reprises cette phrase de Schopenhauer -, « la terre n'est qu'un petit atome de rien du tout dans l'univers infini, couvert d'une couche de moisissure et peuplé de microbes ».

Que l'homme n'est rien et que le monde n'a pas de sens, telle est la vérité de la science. Elle a raison, mais, malgré tout, il faut préserver la religion, en la séparant du dogmatisme et en introduisant en elle, pour la sauver, le doute. Selon Horkheimer, « l'opposition entre athéisme et théisme n'est plus d'actualité » (GS8, 185). Compte tenu de la souffrance dans ce monde, il n'est plus possible de croire au dogme de l'existence de Dieu. L'existence de Dieu relève de l'espoir. La religion ne transfigure pas la souffrance, mais, en alimentant la nostalgie de l'Autre (ou de l'Être), elle exprime « l'espoir que l'injustice qui caractérise ce monde n'en soit pas le dernier mot » (GS7, 389). En tant qu'expression de la « nostalgie du Tout Autre », la religion ne nourrit pas seulement l'espoir que la souffrance ne règne pas éternellement, mais, pour Horkheimer, elle alimente aussi la compassion et la pitié à l'égard des autres, forgeant ainsi la base motivationnelle de la solidarité entre les hommes [[90]](#footnote-90).

La métaphysique de la pitié et la solidarité universelle qui en découle sont l'autre face, la face intramondaine, de la nostalgie divine. Si la théorie critique se tourne vers Dieu, ce n'est pas parce qu'elle a trouvé un nouveau ciel, mais [51] parce qu'elle espère que l'enfer ici-bas ne brûlera pas éternellement. L'espoir de Horkheimer est l'espoir d'un désespéré qui « se moque de la logique lorsqu'elle va à rencontre des intérêts de l'humanité » (DR, 229). Le pathos du désespoir métaphysique de Horkheimer est sans doute quelque peu excessif - surtout en ce qui concerne sa vision du monde administré ; mais il n'en reste pas moins que sa sensibilité morale est un acquis pour les sciences sociales, acquis menacé qu'il faudrait préserver.

6. Conclusion

[Retour à la table des matières](#tdm)

Horkheimer fut sans doute plus important comme instigateur de l'Institut et animateur de la *Zeitschrift* que comme investigateur critique de la condition de l'homme dans la modernité tardive. Pour l'élaboration des fondements philosophiques solides d'une sociologie critique de la réification, il faut plutôt regarder du côté de la dialectique négative d'Adorno. En effet, si la radicalisation de la critique, telle qu'on la trouve exprimée dans la *Dialectique de la raison,* a connu un tel succès et connaît encore un tel retentissement, c'est grâce au génie philosophique d'Adorno. Néanmoins, l'évolution de la pensée horkheimerienne - d'un marxisme interdisciplinaire et postmétaphysique à une métaphysique antimarxiste à coloration religieuse - fait bien voir les apories d'une philosophie de l'histoire qui reste malgré tout, fût-ce de façon négative, attachée aux prémisses instrumentalistes d'un productivisme marxiste.

Du début à la fin, la pensée de Horkheimer est restée fixée sur la catégorie de la domination de la nature. La relation objectivante demeure paradigmatique. Simplement, alors qu'au début, il conçoit la maîtrise croissante de la nature comme un progrès, à la fin, celle-ci est conçue comme une régression. La relation sujet-sujet n'est jamais explicitement prise en compte, et si elle l'est, elle est systématiquement réduite à la relation sujet-objet, et très rapidement celle-ci se dégrade à son tour en relation objet-objet. Conséquemment, la dimension instrumentaliste de l'action n'est jamais dépassée.

Plus affirmatif qu'Adorno, Horkheimer a bien entrevu que la relation sujet-sujet est immanente au langage en tant que tel et que la parole langagière constitue un pouvoir critique et transcendant qui ne se laisse pas éliminer, même dans les situations les plus extrêmes. Dans une lettre adressée à Adorno, il écrit à ce propos : « Adresser la parole à quelqu'un signifie, au fond, le reconnaître comme membre potentiel de l'association future des hommes libres. La parole vise une relation commune à la vérité, et donc l'affirmation la plus profonde de l'existence étrangère à laquelle elle s'adresse, et en effet, de toutes les existences, selon leurs possibilités. [...] La parole d'un garde de camp de concentration est en soi une contradiction effroyable, peu importe son contenu, à moins qu'elle ne condamne la fonction du locuteur même [[91]](#footnote-91) ».

[52]

Cette intuition profonde, qui sera par la suite reprise et développée systématiquement par Habermas dans une théorie de la communication, n'a cependant pas réussi à percer *l'a priori* de la réification. Bien que Horkheimer veuille sauver l’*Aufklärung,* la critique qu'il en fait est tellement radicale, destructrice et englobante, qu'il finit par saper son propre projet. En identifiant d'emblée la rationalisation à la réification, et en projetant celle-ci dans la proto-histoire d'un ratage initial de la relation entre l'homme et la nature, il condamne implicitement la raison, au nom d'une raison autre qu'il est incapable de conceptualiser autrement qu'en recourant à la raison objective d'antan, dont il a lui-même analysé la déchéance irrévocable.

L'exercice est aporétique. Horkheimer le sait bien, mais au lieu de résoudre sa propre contradiction en élargissant son cadrage métathéorique - en y introduisant des catégories analytiques nouvelles qui permettent de dépasser l'instrumentalisme réificateur, il bascule dans la théologie négative et la nostalgie du Tout Autre. D'un point de vue philosophique fidèle au projet des Lumières, il s'agit là d'une capitulation pure et simple ; mais dans la mesure où la solidarité universelle constitue la face intramondaine de la nostalgie divine, elle pointe vers une éthique de la solidarité universelle qui trouve son fondement dans la sympathie. Et comme toute éthique présuppose nécessairement une sociologie, Horkheimer ouvre par là même la voie à une théorie de l'agir émotionnel qu'il n'a malheureusement pas explorée lui-même et qui reste donc entièrement à développer.

[53]

|  |
| --- |
| **Theodor Wiesengrund Adorno, 1903-1969**  Théodor W. Adorno est né le 11 septembre 1903, à Francfort-sur-le-Main, dans une famille bourgeoise aisée. Son père était un marchand de vin juif assimilé, et sa mère (née Calvelli-Adorno) fut une chanteuse professionnelle de renom. Dans sa jeunesse, il étudie le piano avec Bernhard Sekles (qui donna également des cours à Hindemith) et passe des week-ends entiers à étudier la *Critique de la raison pure* de Kant avec Siegfried Kracauer. Néanmoins, et malgré sa rencontre avec Walter Benjamin dont la philosophie le séduira d'emblée, c'est à la musique que vont ses préférences. Il se rend à Vienne en 1925, et devient l'élève d'Alban Berg et d'Anton von Webern. Il étudie de près la technique de composition musicale de Schönberg, et collabore activement aux revues musicales d'avant-garde *Musikblätter des Anbruch* et *Pult und Tackstock* (1928-1931) où il analyse et prend la défense du dodécaphonisme de Schönberg. Sa passion pour la musique accompagne en permanence l'intérêt qu'il voue à la philosophie.  En 1927, il retourne à Francfort. Après une première thèse d'habilitation sur la psychanalyse, dirigée par Hans Cornélius, dont Horkheimer fut l'assistant, il en soutient une seconde en 1931, avec Paul Tillich, sur Kierkegaard *(Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen,* publié en 1933). Comble de l'ironie, le jour même de la publication de l'ouvrage, Hitler arrive au pouvoir et oblige Adorno à s'exiler, d'abord à Londres et à Oxford, où il écrit une analyse critique de Husserl *(Zur Metakritik der Erkenntnis,* publié en 1953). Puis, en 1938, il émigré aux États-Unis où il partagera son temps entre l'Institut fur Sozial-forschung, dirigé par Horkheimer, et le Princeton Radio Research Project, dirigé par Lazarsfeld.  Commence alors une période de recherches intensives, publiées tantôt dans l'organe de l'Institut *(Zeitschrift fur Sozialforschung,* et dès 1939 *Studies in Philosophy and Social Science),* tantôt sous la forme d'ouvrages collectifs, notamment la *Dialectique de la raison (Dialektik der Aufklärung,* 1947), en collaboration avec Horkheimer, et la *Personnalité autoritaire (The Authoritarian Personality,* 1957), dans le cadre des enquêtes *$m* l'antisémitisme conduites par le Berkeley Opinion Study Group.  En 1949, Adorno revient en Allemagne. Dès lors, ses travaux personnels se multiplient dans des directions apparemment très diverses : littéraires *(Noten zur Literatur,* 4 vol., publiés respectivement en 1957, 1961, 1965 et 1974), musicales *(Versüch über Wagner,* 1952, *Dissonanzen,* 1956, *Musikalische Schriften, 2* vol., publiés respectivement en 1959 et 1963, *Mahler,* 1960, *Philosophie der neuen* Musik, 1962, *Impromptus,* 1968, *Berg,* 1968), philosophiques *(Minima Moralia,* 1951, *Drei Studien zu Hegel,* 1963, *Jargon der Eigentlichkeit,* 1964, *Negative Dialektik,* 1966), esthétiques *(Ohne Leitbild. Parva Aesthetica,* 1967, *Asthetische Theorie,* 1970), critiques *(Eingriffe,* 1963, *Stichworte,* 1969) et sociologiques *(Einleitung in die Musiksoziologie,* 1962, *Sociologica II,* 1962, *Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie,* 1970).  [54]  À la fin des années cinquante, son enseignement à l'université de Francfort est conçu délibérément sous la forme d'un engagement permanent dans les conflits qui agitent la vie politique et culturelle de la RFA : la querelle du positivisme dans les sciences sociales ou la controverse avec Karl Popper et Hans Albert, la réforme de l'enseignement supérieur. Les années 68-69 le trouvent mêlé de près aux mouvements étudiants. Il est souvent mis à l'épreuve par des interlocuteurs qui lui reprochent son attentisme. Terrassé par une crise cardiaque, il meurt le 6 août 1969, près de Zermatt. Peu après, l'Institut sera dissous. |

[55]

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

**DEUXIÈME partie**

2

THEODOR W. ADORNO [[92]](#footnote-92)

Antisystème et réification

1. En guise d'introduction :  
le style adornien

[Retour à la table des matières](#tdm)

À la différence de Horkheimer, dont la pensée a tellement évolué qu'on ne peut la saisir que dans sa structure évolutive, celle d'Adorno (1903-1969) est, pour ainsi dire, taillée d'une seule pièce - ce qui permet d'ailleurs d'en tirer des citations sans être obligé de les renvoyer constamment à leur contexte d'émergence [[93]](#footnote-93). Bien qu'il ait insisté sur la relation dialectique qui existe entre la pensée et l'histoire, sa philosophie sociologique témoigne d'une constance remarquable, mais pas surprenante quand on sait que pour lui, l'histoire jusqu'à présent n'est que la répétition (mythique) de l'éternel semblable - « plus ça change, plus c'est la même chose » (ISM, xi).

[56]

Toutefois, si la structure de son œuvre est monolithique, elle n'est pas pour autant systématique, ou alors, seulement dans la mesure où elle est systématiquement antisystématique, ou, comme Adorno le dit lui-même dans son essai programmatique sur l'essai, dans la mesure où elle est « méthodiquement non méthodique » (NL, 21). Refusant toute philosophie première *(prima philosophia,* qui déduit tout ce qui est d'un principe premier), Adorno refuse également de présenter ses idées de manière déductive et linéaire dans un exposé systématique et englobant. Agençant sa pensée de façon discontinue, il disperse soigneusement les fragments d'écriture en regroupant ses idées dans une constellation organisée autour d'un thème central... qu'il se garde bien toutefois de révéler de façon explicite. Ses essais font penser à une mosaïque en ruine. Les pièces brillent, s'éclairent les unes les autres et, néanmoins, l'effigie est plus ou moins effacée : « Constellation n'est pas système. Tout ne se règle pas, tout ne se résout pas en elle, mais un moment éclaire l'autre et les figures que forment les moments différents sont un signe déterminé, une écriture lisible [[94]](#footnote-94) » (H, 120).

Lisible ? Oui, mais difficilement. Plus on se plonge dans les textes, plus on risque de s'y perdre ; mais, paradoxalement, c'est à ce moment-là qu'on a compris : l'ensemble cohérent est systématiquement disloqué par un tour de force qui le fait tomber en ruine avec une nécessité et une rigueur qui ne cèdent en rien à celles du système déductif traditionnel.

L'antiphilosophie d'Adorno ne se laisse guère résumer, en tout cas, pas plus qu'un antiroman expressionniste ou une peinture tachiste. « Ce que j'écris, dit Adorno, s'oppose purement et simplement à la possibilité d'être résumé (GS8, 574) [...] La philosophie est irrésumable. Sinon elle serait superflue (DN, 34) ». Par ces phrases, Adorno a contribué à tisser sa réputation d'auteur auratique non résumable. Même plus : cela ressemble dangereusement à l'interdiction de toute tentative de reconstruction systématique. Mais il faut transgresser l'interdiction du maître, lire ses textes à rebrousse-poil et mettre à nu le système qui se cache derrière l'antisystème.

C'est ce que je vais essayer de faire, en montrant que la philosophie adornienne n'est pas seulement systématiquement antisystématique, mais aussi et tout autant, antisystématiquement systématique... en montrant donc qu'elle représente un antisystème au double sens du mot : elle est à la fois non-système (ou constellation) et système contre le système. Je m'attacherai surtout, en sociologue, à l'analyse du système théorique qu'Adorno avance contre le système social. Il s'agit-là d'un choix méthodique et relativement contrôlé, suite auquel Adorno apparaîtra beaucoup plus comme un théoricien de la réification que comme un théoricien de la rédemption. Il va de soi qu'un autre éclairage, plus philosophique ou théologique et moins sociologique, insistant davantage sur la connaissance de l'utopie et l'utopie de la connaissance, présenterait un tableau différent, plus benjaminien - plus angélique, pourrait-on dire.

[57]

1.1. Surinterprétations de la modernité

[Retour à la table des matières](#tdm)

Pour Adorno, le monde administré est le système réalisé. La présente époque constitue en quelque sorte la vérité du système hégélien : le sujet et l'objet sont effectivement identiques, mais - on va le voir - leur identité est une identité satanique. Le sujet est absorbé par l'objet et par là même liquidé, disparaissant dans le système comme un objet spatial dans un trou noir. Comme on le voit, Adorno n'hésite pas à mélanger les catégories logiques et les catégories sociales. Et c'est à son passif qu'il faut inscrire cette *metabasis eis allo genos* [[95]](#footnote-95)*.* S'il est vrai que dans un système philosophique le particulier peut, à la rigueur, totalement se dissoudre dans le Tout, ce n'est manifestement pas le cas dans un système social. En identifiant les catégories logiques et sociales, Adorno feint de l'ignorer. Sa critique du système philosophique est la critique du système social transposée. La réification est pour lui un axiome. La fausse totalité du système social est son *a priori.*

Bien que la totalité sociale, la société en tant qu'« éther qui pénètre tout » (GS8, 544), qui détermine *a priori* chaque étant particulier en le mutilant, ne puisse pas être saisie empiriquement, Adorno n'hésite pas à élever cette abstraction au statut *d'ens realissimum.* Sans ambages, il déclare : « Le non-factuel [en l'occurrence la société] n'a pas une réalité moindre, mais plus de réalité que le soi-disant concret » (VES, 55). Certes, Adorno n'est pas un réaliste naïf, mais un réaliste critique. Il force le trait, l'exagère à outrance, et réifie le réifiant - pour mieux le dénoncer. À la différence de Hegel ou de Durkheim, qu'il critique violemment pour cause d'« identification avec l'agresseur » (A. Freud), Adorno, toujours sur le qui-vive, critique sans relâche et attaque sans pitié l'agresseur [[96]](#footnote-96). À l'instar du Méphistophélès de *Faust,* il n'affirme jamais, mais nie toujours, parce que le monde dans lequel nous vivons est « un monde dans lequel tout ce qui est mérite de périr » (H, 33). Adorno est la négation personnifiée - le diable en personne [[97]](#footnote-97). Si son négativisme tend vers l'absolu, c'est bien parce qu'il présuppose que le monde ici-bas est le mal absolu, la négativité parfaite qui ne peut être ni transfigurée ni relevée *(aufgehoben),* qu'on peut seulement reconnaître dans sa négativité absolue. Chez Adorno - comme chez Horkheimer et surtout chez Benjamin -, la négativité absolue apparaît comme le revers de l'absolument Autre. Comme dans un miroir inversé, l'obscurcissement du monde reflète la lumière de la rédemption. Il est difficile de dire si la négativité absolue résulte de la nostalgie du Tout Autre (comme chez Benjamin) ou si c'est plutôt l'inverse (comme chez Horkheimer). [58] Mais après tout, peu importe. Je tenais seulement à insister ici sur le côté dualiste, presque manichéen, du « matérialisme messianique » d'Adorno [[98]](#footnote-98).

Bien entendu, je ne veux nullement contester qu'avec Auschwitz (et à peine un demi-siècle plus tard, avec Srebrenica) la civilisation ait atteint son degré zéro. Il faut non seulement espérer, mais lutter, penser et agir de telle sorte qu'Auschwitz ne se répète pas, que rien de semblable n'arrive. Sur ce point, je souscris sans aucune réserve au « nouvel impératif catégorique » (DN, 286). Seulement, Francfort n'est pas Auschwitz, et la société n'est pas un camp de concentration à grande échelle. Elle est ni totalement ouverte, ni totalement close. D'ailleurs, pour la décrire, on peut très bien se passer des adjectifs extrêmes, tels que « total », « absolu », « parfait », etc., qu'on retrouve constamment sous la plume d'Adorno. Dans une attaque *ad hominem -* et, partant, déplacée -, Arnold Künzli a diagnostiqué une certaine paranoïa dans la pensée d'Adorno [[99]](#footnote-99). C'est possible, mais totalement insuffisant si on ne saisit pas qu'Adorno est le maître de l'exagération, que ses interprétations sont, comme il l'avoue lui-même, des « surinterprétations » (NL, 10). Car, chez lui, l'exagération est une véritable technique de dramatisation et, en tant que telle, prétendument un médium de vérité :« « La connaissance est, et nullement *per accidens,* exagération (POS, 35). [...] J'ai exagéré le côté sombre, suivant en cela la maxime selon laquelle, de nos jours, seule l'exagération permet encore de transmettre la vérité [[100]](#footnote-100) » (MC, 108).

On peut contester ces affirmations - comme tant d'autres affirmations d'allure apodictique qu'on trouve sous sa plume -, et dans la mesure où Adorno suggère que ce n'est pas lui qui réifie le réifiant, mais qu'il en énonce seulement la vérité, je les contesterai. La question cependant demeure : que faire de ces exagérations ? Adorno se plaint que « les connaissances dialectiques sont prises trop à la lettre par leurs adversaires » (POS, 34). Mais si Adorno demande qu'on ne le prenne pas trop à la lettre, alors j'aime à croire qu'il ne faut pas non plus prendre sa requête à la lettre. Car, de deux choses l'une : ou bien les exagérations ont une prétention à la vérité - et alors elles se réfutent d'elles-mêmes ; ou bien elles n'ont pas cette prétention - et alors la philosophie verse dans un lu(d)disme postmoderniste qu'il ne vaut même plus la peine d'expliquer aux enfants. Mais, malgré toutes les apparences et toutes ses affinités avec la « pensée post-iste » - les commentateurs n'ont pas manqué de les relever [[101]](#footnote-101)-, Adorno ne peut pas être classé, *stricto sensu,* parmi les postmodernistes, ni même parmi les déconstructivistes, et cela pour la simple raison que, contrairement à la pensée joyeuse des Français, le savoir d'Adorno n'est pas un « gai savoir », [59] mais un « triste savoir » (MM, 13) - un savoir déprimé et déprimant, le plus triste savoir qui soit. D'ailleurs, comme l'ajustement noté Jameson, ce qu'on appelle aujourd'hui postmodernisme, Adorno, de son temps, l'appelait déjà positivisme et l'attaquait sous ce label [[102]](#footnote-102).

1.2. Effets de style

[Retour à la table des matières](#tdm)

Chaque phrase d'Adorno est une phrase contre le système, contre la réification et, partant, chaque phrase démontre à nouveau qu'il présuppose déjà celle-ci. Intentionnellement, son langage est complexe et obscur ; volontairement, il renonce à la communication avec le lecteur, car lui rendre la théorie grammaticalement et conceptuellement accessible, en s'adaptant à son langage réifié et à sa logique de domination, ne signifierait rien de moins, selon Adorno, qu'une compromission avec la société contre laquelle elle était précisément dirigée. Chez Adorno, l'hermétisme et l'engagement se rejoignent. C'est par une argumentation libre et un style d'exposition, ou mieux : de « composition paratactique » - c'est-à-dire un style « de nature musicale » (NL, 471) qui juxtapose les propositions sans les coordonner ou les subordonner entre elles -, que la théorie critique essaie d'échapper, jusque dans sa forme même, à l'emprise de la raison formelle-instrumentale. Gillian Rose a tout à fait raison lorsqu'elle affirme que la pensée d'Adorno dépend fondamentalement de la catégorie de la réification [[103]](#footnote-103), mais il convient de préciser que cela vaut déjà au niveau du simple style. *A contrario,* on peut le démontrer en comparant le style d'Adorno à celui de Habermas [[104]](#footnote-104).

Dans la troisième partie, nous verrons qu'en prenant congé des prémisses adorniennes de la société totalement close et de la réduction systématique des concepts d'action et de raison à leurs seules dimensions formelles et instrumentales, Habermas abandonnera en même temps la résistance stylistique à la réification ; et, en remplaçant la forme paratactique de l'essai (ou, comme le dirait Benjamin, du traité) par la forme discursive de l'argumentation, il s'ouvrira à la vérification intersubjective de la pensée par la communauté qu'Adorno, pour sa part, a toujours refusée par crainte des compromissions avec le *statu quo.* Contre la vérification intersubjective, donc contre Popper et les siens, et contre l'idéal de la communication - « en vérité, un idéal de la manipulation » (GS11, 223) -, donc en quelque sorte contre Habermas, il avance, avec une présomption superbe qui le rapproche de Heidegger, la thèse que « chaque pas vers la communication brade et falsifie la vérité [[105]](#footnote-105) ». En une boutade : « La vérité est objective et non pas plausible » (DN, 40).

[60]

Les mauvaises langues disent à ce propos que si Adorno a pris tant de soin à écrire de manière hermétique, c'est parce qu'au fond, il savait bien que la compréhension de ses textes signifierait en même temps leur falsification. Mais, au lieu de reprendre les accusations des autres, mieux vaut essayer d'analyser ce langage obscur, cet *Adorno-Deutsch* que ses acolytes essaient d'imiter et que ses adversaires, comme Popper - qui avoue ne pas en avoir compris grand-chose -, dénoncent comme « culte de l'inintelligibilité » consistant à « formuler les pires trivialités en pompeux discours [[106]](#footnote-106) » (POS, 239). Les difficultés que comporte la lecture des textes, qu'Adorno a travaillés jusque dans leurs moindres détails [[107]](#footnote-107), ne proviennent pas tant de leur complexité grammaticale ou de leur syntaxe particulière [[108]](#footnote-108)- après tout, on s'y habitue (même si ça prend du temps) - que du fait qu'Adorno présente ses idées hors contexte, comme des aphorismes (par ex., « ne sont vraies que les pensées qui ne se comprennent pas elles-mêmes », MM, 179) ou qu'il les enchaîne sans lien logique apparent.

Une difficulté supplémentaire vient du fait qu'Adorno refuse obstinément de définir ses concepts (« les définitions, dit-il, sont des tabous rationnels » -TE, 28) ; et une autre encore, du fait qu'il emploie et déploie ses concepts dans des sens différents, voire même contradictoires. Ainsi, la notion de réification, qui apparaît en moyenne une fois toutes les cinq pages, part dans tous les sens, à tel point que pour la première fois dans son histoire, on la retrouve - chose étrange - ça et là chargée d'une connotation positive [[109]](#footnote-109). Comme Nietzsche, qu'il surpasse dans le mépris de la *perceptio clara et distincta* et le penchant pour l'expression aphoristique, Adorno n'a vraiment pas une haute opinion des règles cartésiennes de la méthode. Face au « terrorisme latin de la clarté », qui enferme la chose pensée dans la cage de fer conceptuelle des définitions, l'« obscurité allemande », qui permet de penser la chose même dans toute sa complexité et dans son développement interne, sans la couper de ses particularités, incarne pour lui, « une part d'utopie égale à celle de l’*Aufklärung »* (NL, 143).

[61]

1.3. Contraintes de l'identité

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ici, on retrouve le côté sympathique de sa philosophie qui se déclare solidaire de toute particularité menacée, de tout ce qui risque de disparaître dans le système. Une telle philosophie, qui choie le non-identique, le fragment qui résiste à l'emprise du système, ne cherche pas à extraire l'éternel de l'éphémère ; au contraire, elle vise à rendre, pour un instant, l'éphémère éternel. Ce qui se révèle accidentel pour la métaphysique classique est essentiel pour Adorno. De tout ce qui ne se laisse pas subordonner au principe régnant de l'identité, échappe encore à la loi de l'échange, n'est pas assimilable par les concepts, bref, de tout ce qui est en train de se perdre dans l'ombre et dans l'oubli et se fixe dans cette terre inconnue entre l'être et le néant pour nous parler de l'Autre, ne fût-ce que le temps d'un éclair, Adorno se fait le porte-parole. En se faisant la mémoire de la souffrance accumulée dans l'histoire, en exprimant la douleur de la violence imposée, Adorno honore continuellement les victimes de l'injustice, au nom de ce qui pourrait être autre et qui n'a pas encore commencé - c'est sa grandeur. Ces petites poussées utopiques qu'on trouve dans les anfrac-tuosités de son texte, enfouies entre les lignes, ce « messianisme faible » dont parle Benjamin, cette lueur d'espérance - même si l'on ne peut guère mettre le doigt dessus —, voilà ce qui demeure après la lecture, voilà ce qu'il faudrait maintenir en pensant avec Adorno contre Adorno [[110]](#footnote-110).

En effet, il me semble que, dès le début, l'entreprise de sauvetage du non-identique était vouée à l'échec. En partant de l'a *priori* d'un système totalement clos, d'une totalité totalitaire qui ne tolère rien de ce qui lui est extérieur et qui donc le dévore, Adorno ne retient guère autre chose que l'échec permanent de l'individu et de la culture. En fin de compte, il apparaît qu'en autonomisant la logique d'identification et en hypostasiant la réification, Adorno a paradoxalement fini par liquider lui-même ce non-identique qu'il voulait précisément préserver de la réification, en le réifiant. En effet, avec Wellmer, on peut penser que la critique adornienne de la logique de l'identité demeure elle-même attachée à et entachée par la logique de l'identité [[111]](#footnote-111). Adorno n'a pas su se débarrasser de la contrainte de l'identité qu'il critique, et c'est ce qui explique qu'au lieu de faire parler le non-identique, il l'a lui-même incorporé dans son système. Lui qui voulait dénoncer la réification du système a, paradoxalement, étouffé le non-identique en le réifiant. Cette contradiction entre sa philosophie, qui veut sauver le non-identique de la réification, et sa sociologie qui, elle, réifie tout ce qu'elle rencontre, n'est pas accidentelle. Elle parcourt toute sa pensée et, par là même, elle la mine. De même que chez Schönberg la révolution [62] atonale de la nouvelle musique a fini par se figer dans le système du dodécaphonisme *(cf.* PNM, 42 *sq.),* de même Adorno a érigé ses impulsions antisystématiques en un système clos qui, à la fin, est devenu le symptôme de son propre diagnostic.

Déjà dans les années soixante, le système adornien était, dans la mesure même où il était devenu plus unidimensionnel que le système social qu'il dénonçait comme système total, historiquement condamné à la désuétude. Il devenait clair que son système figé n'était que, comme le dit Piccone, « l'expression glacée d'une réalité d'avant-guerre stoppée sur son chemin par Auschwitz et la Sibérie » et que, devenu aussi autonome et autarcique qu'une symphonie, il ne pouvait plus saisir le mouvement de la réalité [[112]](#footnote-112). En effet, la brèche ouverte dans le système social en '68 par les mouvements contestataires révélait la brèche dans le système adornien. Les altercations multiples entre la nouvelle gauche et Adorno, qui avait fini par appeler la police pour faire évacuer les locaux de l'université occupée, montrent de façon dramatique son inflexibilité théorique. De ce point de vue, l'attaque des femmes aux seins dénudés qui l'assaillirent avec des fleurs et des caresses érotiques, peut être considérée comme une falsification *in extremis* de sa sociologie [[113]](#footnote-113).

2. La méthode, ou l'amalgame compliqué  
de Benjamin et de Lukács

[Retour à la table des matières](#tdm)

Après avoir analysé le style adornien et avant d'exposer sa philosophie du non-identique et sa sociologie protostructuraliste du monde administré, je voudrais présenter rapidement les premiers essais philosophiques d'Adorno, car, comme Buck-Morss l'a montré de façon convaincante, ces essais programmatiques, qui témoignent de la grande influence de Walter Benjamin - au point d'apparaître comme son élève -, contiennent *in nuce* toute la pensée d'Adorno [[114]](#footnote-114).

2.1. L'actualité de la philosophie

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans son discours inaugural de 1931, intitulé « L'actualité de la philosophie » (GS1, 325-344), Adorno a présenté une sorte de contre-programme méthodologique au discours inaugural de Horkheimer, prononcé au cours de la même année, dans lequel celui-ci avait défendu, nous l'avons vu, un programme de recherche interdisciplinaire d'inspiration lukácsienne, visant à dépasser cognitivement et institutionnellement l'opposition entre la philosophie et les sciences sociales [[115]](#footnote-115). Adorno pour sa part considère que, dans les conditions [63] actuelles d'universalisation de la forme marchande et du capitalisme, la société s'est à tel point figée que l'union de la philosophie et de la science, ambitionnant une image totalisante qui fluidifie la réalité, est déjà dépassée dans les faits. En l'absence d'identité du sujet et de l'objet, voire même d'un quelconque sujet historique qui pourrait échapper à l'emprise de la réification, la société ne se laisse plus interpréter en tant que « totalité expressive ». Adorno en conclut que l'humanisme méthodologique n'est plus d'actualité [[116]](#footnote-116).

Adorno abandonne la philosophie du sujet, aussi bien sous le versant de la philosophie de la *praxis,* que sous le versant de la philosophie de la réflexion [[117]](#footnote-117). Explicitement, il récuse « l'illusion [idéaliste et optimiste, en l'occurrence lukácsienne] de la possibilité de saisir, par la puissance de la pensée, la totalité de la réalité » (GS1, 325). Celle-ci ne se laisse plus interpréter en termes de mouvement potentiel vers l'unité du sujet et de l'objet. Le monde actuel forme bien une totalité, mais cette totalité n'est pas positive ; en tant qu'irraison effective, elle est négative. Quant à la raison, selon Adorno, c'est seulement dans des vestiges, des fragments et des décombres (GS1, 325, 335, 360), donc en deçà de la totalité figée, qu'elle apparaît encore. Dans de telles circonstances, la philosophie doit prendre la forme d'une recherche micrologique de traces éphémères, traces qu'il faut déchiffrer et que la philosophie doit interpréter *(deuten).*

La méthode de la philosophie qu'Adorno préconise est herméneutique, mais cette herméneutique n'a strictement rien à voir avec l'herméneutique traditionnelle, de Schleiermacher à Dilthey et Gadamer. Elle n'est pas de l'ordre du procès, mais de la structure. Ayant renoncé au principe vichien du *verum factura,* Adorno sépare catégoriquement la vérité de sa genèse, que celle-ci soit individuelle (comme chez Weber) ou classiste (comme chez Lukács). « La tâche de la philosophie, dit-il, n'est pas de rechercher les intentions latentes ou manifestes de la réalité, mais d'interpréter la réalité non intentionnelle » (GS 1, 335). En parlant de « réalité non intentionnelle », Adorno suit Benjamin qui, dans la « Préface épistémo-critique » de son obscure *Origine du drame baroque allemand,* avait écrit : « La vérité, c'est la mort de l'intention [[118]](#footnote-118) ». Il voulait dire par là que la philosophie doit s'attacher aux détails - à ce que Freud appelle les « résidus du monde phénoménal » - et se concentrer sur ce qu'ils disent malgré l'intention de leur créateur. Dans cette optique, interpréter les éléments non intentionnels veut dire : les interpréter comme « monade [[119]](#footnote-119) » (POS, 37 ; [64] TE, 239), comme « expression » du réel contradictoire, découvrir les traces du tout dans le particulier sans subsumer celui-ci sous le général, partir du concret et comprendre les traces comme des « cicatrices » (G18, 193) infligées par le système, trouver l'image de la totalité négative dans le fragment et percevoir dans les « traces de violence [...] les lettres d'une libération possible » (GS8, 194). Dans tous les cas, l’*interpretandum* est la totalité négative qui laisse ses traces dans le particulier sous forme d'une mutilation. La méthode micrologique est inductive-expérimentale : elle réorganise les éléments non intentionnels en une constellation lisible qui illumine, comme dans un éclair *(blitzhaft* - GS1, 325), l'état contradictoire de la société. Elle est aussi et toujours critique : dans chaque cas, le particulier est lu à la lumière de la contradiction douloureuse entre l'universel et le particulier, entre le système et le fragment, et cela afin d'illuminer la tension irréductible entre les deux.

Comme on le pressent, l'interprétation des traces se meut dans un cercle, cercle adornien plus ou moins analogue au « cercle herméneutique » et qu'on pourrait formuler ainsi : si nous sommes obligés de passer par le particulier, alors comment acquérir une conception de l'universel ou du système total, si on ne la présuppose pas ? Ce cercle - dont Adorno est d'ailleurs tout à fait conscient (GS8, 186) - montre, à mon sens, que la méthode adornienne ne relève pas simplement du « paradigme des indices » (Ginsburg) comme l'affirme Bonβ, ni simplement du paradigme opposé de « l'empirie de la totalité » comme l'affirme Ritsert, mais qu'elle représente un amalgame compliqué de la méthode micrologique de Benjamin et de la méthode macrologique de Lukács [[120]](#footnote-120). En effet, lorsqu'Adorno critique Benjamin parce que « sa méthode micrologique et fragmentaire n'a jamais totalement assimilé l'idée de la médiation universelle qui institue la totalité » (p. 208), il rejoint implicitement Lukács et son insistance sur la dialectique de la totalité. En ce sens, là où Lukács parlait de « totalité concrète », Adorno pourrait parler du « particulier concret ». Pour autant que je sache, il ne le fait pas, mais il insiste d'autant plus sur la médiation du particulier par la totalité, celle-ci étant entendue au sens structuraliste du mot (structure profonde des relations socio-économiques à l'intérieur d'une formation sociale) et non pas au sens humaniste de la philosophie de la *praxis* ou de la réflexion. Abstrait de la totalité sociale, considéré comme une entité isolée, le particulier devient un fétiche. La médiation est essentiellement défétichisation. Sur ce point, Adorno est en accord avec Lukács, mais à la différence de ce dernier, il ne considère pas la *Gesamttotalitàt* comme une totalité en devenir, mais au contraire comme une totalité figée, sans véritable dynamique orientée vers l'avenir. Le *telos* est amputé de sa téléologie. Par conséquent, la médiation adornienne ne mène pas au-delà de la contradiction, mais elle la met, pour ainsi dire, en lumière par une surexposition qui la fixe dans son immuabilité.

[65]

2.2. Kierkegaard

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans *Kierkegaard : Konstruktion des Ästhetischen* (K), livre contemporain de son discours inaugural, Adorno applique sa méthode d'interprétation benjamino-lukácsienne. Sans entrer dans les dédales de l'argument du livre, je voudrais montrer comment Adorno déchiffre le contenu sociologique de la philosophie kierkegaardienne par l'interprétation d'un intérieur bourgeois du dix-neuvième siècle. La critique immanente du sentiment d'absurdité qui imbibe la philosophie existentielle de Kierkegaard constitue le point de départ de l'interprétation d'Adorno. Si Kierkegaard a bien saisi la situation de l'homme dans le monde réifié, il n'a analysé « ni la nécessité de la réification, ni la possibilité de sa correction » (K, 39). Au lieu d'essayer d'éliminer la réification du monde, le philosophe danois a essayé, selon Adorno, d'éliminer le monde en se retranchant sur son intériorité. Cette intériorité, qu'Adorno caractérise comme une « intériorité sans objet » (K, 30), est également une intériorité sans histoire, car au lieu de comprendre l'aliénation comme un produit de l'époque bourgeoise, Kierkegaard la conçoit comme une partie intégrale de la condition humaine.

Arrivé à ce point, Adorno va démontrer la fausseté immanente de l'existentialisme au sein même du texte de Kierkegaard ; il extrait et exhibe les éléments qui, contre l'intention de Kierkegaard et à son insu, attestent que l'intériorité est liée à l'objectivité historique. À cette fin, Adorno construit la figure de l'intérieur bourgeois, arrangement spécifique d'objets décoratifs (petite table ronde drapée d'une nappe, lampe en forme de fleur, etc.) tel qu'il est décrit dans le *Journal du séducteur ;* cet intérieur, métaphore de l'intériorité, il va le lire comme une métaphore sociohistorique. Ainsi le miroir, que Kierkegaard a introduit comme symbole du séducteur, définit, selon Adorno, « une image dans laquelle - contre l'intention de Kierkegaard - du matériel social et historique est déposé » (K, 42). De même, les autres objets composant l'intérieur, par exemple la lampe en forme de fleur, le tapis oriental, témoignent, en tant que purs ornements, de leur caractère de marchandise : « Ils revêtent un caractère d'apparence produit économiquement et historiquement par l'aliénation de la chose, privée de sa valeur d'usage » (K, 44). En réorganisant ainsi les éléments non intentionnels dans la constellation de l'intérieur bourgeois, Adorno a, en appliquant sa méthode d'interprétation benjamino-lukácsienne, fait apparaître la totalité négative dans les détails et illuminé le caractère social et historique de l'aliénation.

2.3. L'idée de l'histoire naturelle

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans « L'idée de l'histoire naturelle [[121]](#footnote-121) » (GS1, pp. 345-365), le second texte programmatique du jeune Adorno, on trouve la première esquisse de sa conception du rapport entre l'histoire et le mythe, conception qui ne sera [66] pleinement élaborée que dans la *Dialectique de la raison* (*cf. supra,* chap. 1). Cependant, je propose de lire ici ce texte non pas dans la perspective d'une philosophie négative de l'histoire, mais dans une perspective méthodologique. Adorno amorce son exposé avec un commentaire critique de la philosophie traditionnelle en général et de sa vision ontologique de l'histoire en particulier. Selon Adorno, la philosophie traditionnelle ne retient de l'histoire que ce qui est immuable ; l'éphémère, ce qui ne dure pas éternellement et passe, elle le rature comme ne relevant pas de l'essentiel ou elle le subsume sous le concept abstrait de la contingence. Adorno, en revanche, refuse de réduire l'histoire à l'immuable, donc à la nature. En prenant congé des prémisses identitaires de la philosophie traditionnelle, il propose de penser l'histoire et la nature non pas en termes de principes premiers, mais en termes de médiation dialectique où les deux termes se déterminent mutuellement, sans que l'un soit réduit à l'autre.

À cette fin, il introduit l'idée de « l'histoire naturelle » *(Naturgeschichte) -* idée éminemment philosophique qui n'a rien à voir avec les sciences naturelles. Avec l'idée d'histoire naturelle, Adorno ne cherche pas à obtenir une synthèse des concepts de la « nature » (« ce qui a toujours été et qui apparaît dans l'histoire » - GS1, 346) et de « l'histoire » (« ce mode de comportement humain caractérisé par l'apparition de quelque chose de qualitativement nouveau » -GS1, 346), ni une synthèse des méthodes naturelles et des méthodes historiques. L'idée d'histoire naturelle exprime plutôt la « tentative de pousser les concepts [de nature et d'histoire] jusqu'au point où dans leur décomposition ils se médiatisent » (GS1, 356). Elle apparaît donc comme une méthode de construction, ou mieux encore, de déconstruction dialectique qui vise à effectuer « un changement de perspective » (GS1,356) dans l'approche de la réalité socio-historique. « Il incombe à la pensée de voir toute nature comme histoire et toute histoire comme nature ; de comprendre l'être historique dans sa détermination historique extrême, là où il est le plus historique, comme un être naturel, ou de comprendre la nature, là où, en tant que nature, elle semble persister le plus profondément en elle-même, comme un être historique » (GS1, 354-355 ; *cf.* également DN, 280).

Comprendre l'histoire comme nature signifie la comprendre comme « seconde nature », comme culture aliénée qui se drape de l'apparence trompeuse d'une naturalité immédiate et qui perpétue l'histoire comme préhistoire, comme histoire qui se répète. Ici, Adorno s'inspire de la *Théorie du roman* du jeune Lukács. Dans cet ouvrage, nous l'avons vu, Lukács avait employé le concept de « seconde nature » - comme précurseur du concept de réification - pour décrire le monde aliéné, le monde de la positivité de Hegel, inapte à éveiller l'intériorité de l'âme et se présentant donc à elle comme un « ossuaire d'intériorités mortes [[122]](#footnote-122) ». À la suite de Lukács, Adorno emploie le concept de « seconde nature » comme un concept critique, comme un outil qui, en dévoilant l'apparence de naturalité des faits sociaux, brise le pouvoir mythique qui tient les hommes sous l'emprise du fétichisme généralisé. Or, il généralise à tel [67] point le concept - il l'applique à tout phénomène imaginable, du plus général (par ex., la société, l'histoire) au plus particulier (par ex., le concept de lyrique, le paysage urbain) - qu'on peut penser, avec Rath, qu'il l'a transformé en une véritable méthode de démythification [[123]](#footnote-123).

Cependant, si Adorno apprécie l'aspect démythificateur du concept hégélo-lukácsien de « seconde nature », il a le souci d'éviter « l'enchantement de l'histoire » (GS1, 361) que ce concept implique s'il n'est pas débarrassé de cet autre mythe, celui de la totalité dynamique onto-théo-téléologique. Parvenu à ce point, Adorno se sépare de Lukács pour rejoindre Benjamin. Dans son étude de l'allégorie dans le *Trauerspiel* baroque, Benjamin a saisi l'autre aspect de l'histoire naturelle, à savoir : « La nature [qui] se présente comme nature éphémère, en tant qu'histoire [[124]](#footnote-124) » (GS1, 358). L'histoire dans sa décadence, telle qu'elle se montre dans les ruines et s'exprime dans le déclin et la déchéance de la première nature, constitue, selon Benjamin, le thème par excellence de l'allégorie : « Les allégories sont au domaine de la pensée ce que les ruines sont au domaine des choses. [...] La nature où s'imprime l'image du cours de l'histoire est la nature déchue. [...] L'allégorie, c'est la *faciès hippocratica* [la face hippocratique, c'est la physionomie d'une personne qui souffre du pire] de l'histoire qui s'offre au regard du spectateur comme un paysage primitif pétrifié [[125]](#footnote-125) ».

Contrairement au symbole qui transfigure la souffrance, l'allégorie l'exprime dans la figure de la nature déchue [[126]](#footnote-126) (par ex., l'emblème du cadavre ou du corps morcelé). Avec l'allégorie, qui présente la nature comme histoire, l'illusion de la totalité historique se dissipe. Et c'est pourquoi Adorno estime que l'allégorie constitue le mode d'expression idéal pour l'époque qui s'achève, pour notre époque à l'ère de sa décadence.

2.4. La méthode chiasmatique

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans « L'idée de l'histoire naturelle », dont l'intention avouée était de « dépasser dialectiquement l'antithèse habituelle de la nature et de l'histoire » (GS1, 345), les concepts d'histoire et de nature n'entrent pas en fusion, mais, par un changement de perspective, ils se renversent dialectiquement et se médiatisent mutuellement de telle façon que l'histoire apparaît comme nature et la nature comme histoire. Or, cette façon quasi derridienne de changer de perspective, d'opposer des concepts antithétiques et de les inverser mutuellement en montrant leur détermination réciproque, de telle sorte que l'un apparaisse comme la « différance » de l'autre, revient souvent chez Adorno [[127]](#footnote-127). À l'instar [68] de la métaphore de la seconde nature, la figure rhétorique du chiasme (où l'ordre des mots du premier membre de la phrase est inversé dans le second membre selon la formule ab/ba) est en quelque sorte transformée par Adorno en méthode [[128]](#footnote-128). En effet, non seulement les concepts antithétiques de la nature et de l'histoire sont ainsi inversés, mais également ceux de l'individu et de la société, du sujet et de l'objet, du statique et du dynamique, de la culture et de la barbarie, du mythe et de la raison, etc.

Comme exemple de la méthode chiasmique, je propose d'analyser la polarité individu-société. Lorsque l'idéalisme bourgeois (Husserl, Heidegger, Jaspers et même Sartre) pose la primauté de l'individu autonome, Adorno démontre l'hétéronomie de l'individu et sa détermination totale par la société. Inversement, lorsque la primauté est attribuée à la collectivité (à gauche : le prolétariat, à droite : le *Volk),* Adorno insiste sur l'isolement et l'existence atomisée de l'individu. De façon plus générale, Adorno démontre que deux thèses opposées sont à la fois vraies et fausses, et cela en même temps. Plus : dès qu'une thèse est avancée sans sa contre-thèse ou un concept sans son contre-concept, Adorno les rejette pour cause de réification. Si une théorie ose attribuer la prédominance à la société (Durkheim), il y a réification pour cause d'identification avec l'agresseur ; si, à l'inverse, elle ose attribuer la prédominance à l'individu (Weber), il y a également réification, cette fois-ci pour cause de justification du *statu quo.* Si la réconciliation de l'individu et de la société est annoncée (Lukács), il y a réification au second degré pour cause de réconciliation extorquée ; si, à l'inverse, la réconciliation est renvoyée aux calendes (Spengler), il y a également reification, mais cette fois-ci pour cause d'ontolo-gisation de l'aliénation. Dans tous les cas, il y a réification et duplication de la réification. Ce n'est que si l'argument se meut dans un cercle perpétuel, si la thèse inclut sa contre-thèse et la contre-thèse sa propre contre-thèse, que la théorie peut être vraie - sans doute parce qu'alors seulement, elle devient rigoureusement infalsifiable. Étant donné que tout jugement est libéré des contraintes de la validation logique et de la vérification empirique, la dialectique négative apparaît effectivement comme un « chèque en blanc » sur lequel Adorno peut écrire n'importe quoi et qu'il peut encaisser à tout instant, et même à plusieurs reprises.

3. La philosophie du non-identique,  
ou la logique des apories

3.1. Critique du système philosophique

3.1.1. Logique des apories

[Retour à la table des matières](#tdm)

Je viens d'avancer « L'idée de l'histoire naturelle » comme une illustration concrète de la méthode de la dialectique chiasmatique, méthode qui consiste à développer les concepts premiers - par exemple, l'esprit et la matière, l'être et l'étant, le sujet et l'objet, etc. - jusqu'à [69] ce qu'ils se décomposent et se médiatisent mutuellement dans leur détermination réciproque, et cela de telle sorte qu'aucune de ces déterminations ne subsiste comme terme ultime. L'opposition des termes premiers se dissout, non pas comme chez Simmel en interaction [[129]](#footnote-129), mais en s'accentuant jusqu'au point où ils s'autodétruisent et s'inversent réciproquement. Adorno dit à ce propos que « la médiation s'effectue à travers les extrêmes et en eux » (H, 17) : chaque terme, pour être et être pensé, exige son opposé et est constitué par celui-ci. Aucun terme n'est réductible à l'autre et, partant, aucun ne peut être subsumé sous l'autre. Toute philosophie qui, par souci de systématicité, privilégie un pôle de la relation dialectique débouche inévitablement sur l'idéalisme, et tout idéalisme tombe invariablement dans le panneau des antinomies.

Pour Adorno, la critique de la philosophie est toujours la critique, sous une forme ou une autre, de la pensée idéaliste identitaire, c'est-à-dire de cette pensée qui, en privilégiant un pôle de la relation interne, vise à intégrer tout ce qu'elle rencontre et à assimiler ce que logiquement elle ne peut pas assimiler dans un système unitaire de concepts. D'après Adorno, qui combine ici vraisemblablement la philosophie de la non-identité de Franz Rosenzweig et la théorie vitaliste de la réification de Nietzsche, une telle démarche est impossible [[130]](#footnote-130). Unsystème philosophique ne peut pas tout inclure sans contradiction, sans réification du non-identique. « [Il n'y a] pas de système sans résidus » (P, 227). En essayant de les intégrer malgré tout dans le système, on les réifie inévitablement.

La démarche d'Adorno est immanente. Elle consiste à chercher les failles dans le système et à exposer les résidus qui contredisent sa prétention à la complétude. En mettant l'accent sur le non-identique, sur ce qui échappe au système, Adorno fait exploser celui-ci de l'intérieur. La logique de sa démarche est une « logique des apories » (P, 21), une « logique de la désintégration » (Dews) qui retrace les antinomies inhérentes à toute philosophie systématique. Chez Adorno, les antinomies, c'est-à-dire les conflits entre deux arguments ou doctrines contraires qui peuvent être valides séparément mais non ensemble, restent antinomiques. L'antinomie éclate de l'intérieur ; elle ne peut pas être levée *(aufgehoben)* par une réconciliation dialectique extorquée, imposée de l'extérieur.

3.1.2. Dialectique négative

« Rien ne conduit hors de ce rapport d'immanence dialectique sinon lui-même » (DN, 116). C'est ainsi qu'Adorno résume, de façon absconse, la différence entre la dialectique positive de Hegel et sa propre dialectique négative. À la différence de Hegel, qui surmonte les oppositions en les intégrant dans une totalité positive - et qui peut le faire parce qu'il présuppose déjà celle-ci au départ -, Adorno insiste sur la [70] contradiction, non plus en tant que « véhicule de l'identification totale », mais en tant qu'« *organon* de son impossibilité » (DN, 124). Autrement dit, contrairement à Hegel qui comptabilise *more geometrico* moins par moins comme plus, Adomo affirme avec insistance que, en raison de la contradiction insoluble qui traverse la société, « la négation de la négation, même poussée à l'extrême, n'est pas une positivité » (DN, 306). Les contradictions qui sévissent à l'intérieur de la société ne peuvent pas être éliminées à l'intérieur de la pensée : « La différence du sujet et de l'objet ne se laisse pas plus évincer dans la théorie qu'elle n'a été évincée jusqu'ici dans l'expérience de la réalité » (H, 97).

La dialectique négative est « l'ontologie des conditions fausses » (DN, 17). Trop rapidement, Hegel aurait proclamé l'identité rationnelle du sujet et de l'objet. Poussé par la logique de l'identité, qui incorpore le non-identique comme le fauve dévore avec rage sa victime - « le système est le ventre devenu esprit, la rage est la caractéristique de tout idéalisme » (DN, 26), dit Adorno en reprenant une formule nietzschéenne -, Hegel leur a fait violence et a rendu semblables le sujet et l'objet en escamotant la différence entre le général et le particulier. Pour Adorno, cette réconciliation par l'esprit au sein des antagonismes du monde réel n'est qu'une pétition apologétique du principe identitaire. En anticipant philosophiquement la réconciliation, Hegel a donné sa bénédiction à la contradiction réelle qu'il élimine en pensée, et, par là même, il a contrecarré la réconciliation réelle. Cependant, sa philosophie ne peut pas être réduite à l'idéologie. De façon non intentionnelle, le système hégélien exprime, dans sa forme même, la vérité du monde administré *(cf. infra),* mais en s'alignant sur les vainqueurs de l'histoire et en transfigurant la souffrance des vaincus, la philosophie hégélienne devient fausse, car, selon Adorno, « le besoin de faire s'exprimer la souffrance est condition de toute vérité » (DN, 22).

3.1.3. Métacritique nietzschéenne de la connaissance

Comme Nietzsche, Adorno suspecte les « systématisateurs » qui posent la pensée comme absolue et évaporent l'étant en pensée [[131]](#footnote-131). Le refus de Nietzsche de rendre hommage au concept spéculatif et à l'hypostase de l'esprit est considéré par Adorno comme un acte libérateur qui constitue « vraiment un tournant dans la pensée occidentale » (DN, 26). Depuis lors, la philosophie première *(prima philosophia),* qui pose de façon idéaliste un néant conceptuel comme fondation autonome de la connaissance et érige un système englobant sur ce *proton pseudos,* a été démasquée comme une abstraction tautologique, une simple substitution de la pensée aux choses et, en tant que telle, comme une immense réification. Ces « tisseurs de toile » (Nietzsche) qui pensent saisir le réel, tout le réel, dans leurs filets conceptuels se leurrent. En réduisant le réel au conceptuel, l'objectivité à la subjectivité, la multiplicité à l'unité, etc., ils ne saisissent du réel que [71] ce qu'ils y ont mis eux-mêmes. Ils « posent le système comme la chose elle-même » (DR, 201), et le système devient monde et le monde système.

Dans son introduction à la *Métacritique de la connaissance* (GS5, 12-47), Adorno s'attaque, à la suite de Nietzsche, de Lask, de Simmel et de Weber, aux principes de la philosophie première. Celle-ci ne peut pas tenir ses promesses, pas plus celle de la complétude que celle de l'identité logique de la pensée et de la chose, car si elle veut tout inclure, elle doit devenir de plus en plus abstraite et renoncer aux contenus concrets, ce qui contredit aussitôt ses principes : « Pour une philosophie des origines, le Premier doit devenir de plus en plus abstrait ; or, plus il devient abstrait, moins il explique et moins il est apte à servir de fondement. Par conséquent, ce qui est premier s'approche immédiatement du jugement analytique dans lequel [la philosophie première] veut transformer le monde, s'approche de la tautologie et, en fin de compte, de rien du tout [[132]](#footnote-132) » (GS5, 22).

Ainsi, pensée jusqu'au bout, la philosophie première se consume elle-même. Son défaut est son seul mérite : elle fait voir ce que la philosophie essaie de cacher, à savoir que « l'identité de la pensée et de l'Être présuppose toujours une non-identité interne » (Rosenzweig [[133]](#footnote-133)) et que, en conséquence, « l'identité produit, à son extrême limite, le non-identique » (H, 79).

3.1.4. Primauté de l'objet et réification

La réification et l'abstraction constituent le péché originel de la philosophie idéaliste. La philosophie idéaliste absolutise la fonction constitutive de la pensée et pose le sujet comme principe premier. Or, le sujet n'est pas un immédiat. Selon Adorno, il est tout autant et même plus médiatisé par l'objet que l'objet par le sujet. « Dissiper, avec la force du sujet, l'illusion d'une subjectivité constitutive » (DN, 8), déconstruire le sujet, tel est le but avoué de la *Dialectique négative.* À cette fin, Adorno introduit le principe de la « primauté de l'objet », principe objectiviste qui ne nie pas la médiation réciproque du sujet et de l'objet, mais la qualifie par une commutation asymétrique. Selon ce principe, la pensée doit épouser un objet et s'en remettre à la chose, alors même - et d'autant plus à cet instant - qu'elle croit la constituer, voire même la produire. Le sujet prétendument constituant présuppose nécessairement ce qui est constitué. Le sujet n'est pas *causa sui,* il est lui-même constitué. Il ne crée pas l'objet (le « quoi » de la médiation) mais le médiatise (le « comment » de la médiation) : « Il est l'agent et non le constituant de l'objet » (MC, 274). À la limite, l'objet peut se passer du sujet, mais pas l'inverse. Tel est le principe du primat de l'objet : « L'objet ne peut être pensé que par le sujet, mais se maintient toujours comme un autre face à lui ; cependant le sujet, de par sa propre conformation, est déjà aussi objet. Il n'est pas possible d'évacuer en pensée l'objet du sujet, pas même comme idée ; mais on peut évacuer le sujet de l'objet. Il appartient au sens de [72] la subjectivité d'être aussi objet, mais pas de la même façon au sens de l'objectivité d'être sujet » (DN, 146).

Le principe du primat de l'objet ne stipule pas que l'objet est un immédiat. La critique du réalisme naïf reste valide. L'objet existe « pour nous ». Sans concept, nous ne pourrions pas le saisir, mais, contrairement à l'ancienne médiation subjectiviste, la nouvelle médiation ne dit plus que tout disparaît en elle. L'objet ne se laisse pas dissoudre en concepts. Ce qui est médiatisé par le sujet est un non-disparaissant objectif.

Le principe du primat de l'objet ne reste pas sans conséquences pour la catégorie prétendument idéaliste de la réification. Dans le passage suivant, singulièrement dirigé contre Lukács, Adorno semble répéter le reproche du jeune Marx à Hegel selon lequel celui-ci aurait confondu l'aliénation *(*l’*Entfremdung)* et l'objectivation (la *Vergegenständlichung) :* « À la catégorie de la réification qui était inspirée par l'idéal d'une immédiateté subjective sans faille, ne revient plus ce caractère clé qu'une pensée apologétique heureuse d'absorber une pensée matérialiste lui reconnaît par un excès de zèle. [...] La fluidification de tout chosifié sans résidu retomberait dans le subjectivisme de l'acte pur, hypostasierait la médiation comme immédiateté. Pure immédiateté et fétichisme sont également non vrais » (DN, 293).

Cette tirade d'Adorno contre Lukács - qui répète le verdict de la IIIe Internationale - ne signifie pas que la catégorie de la réification soit répudiée par Adorno ; elle signifie seulement que, si celle-ci veut garder sa position clé, elle doit être rendue plus objectiviste et lestée de sa charge hégélianiste. Le *telos* de la réification n'est pas l'incorporation de l'objet par le sujet. La médiation totale de l'objet par le sujet ne dépasse pas la réification, mais, dans la mesure où le sujet incorpore l'objet de façon idéaliste, elle la perpétue. Pour Adorno, la médiation n'est pas totale. Face au sujet, l'objet maintient sa primauté. Il ne se dissout pas dans la médiation, mais garde son autonomie. Si l'on pouvait imaginer un dépassement non régressif de la réification - mais on ne le peut pas : dans un monde faux, on ne peut pas imaginer ce que serait la vraie vie -, alors on n'y verrait pas « l'unité indifférenciée du sujet et de l'objet », mais bien plutôt « le jeu des différences » (MC, 263), un état pacifié où le sujet ne dominerait pas l'objet, ni l'objet le sujet, où les hommes entre eux et les hommes et les choses pourraient s'entendre et communiquer entre eux sans aucune violence ; ou comme le dit Adorno - en transgressant l'interdit des images : « La paix est l'état de la différence sans domination dans lequel les différences communiquent [[134]](#footnote-134) » (MC, 263).

[73]

3. 2. Critique du concept

3.2.1. Le fétichisme conceptuel

[Retour à la table des matières](#tdm)

Jusqu'à présent, je n'ai traité que de la critique adornienne de la philosophie de l'identité pour autant que celle-ci se cristallise dans un système idéaliste totalitaire auquel rien ne reste extérieur. En tant que cinquième colonne, la dialectique négative qui, je le rappelle, est une dialectique sans synthèse et sans fondements premiers, cherchait à faire éclater le système de l'intérieur en cherchant les résidus. Or, il y a aussi un autre aspect de la critique de la pensée identifiante. Cet aspect, que je veux aborder maintenant, concerne le concept et l'abstraction du concret, de la temporalité et du sensible qu'il implique.

Par définition, le concept a trait au général. Le fétichisme lui est donc inhérent, car c'est précisément l'abstraction de l'étant hétérogène sous-jacent qu'il ampute en réifiant le non-conceptuel, qui fait que le concept est concept. « Sa réification [du non-conceptuel] le fonde comme concept » (DN, 18), dit Adorno. L'étant n'est pas identique au concept, mais le concept, alors même qu'il traite de l'étant, exige l'identité sans comprendre qu'elle est impossible. « Penser signifie identifier » (DN, 12), et pour Adorno, l'identification implique invariablement la réification du non-identique. Satisfait, le concept se glisse devant la chose et se substitue à elle en éliminant le non-conceptuel, le particulier que le concept ne peut pas saisir - même pas en l'appréhendant par le haut, en le subsumant sous la catégorie de la « particularité », dont le suffixe « -ité » incite à croire que le mot porte déjà le particulier en lui, alors qu'en fait il l'exclut en le substantivant.

Dans le *Jargon de l'authenticité,* Adorno montre que ce quiproquo du concret (l'ontique) et de l'abstrait (l'ontologique) est une pièce maîtresse de la philosophie de Heidegger. Sous prétexte que l'étant et l'essence sont indiscernables, Heidegger substitue l'un à l'autre en intercalant le *Dasein* comme troisième terme. L'idée adornienne qu'il n'y a pas d'être sans étant devient chez Heidegger la thèse que l'être de l'étant appartient à l'essence de l'être, par suite de quoi on en arrive à une « ontologisation de l'ontique [[135]](#footnote-135) » (JA, 129). Par là même, le concept d'« Être », qui n'est rien d'autre selon Adorno que la copule « est » qui s'est objectivée en se transformant en substantif (DN, 87), est réifié : le concept ne se présente plus comme concept, mais immédiatement comme une *res,* comme une chose concrète.

En général, nous l'avons vu, pour Adorno le concept est inapte à dire ce que la chose est : « La pensée de l'identité dit ce à quoi se rattache quelque chose, de quoi il constitue un exemplaire ou un représentant, donc ce qu'il n'est pas lui-même » (DN, 122). L'erreur de la pensée identifiante est de considérer l'identité du concept et de la chose comme son but, et non pas comme un moment [74] qu'il faut dépasser. Son *hybris* est de considérer que ce but est atteint. La dialectique, en revanche, en tant que pensée de la non-identité qui s'oppose à la réification (MM, 80), prend à la lettre la prétention à l'identité, jusqu'à ce que sa non-vérité devienne évidente. Par une « concentration amplificatrice » (MC, 141) qui agrandit l'objet comme sous un microscope, elle perçoit ce qui dépasse le préconçu et fait ainsi éclater les limites fixées de la chose. En outre, la technique de l'amplification met en mouvement l'objet que la subsomption classificatrice avait figé, comme si l'objet était, pour ainsi dire, susceptible d'être photographié dans son immuabilité. Pour la pensée de l'identité, ce qui n'est pas fixé n'est rien. Pour la dialectique, comme pour le vitalisme d'ailleurs, ce qui est fixé est mort.

3.2.2. La paix ou l'au-delà du concept

Adorno partage la haine de Bergson pour le concept universel figé, mais pas son culte irrationnel de l'immédiateté. Selon lui, le concret ne peut pas être saisi immédiatement par l'intuition. Le chemin du concret doit traverser, comme le dit si bien Benjamin, les « déserts de l'abstraction » (DN, 7). En effet, contrairement à Bergson et en prenant le contre-pied du premier Wittgenstein, Adorno veut « surmonter le concept par le concept » (DN, 16) et « dire ce dont on ne peut pas parler [[136]](#footnote-136) » (H, 113). Cette tentative d'amener le non-identique à l'expression, alors que l'expression l'identifie toujours, est paradoxale, à proprement parler même impossible. Adorno en est bien conscient. « Toute langue philosophique, dit-il, est en ce sens une langue contre la langue, elle est marquée du sceau de sa propre impossibilité » (H, 112). En reconnaissant l'impossibilité de dire l'indicible et en poursuivant néanmoins la tentative, la philosophie négative se dévoile pour ce qu'elle est : du romantisme doublé de la mauvaise conscience propre à la réflexivité [[137]](#footnote-137).

En fait, Adorno estime avec Simmel que seul l'art, en tant que médium non conceptuel, peut accomplir ce tour de force et identifier le non-identique [[138]](#footnote-138). Néanmoins, dans la mesure où la pensée philosophique conserve un moment mimétique, elle peut transcender la pensée conceptuelle et se rapprocher de l'art, en se gardant bien toutefois de l'imiter, car une philosophie qui voudrait devenir une œuvre d'art se renierait elle-même. La philosophie et l'art s'opposent par leur méthode, mais coïncident par leur contenu de vérité (MC, 20) : contre la science et la philosophie de l'identité, ils affirment tous deux que « la vérité n'est pas *adequatio,* mais affinité » (H, 50), en l'occurrence affinité entre la pensée qui se donne - en opposition avec la pensée qui prend - et [75] l'objet contemplé - en opposition avec l'objet subsumé. La *mimésis,* en tant que forme de rationalité esthétique que la philosophie partage avec l'art, désigne à la fois la relation idéale - non formelle et non instrumentale, sensuelle et réceptive, expressive et communicationnelle - entre le sujet et l'objet, ainsi que le résultat de cette relation [[139]](#footnote-139).

La mimésis est l'organe de la paix. En tant que « synthèse non violente des différences » (TE, 187), la paix n'est pas seulement l'utopie de la connaissance, mais aussi la connaissance de l'utopie. La rencontre de la raison et de la mimésis dans le domaine des beaux-arts et de la philosophie préfigure l'état réconcilié du monde tel qu'il apparaîtra après l'apocalypse dans la lumière messianique de la rédemption. D'après Adorno, c'est alors seulement - lorsque le monde sera pacifié et que les différences seront mimétiquement réconciliées - que l'on pourra véritablement parler de vérité et de connaissance. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'aphorisme final des *Minima moralia* qui contient en germe l'idée directrice de la *Dialectique négative* et de la *Théorie esthétique.*

« La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance, serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présentent du point de vue de la rédemption. La connaissance n'a d'autre lumière que celle de la rédemption portant sur le monde. [...] Il faudrait établir des perspectives dans lesquelles le monde soit déplacé, étranger, révélant ses fissures et ses crevasses, tel que, indigent et déformé, il apparaîtra un jour dans la lumière messianique. Obtenir de telles perspectives sans arbitraire ni violence, uniquement à partir du contact avec les objets, telle est la seule tâche de la pensée » (MM, 283).

3.2.3. Identité rationnelle du concept et de la chose

Du point de vue de la possibilité utopique - qu'Adorno peut uniquement penser dans la catégorie théologique de la rédemption du Messie, donc implicitement au-delà de la réalité historique -, les choses apparaissent comme ce qu'elles sont dans leurs conditions d'existence idéale. À ce moment-là, le concept est identique à la chose elle-même et s'apparente au Nom divin (Benjamin [[140]](#footnote-140)). Adorno, qui ne croit pas vraiment à la théorie de l'unité adamique du nom et de la chose [[141]](#footnote-141), préfère parler à ce propos d'« identité rationnelle » (DN, 120). Dire qu'un objet est rationnellement identique à son concept signifie que l'objet est ce [76] qu'il veut être et ce qu'il doit être, qu'il satisfait ses propriétés idéales [[142]](#footnote-142). Dans les conditions actuelles, aucune chose n'est rationnellement identique à son concept. Or, la pensée de l'identité, notre mode paradigmatique de pensée, suggère avec ses concepts réifiés que la chose est adéquate à son concept, et par là même elle nous trompe sur l'état actuel de la réalité. Dès lors que l'on a compris cela, on comprend également que « l'identité est la forme originaire de l'idéologie » (DN, 121). En identifiant l'objet actuel à l'objet potentiel, la pensée de l'identité réifie l'objet potentiel dans son actualité, présente celle-ci comme l'unique possibilité et nous fait croire que l'on vit dans le meilleur des mondes possibles. La dialectique négative, en revanche, n'identifie pas le réel au rationnel, mais le rationnel au potentiel. Partir du concept emphatique, le confronter à la chose et révéler la contradiction entre l'actualité et la potentialité, telle est la tâche de la critique immanente : « Elle doit transposer les concepts qu'elle importe en quelque sorte de l'extérieur en ces concepts que la chose a d'elle-même, en ce que la chose est disposée à être de par elle-même ; et cela, elle doit le confronter avec ce que la chose est. Et quant à la fixité de l'objet bloqué ici et maintenant, elle doit la dissoudre dans un champ de tension entre les pôles du possible et du réel : chacun ne peut exister que référé à l'autre [[143]](#footnote-143) » (POS, 60 ; GS8, 197).

Cette affirmation que le pôle du possible ne peut exister que référé au pôle du réel, et *vice versa,* devrait assurer que la critique reste immanente, la négation déterminée et l'utopie concrète. Or, quand Adorno confronte le monde qui rayonne dans la lumière de la rédemption avec le monde qui perdure dans son obscurcissement, sa critique bascule rapidement dans la transcendance. Du point de vue messianique, le monde actuel avec ses fissures et ses crevasses doit forcément apparaître comme la « négativité parfaite » (MM, 283), ou, comme Adorno le dit ailleurs, comme « l'enfer du point de vue de sa rédemption » (P, 239). Une fois que l'on a compris ce glissement vers la transcendance, on comprend mieux le lien indissoluble qui existe entre le matérialisme messianique d'Adorno et son négativisme, entre sa poursuite de l'utopie absolue et sa vision tragique du monde [[144]](#footnote-144). De même, une fois que l'on a bien compris ce lien, on comprend mieux la fixation sur la réification qui est constitutive de sa sociologie. En effet, c'est seulement du point de vue de la rédemption que la société se laisse subsumer sous le concept de la réification totale. Que l'éblouis-sement de la lumière messianique ait aveuglé Adorno et que sa sociologie, [77] centrée comme elle l'est sur la catégorie de la réification, reflète bien plus cet aveuglement-là que le contexte d'aveuglement social qu'elle prétend refléter, voilà ce que j'essaierai de montrer dans les pages qui suivent.

4. La sociologie,  
ou l'aperception réifiante du réifié

4.1. Théorie de la réification :  
Adorno = Lukács + Nietzsche

[Retour à la table des matières](#tdm)

Je viens d'exposer la critique adornienne de l'impérialisme conceptuel de la pensée ensembliste-identitaire (Castoriadis). La pensée « ensidique » est totalitaire en ce qu'elle ne connaît pas de limites. Ce qui est différent, autre ou non identique, est systématiquement amputé par le concept et violemment incorporé dans le système, par suite de quoi toutes les choses sont identiques entre elles, alors qu'aucune n'est identique à elle-même.

La pensée identifiante est une pensée réifiante. Dans la *Dialectique de la raison,* que nous avons longuement analysée dans le chapitre précédent, Adorno et Horkheimer se sont efforcés de montrer que la raison formelle n'est pas sans implications pour le monde réel. L'abstraction est interprétée en termes (nietzschéo-marxistes) de rationalisation, la rationalisation en termes (wébéro-marxistes) de réification, et la réification en termes (nietzschéo-wébéro-freudiens) de mortification de l’*ego.* Appliquée, la raison formelle se transforme en raison instrumentale, en pensée de l'identité en action, en réification effective des hommes et des choses. Or, pour bien cadrer l'analyse, il est important de voir que cet usage du concept de réification n'est pas d'origine lukácsienne, mais d'origine nietzschéenne [[145]](#footnote-145). En effet, la réification n'a pas trait à l'objectivation aliénée de la subjectivité, mais à la suppression mentale et effective de l'hétérogénéité au nom de l'identité. Ainsi, lorsqu'Adorno répète, en reprenant une idée de Nietzsche, que « toute réification est un oubli » (DA, 248 ; GS5, 222 ; VES, 154), il ne veut pas dire, comme Lukács, que la réification peut être surmontée par la réappropriation ou la réintériorisation (*Erinnerung)* par le sujet de ce qui est objectivé. Non, pour Adorno, le renversement de l'oubli n'implique pas le rétablissement anamnésique d'une unité originelle et harmonieuse par incorporation de l'étranger *(das Fremde),* mais bien, à l'instar de Benjamin, la restauration de la différence et de la non-identité dans un état de paix, c'est-à-dire dans cette constellation non hiérarchique où le sujet n'annexe pas l'objet, ni inversement l'objet le sujet, mais où ils sont tous deux réconciliés dans leur différence. En effet, terminer la réification au sens hégélien par incorporation de l'étranger, comme le propose Lukács dans sa tentative pour (re)hégélianiser le marxisme, ne peut que perpétuer la réification au sens nietzschéen du mot, tel qu'il est employé par Adorno. Voici ce qu'Adorno dit à ce propos : « Celui pour qui le chosifié est le mal radical, celui qui voudrait dynamiser tout ce qui est en pure actualité, tend à l'hostilité à l'égard de l'autre, de [78] l'étranger (DN, 151). [...] La disposition réconciliante n'annexerait pas ce qui est étranger avec un impérialisme philosophique (DN, 152). [...] Si ce qui est étranger n'était plus proscrit, l'aliénation n'existerait plus guère » (DN, 139).

Ce passage pourrait faire croire qu'Adorno rejette la théorie de la réification de Lukâcs. Il le fait, mais seulement dans la mesure où cette théorie reste entachée de l'idéalisme hégélien. Épurée de ses résidus hégéliens, donc, en tant que théorie objectiviste, elle garde toute sa validité. Pour le dire en deux mots : la théorie adornienne de la réification est égale à celle de Lukâcs pour autant que celle-ci soit corrigée par la théorie de la réification de Nietzsche. Le résultat de cette correction nietzschéenne est le maintien, contre la médiation, d'un élément objectif non disparaissant, en l'occurrence le « chosifié naturel », le chosifié non réifié. En tant qu'expression positive du non-identique, le « chosifié » est un masque terminologique pour ce qui n'est pas réifié, pour ce qui ne doit pas l'être - un élément matériel contingent qu'il ne faut pas spiri-tualiser, mais au contraire maintenir dans son objectivité. C'est d'ailleurs grâce au maintien de ce chosifié irréductible que la dialectique devient matérialiste, selon Adorno [[146]](#footnote-146).

Si l'on passe maintenant de la philosophie à la sociologie, on remarquera, contre Jay et malgré la remarque accusatrice d'Adorno à propos du « *lamento* sur la réification » (DN, 15), que la catégorie de la réification reste bel et bien la catégorie centrale de sa pensée [[147]](#footnote-147). Si Adorno rejette l'interprétation jeune-marxiste de Lukâcs, s'il se débarrasse de la fiction hégélianiste de l'identité du sujet et de l'objet ainsi que de la fiction marxiste du prolétariat comme métasu-jet de l'histoire, bref s'il récuse l'humanisme méthodologique du jeune Marx et du jeune Lukâcs, cela n'implique ni le rejet de la catégorie de la réification en tant que telle, ni le rejet de la catégorie lukâcsienne de la réification. Cette dernière est seulement dépouillée de ses connotations humanistes et optimistes, et par là même infléchie dans une direction protostructuraliste plus proche du vieux Marx que du jeune, plus fataliste que révolutionnaire. En effet, la description théorique de la réification sociale qu'Adorno donne est conforme à celle de Lukâcs, à cette différence près que, chez Adorno, il n'y a plus de prolétariat, plus d'identité du sujet et de l'objet, et par conséquent plus d'espoir. Il n'y a plus que la réification, qui, au demeurant, est devenue « totale » (*sic* - DR, 169 ; P, 85 ; NL, 104, 285).

[79]

4.2. Totalisation de la réification  
ou réification totale ?

[Retour à la table des matières](#tdm)

La sociologie d'Adorno apparaît comme une longue para (ou péri)phrase du constat de la réification totale. Ne craignant ni l'exagération ni le pathos tragique, il estime que « l'autonomisation du système face à tous, dirigeants inclus, a atteint sa limite ». Et il ajoute aussitôt que la réification est devenue pour tous une « fatalité » (GS8, 369). L'image qu'il donne de la société est celle d'une société monolithique, figée dans sa « rigidité cadavérique » (MM, 157), dans laquelle « par principe, tous sont objets » (MM, 41). En donnant une image du monde qui se rapproche, comme il l'avoue d'ailleurs lui-même, de l'image qu'en donne le délire de persécution (MC, 128), Adorno a vraisemblablement oublié sa propre admonestation méthodologique (« la connaissance de la réification de la société ne doit pas être réifiée » - VES, 157). Ici comme ailleurs, la réification est le résultat d'un oubli. Adorno mène frénétiquement ses vérités relatives à leurs implications ultimes, jusqu'à ce qu'elles s'autodetruisent et disparaissent dans l'abîme des apories. À la fois fasciné et horrifié par la pensée identitaire, il finit par y succomber. Dans la mesure où *l'a priori* de la réification est le principe constitutif de son système contre le système, on peut penser qu'en absolutisant, voire même en ontologisant la réification - ne dit-il pas que la dialectique négative est « l'ontologie des fausses conditions » ? -, Adorno a basculé dans l'idéalisme qu'il dénonce.

En ce sens, son antisystème est bel et bien le double du système auquel il s'oppose. Car, contrairement à ce qu'il affirme, la pensée réifiée n'est pas tant le résultat de la société réifiée que l'inverse. En tant que totalisation de la réification, la réification totale n'est que l'hypostase de sa métathéorie totalement réifiée. La preuve : il suffirait de réviser ses prémisses métathéoriques - fausses -de rouvrir l'espace métathéorique des possibles, et le constat - faux - de la réification totale se dissiperait. Une fois de plus, la question se pose : si la réification est totale, comment Adorno peut-il la percer à jour ? Renvoyer avec Jay à l'usage antiréaliste des concepts, c'est-à-dire à l'écart inévitable, postulé par Adorno, entre le concept et la chose, est astucieux, mais insuffisant et erroné, car, comme nous le verrons, dans sa sociologie Adorno entend ses concepts (par ex., la société, la classe) dans un sens réaliste. Renvoyer avec Adorno à ce coup de « chance imméritée » (DN, 39) - au fait qu'il ait échappé aux chambres à gaz - pour expliquer son privilège de l'expérience n'est pas suffisant non plus. Aucun accident biographique, si important soit-il, ne suffit pour fonder une théorie critique. Le baron de Munchausen se tire lui-même par les cheveux - ou il s'embourbe dans le marécage.

4.3. L'abstraction réelle de l'échange

[Retour à la table des matières](#tdm)

Chez Adorno, la critique de la connaissance est une critique de la société et inversement (MC, 267). Dans l'introduction, j'ai critiqué cette confusion illégitime des genres. Ici, je souhaite montrer que ce qui se présente comme une [80] critique immanente de la logique de la pensée identitaire est, en fait, une critique de la domination sociale qui se drape dans un langage logico-philosophique. Pour cela, je vais traduire le système de la philosophie idéaliste en termes sociologiques, et le replacer dans la réalité sociale dont il avait préalablement été abstrait. Le point de jonction qui permet d'effectuer cette traduction est le principe d'échange. L'importance de ce principe dans la pensée adornienne peut difficilement être sous-estimée. Il y occupe une place tellement centrale qu'il permet à la fois d'articuler la dialectique négative et le marxisme et de joindre la catégorie lukâcsienne de la réification à la catégorie nietzschéenne.

La thèse d'Adorno est la suivante : « Le processus d'abstraction transfiguré par la philosophie [...] se déroule dans la société réelle des échanges (DN, 143). [...] Le principe d'échange, la réduction du travail humain au concept universel abstrait du temps de travail moyen, est originairement apparenté *(Urverwandt)* au principe d'identité. C'est dans l'échange que ce principe a son modèle social et l'échange n'existerait pas sans ce principe ; par l'échange, des êtres singuliers et des performances non identiques deviennent commensurables, identiques » (DN, 119).

Autrement dit, le principe d'échange est structurellement homologue au principe d'identité. Il en est, pour ainsi dire, l'instanciation sociale. Tous deux - principe d'identité et principe d'échange - sont essentiellement des formes de l'abstraction. Mais, à la différence de l'abstraction philosophique, qui est avant tout une abstraction mentale *(Denkabstraktion),* l'abstraction marchande, elle, est une abstraction réelle [[148]](#footnote-148) *(Realabstraktion).* En effet, dans une société marchande, la forme de l'échange est devenue la « forme universelle », déterminant, comme le disait Lukâcs, « toutes les manifestations de la vie, tant subjectives qu'objectives » *(cf.* t. I, p. 234 *sq.).* Dans une telle société - où le lien social est constitué par le *nexus rerum* -, l'abstraction violente n'est donc « pas tant le signe d'une pensée médiocre qu'un vice permanent inhérent à la société » (POS, 17).

Alors même qu'Adorno adopte la thèse de la « primauté du politique » (Pollock - *cf. supra,* chap. 1), il n'hésite pas à présenter le principe d'échange comme le principe synthétique de la société, c'est-à-dire comme son principe primordial qui fait qu'elle se tient et qui explique qu'elle soit structure, système de connexions fonctionnelles reliant tous les hommes entre eux, et cependant autonome et extérieure par rapport à eux : « Ce qui fait de la société une chose sociale, ce par quoi elle est dans un sens spécifique constituée aussi bien con-ceptuellement que réellement, c'est le rapport d'échange qui enferme virtuellement tous les hommes qui participent à ce concept de société » (VES, 33).

Parler de la société constituée « conceptuellement et réellement » par l'abstraction de l'échange, y ajouter aussitôt que le « concept de société a sa base objective dans l'essence conceptuelle, dans le rapport d'abstraction établi par l'échange » (VES, 46), et conclure, en langage hégélien, que « la conceptualité [81] règne dans la chose-même » (POS, 69), c'est, me semble-t-il, flirter avec l'idéalisme abstrait. Le monde est dominé par le concept, le concept domine le monde. Suivant l'enseignement de Hegel sur le concept emphatique du concept, Adorno restitue, par la suite, son réalisme au concept. Il passe du « concept de la société » à « la société en tant que concept » - « ce tout qui constitue quelque chose de conceptuel » (POS, 69) et qui, bien qu'abstrait intangible, est plus réel que le concret tangible, ne fût-ce que parce que l'abstrait détermine totalement le concret.

Telle est la version adornienne de la relation base-superstructure : l'abstrait universel (la société, le système, la totalité, le principe d'échange lui-même) en tant qu'essence nouménale est l'infrastructure immédiatement inconnaissable qui détermine, de part et d'autre, les phénomènes particuliers tels qu'ils apparaissent concrètement à la surface : « La totalité est, pour employer une formule provocante, la société comme chose en soi *(Ding an sich),* avec tous les péchés de réification » (POS, 16).

C'est dans un tel contexte de réification, ou plutôt, pour reprendre une interprétation étymologiquement dérivée, de « réalisation » du concept de société qu'Adorno s'attaque aux nominalistes et aux réalistes empiricistes. Le concept de société est orienté objectivement. Son réfèrent n'est pas une entité rationnelle *(ens rationalis),* mais une entité réelle *(ens realis* - pour Adorno, *ens realissimum) :* « La société capitaliste n'est pas un *flatus vocis »* (DN, 46, n.), mais une entité abstraite, transcendantalement réelle et objectivement contraignante, qui est préordonnée à tous les individus et les prédétermine, comme autrefois l'esprit dans le système hégélien déterminait les particuliers empiriques.

4.4. Le tout est le non-vrai

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ce rapprochement entre la philosophie hégélienne et la sociologie adornienne n'est pas fortuit. Explicitement, Adorno pose « la société comme ce substrat que la philosophie traditionnelle appelait essence éternelle ou esprit » (POS, 59) : « Il revient précisément à la société ce que Hegel réserve à l'esprit, opposé à tous les moments isolés et particuliers de l'empirie. Ceux-ci sont médi[atis]és, constitués par la société comme les choses ne le sont par l'esprit que pour un idéaliste digne de ce nom et, ce, avant toute influence particulière de la société sur les phénomènes : celle-ci apparaît en eux comme l'essence chez Hegel » (H, 28).

Cent cinquante ans après la mort de Hegel, le système hégélien révèle sa vérité - de façon diabolique. La société complètement socialisée, fatalement unifiée et ensorcelée par le principe d'échange, est le système réalisé auquel rien, strictement rien, ne reste extérieur. La toute-puissance du système et son corrélat, l'impuissance désespérante de chaque individu, corroborent aujourd'hui la pensée hégélienne. Dans ce sens, « le vrai est le tout » (P, 47). L'aphorisme le plus connu d'Adorno - « le tout est le non-vrai » (MM, 55) -ne le contredit pas. En effet, cet aphorisme cryptique n'est pas dirigé contre la maxime méthodologique d'après laquelle le vrai est le tout, mais contre [82] l'affirmation idéologique de Hegel que le tout est le vrai [[149]](#footnote-149). Dans une société où le particulier et le général ne sont pas réconciliés, sinon de façon satanique par la liquidation du particulier, l'identité du sujet et de l'objet, de l'individu et de la société, n'est pas positive, mais au contraire parfaitement négative. La tension entre le sujet et l'objet s'est tellement accrue qu'entre les pôles de l'incommensurable, il n'y a plus de tension. « La violence de la répression et son invisibilité, dit Adorno, c'est la même chose » (GS8, 377).

4.5. Rétroaction de la réification

[Retour à la table des matières](#tdm)

La sociologie d'Adorno est à ce point centrée sur la réification sous tous ses aspects que celle-ci devient à la fin quasiment une caractéristique ontologique. Grenz en conclut, ajuste titre, que, chez Adorno, la réification est devenue « la structure de tout étant et de toute relation en général [[150]](#footnote-150) ». Or, par application du principe méthodologique de la rétroaction historique, la réification actuelle est rétrojetée dans le passé et universalisée, apparaissant dès lors comme une constante dans l'histoire : « Les temps chargés de sens dont le jeune Lukâcs souhaitait le retour, dit Adorno, étaient tout autant le produit de la réification, d'une institution inhumaine, que celui des temps bourgeois auxquels seuls il l'attribue » (DN, 152).

Depuis que le monde est monde, la réification menace les hommes comme un pistolet appuyé sur leur poitrine. Avant que le sujet ne se constitue - le sujet n'est pas *eidos,* la catégorie de l'individu est une catégorie historique -, l'indifférenciation du sujet et de l'objet signifiait la peur de la nature aveugle. Après l'indifférenciation advint la séparation et, avec elle, la nouvelle terreur mythique, celle de la société aveugle, de la société en tant que seconde nature. Étant donné qu'il n'y pas de solution de continuité entre l'origine et la fin -pour Adorno, l'origine, c'est la fin -, on peut se demander où situer historiquement la mimésis. Si on la situe avant la domination de la nature par l'homme, alors il faut conclure que celle-ci est en soi pathologique et que les relations non violentes entre les hommes et les choses sont impossibles, à moins qu'ils n'abandonnent leur emprise sur la nature. Mais, s'ils le font, ils tombent eux-mêmes à nouveau sous l'emprise de la nature. Comme on le voit, il n'y pas d'issue, car si l'histoire est un cul-de-sac, alors la mimésis est un concept faux, et s'il ne l'est pas, alors l'histoire n'est pas forcément une voie qui ne mène nulle part. Dans tous les cas, la structure narrative de la dialectique adornienne de la raison est telle qu'elle succombe aux mythes [[151]](#footnote-151).

Dans la *Dialectique négative,* Adorno applique le principe de la rétroaction historique de telle sorte que « l'horreur de la fin illumine crûment l'imposture de l'origine » (MM, 211). Dans une version négative de la philosophie de [83] l'histoire - au fond une contre-eschatologie -, il présente le processus d'homi-nisation comme un long processus de reification croissante, qui s'origine dans un acte contingent de domination de la nature et culmine provisoirement dans les chambres à gaz et la bombe atomique : « Aucune histoire universelle ne conduit du sauvage à l'humanité civilisée, mais il y en a très probablement une qui conduit de la fronde à la bombe atomique. Elle se termine par la menace totale que fait peser l'humanité sur les hommes organisés » (DN, 250).

Adorno rejette, ajuste titre, la version salutiste de l'histoire, mais ne fait que la remplacer par une histoire de la damnation. Ce que Marx appelait « préhistoire » n'est rien d'autre pour Adorno que la totalité de l'histoire jusqu'à présent. Depuis toujours, l'histoire n'est que la répétition sanglante de l'éternel semblable. La roue mythique continue à tourner. « Plus ça change, plus c'est la même chose » (ISM, xi). Pour Adorno, comme pour Kafka, le progrès n'a pas encore commencé ; en tout cas, il s'est limité aux techniques de domination et de destruction. Pour Adorno, le zyklon B est l'emblème du progrès (NL, 315).

4.6. La « fin de l'individu »  
ou la ruse de l'humanisme

[Retour à la table des matières](#tdm)

Selon Kant, la connaissance est caractérisée par le fait que l'unité de l'objet de la connaissance et de la réalité trouve son origine dans l'unité transcendan-tale de la conscience. Pour Adorno, il est évident que la notion abstraite du sujet transcendantal présuppose ce qu'elle devrait fonder : le sujet empirique. Cependant, comme ce sujet empirique, dont Kant a isolé la part transcendantale, est entre-temps devenu un simple appendice de la mécanique sociale, Adorno estime qu'il faut désormais considérer le plus abstrait comme le plus réel. Sous cet aspect, le sujet transcendantal, cette abstraction réifiée, est constitutif. Il est à l'origine de toutes choses et, en tant que tel, il se laisse déchiffrer comme « la société inconsciente d'elle-même » (DN, 142).

Voilà, le glissement sociologiste est effectué : la société apparaît comme le sujet logique que la philosophie kantienne a sublimé en transcendance. Ici, Adorno suit Sohn-Rethel, qui est le premier à avoir reconnu dans le sujet transcendantal une personnification du système d'échange réifié qui forme et déforme les individus réels constituant la société : « La synthèse constitutive qui est à la base de toute la connaissance théorique, à la fois logiquement et génétiquement, est la reification et la sociation réifiée effectuée par l'exploitation [[152]](#footnote-152) ».

Ce qui est impliqué ici par la notion de reification, c'est la *Naturwuchsig-keit,* « l'organicité pseudo-naturelle de la société » *(cf. supra,* chap. 1). En tant qu'effet d'émergence pervers, la société est le produit non intentionnel des actions des individus, produit objectif qui, tout en échappant à leur contrôle, [84] leur impose ses contraintes de l'extérieur. L'intégration sociale n'est pas fonction de la solidarité, mais de la concurrence entre les individus. Chacun poursuit ses propres intérêts, chacun assume une fonction dans le tout, et la loi de l'échange coordonne après coup les activités de chacun, par suite de quoi la société devient système, tissu d'interconnexions fonctionnelles mécaniquement surimposé à ses éléments. À moins qu'ils ne soient prêts à périr, tous doivent se soumettre à la loi naturelle de l'échange. Qu'ils soient ou non guidés subjectivement par le motif du profit n'a aucune importance. « Plus essentiel que le motif subjectif [...] est la peur » (GS8, 47) - la peur de périr. L'autoconservation, l'agir stratégique imposé par la réification du système social, devient le mode dominant de l'action, voire même le seul et unique mode possible d'action. D'un point de vue métathéorique, c'est bien sûr l'inverse. C'est parce que l'action stratégique est *a priori* considérée comme le seul et unique mode possible d'action qu'Adorno aboutit à la conclusion que le système social impose ses impératifs à l'acteur. Sa conclusion n'est que le résultat de ses prémisses. Quoi qu'il en soit, pour Adorno, l'individu n'a pas le choix, il doit s'adapter. Objectivement, qu'il le veuille ou non, il est rabaissé au rang de simple support *(Träger,* dirait Althusser) de la loi de la valeur qui s'impose à lui. Il devient fonction fonctionnante, simple rouage dans une mécanique devenue sa propre fin. Ce qui doit être conservé, le soi, est liquidé : « Sous l’*a priori* de la commercialisation, le vivant en tant que ce qui vit s'est transformé en chose, en bien d'équipement. La conservation de soi perd son ipséité (MM, 214). [...] Les hommes ne deviennent pas seulement objectivement de plus en plus une simple composante de la machinerie, mais aussi pour eux-mêmes, d'après leur propre conscience, ils deviennent des outils, des moyens au lieu de fins. [...] Les hommes sont devenus étrangers à eux-mêmes (GS8, 451) ».

Parler à ce propos d'« aliénation du moi » est « platement romantique » (DN, 71), selon Adorno. L'essence non déformée que présuppose la notion d'autoaliénation n'existe pas. Les hommes, sans exception, ne sont pas encore eux-mêmes et, d'ailleurs, ils ne l'ont jamais été. La notion d'autoaliénation est un faux concept qu'il faudrait éliminer (VES, 47). Parler à ce propos de « réification du moi » est certes déjà plus correct, mais encore trompeur. Dans la mesure où la notion suggère une intériorité ontique à laquelle des influences extérieures imposent certaines altérations, elle occulte le fait que les mécanismes de domination n'agissent plus seulement sur l'individu, mais aussi dans et à travers lui. Devenue totale, la réification n'agit plus de l'extérieur, elle est introjectée. Les structures sociales sont incorporées, elles se sédimentent en *habitus ;* alors la réification devient, pour ainsi dire, volontaire et perd son caractère effrayant [[153]](#footnote-153). « La réification trouve ses limites dans les hommes [85] réifiés » (GS8, 391), c'est ainsi qu'Adorno résume sa thèse de Fintrojection de la réification - thèse qui sera, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, reprise par Marcuse. Suite à cette introjection, la domination ne s'impose plus contre les dominés, mais à travers eux. L'absurdité peut donc se perpétuer. Les hommes deviennent les exécutants serviles des fonctions sociales qu'ils reproduisent et, en tant que tels, ils deviennent les agents de leur propre liquidation. C'est la thèse de la « fin de l'individu » qu'Adorno répète *adnauseam :* « C'est encore trop optimiste de penser que l'individu est en passe d'être liquidé totalement (MM, 128) [...] Le concept d'individu, surgi historiquement, atteint sa limite historique » (GS8, 450). On pourrait multiplier les citations, certaines plus cyniques que les autres [[154]](#footnote-154), mais mieux vaut écarter les malentendus et ne citer que celle-ci : « Le sauvetage de l'homme, si tant est qu'il soit possible, suppose que l'on pense jusqu'au bout ce malheur extrême » (NL, 593).

Adorno n'est donc ni un misanthrope, ni un ennemi de l'humanisme. C'est au nom de l'homme et de son sauvetage qu'il réifie le réifié. En énonçant son impuissance, en dénonçant son imposture, bref en anticipant la liquidation de l'individu, Adorno pense le sauver. Paradoxalement, l'humanisme passe par un antihumanisme exacerbé. La déshumanisation méthodique est une ruse de l'humanisme. Mais je crains que la tactique de la seconde réification manque sa cible. Non seulement parce qu'elle est moralement suspecte - par exemple, lorsque Adorno dérape et appelle la fin de l'individu « la condamnation que méritait la personne » (DN, 216) -, mais aussi et surtout parce qu'elle a beaucoup plus de chances de renforcer la frustration que de faire avancer l'émancipation de l'individu [[155]](#footnote-155). En effet, en éclairant l'individu sur sa situation d'impuissance objective, en lui faisant prendre conscience des pouvoirs sociaux qui le déterminent, on risque de déclencher un profond sentiment de frustration, surtout lorsque, sur le tard, on insiste sur l'échec prévisible de toute praxis visant à transformer cet état déplorable des choses et qu'on exclut ainsi toute issue.

Évidemment, Adorno ne souhaitait pas, et n'avait pas prévu, qu'on essaierait de mettre en œuvre ses idées avec des cocktails Molotov. Mais ses bonnes intentions ne suffisent pas pour compenser la fausseté de son sociologisme exacerbé et ses effets non escomptés. Lorsque la réforme est jugée insuffisante et la révolution impossible, l'anarchie apparaît effectivement comme la seule forme de praxis politique qui reste ouverte [[156]](#footnote-156). Adorno en était bien conscient, mais au lieu de réviser ses prémisses métathéoriques qui fixent toute sa pensée sur la réification, et sur rien d'autre que la réification, il a préféré couper tout lien entre la théorie et la pratique pour se retirer dans le « Grand Hôtel de [86] l'Abîme » (Lukács [[157]](#footnote-157)) - comme en témoigne la citation suivante : « Mais si pourtant on ne peut rien faire sans que l'action dirigée vers le bien menace de tourner vers le mal, on se voue à la pensée : voilà la justification de la pensée et celle du bonheur de l'esprit » (DN, 192).

4.7. La querelle du positivisme

[Retour à la table des matières](#tdm)

« La sociologie n'est pas une science de l'esprit » (GS8, 481 ; AS, 124 ; POS, 64). Sur ce point Adorno est au diapason de Horkheimer. Dans une société dominée par les lois naturelles de l'échange, toute tentative pour comprendre les phénomènes sociaux comme s'ils avaient un sens est illusoire et apologétique. Ceux qui s'en prennent au transfert de méthodes des sciences naturelles aux sciences sociales oublient, selon Adorno, que la société s'est figée en seconde nature : « L'objection usuelle que la recherche sociale empirique est trop mécanique, trop crue et pas assez spirituelle, déplace la responsabilité de ce que la science recherche à la science elle-même. L'inhumanité des méthodes empiriques est toujours plus humaine que l'humanisation de l'inhumain » (AS, 123).

Or, si Adorno refuse obstinément d'accorder une place à la méthode com-préhensive - et cela, en dernière instance, sous prétexte qu'Auschwitz, ce cas extrême devenu pour Adorno le cas paradigmatique du social, ne peut pas être compris —, il n'est pas prêt pour autant à s'aligner sur une position positiviste. Car, même s'il reconnaît que la méthode réifiante des sciences naturelles est adéquate à leur objet, il estime que la méthode réifiante est elle-même réifiée [[158]](#footnote-158).

La troisième querelle allemande des sciences sociales, le fameux *Positivis-musstreit,* qui opposa d'abord Popper à Adorno, puis, dans un second temps, Albert à Habermas, tourne précisément autour de cette question [[159]](#footnote-159). Comme le dit Adorno, « la réification est le point d'attaque prioritaire de la critique dialectique du positivisme » (POS, 55). Point d'attaque prioritaire, car le positivisme, au lieu de réfléchir la réification, la reflète. « Le miroir scientifique ne livre en fait qu'un simple redoublement, une aperception réifiée du réifiant qui dénature l'objet précisément par le redoublement, et transforme comme par sorcellerie ce qui est médiatisé en quelque chose d'immédiat » (POS, 65).

[87]

À la différence d'Adorno, qui donne une aperception réifiante, mais réfléchie du réifié, le positivisme donne une aperception réifiée du réifiant. Le positivisme ne réfléchit pas la réification, mais la reflète sans mot dire. Et c'est pourquoi il est faux, selon Adorno. Pour devenir vrai, le positivisme a encore besoin d'une autoréflexion dialectique qui démasque l'empiriquement vrai comme normativement faux, et l'immédiat comme résultat d'une médiation. À la différence du positivisme qui redouble et accepte la réification comme donnée en l'hypostasiant comme un fait positif, la dialectique la défétichise par une seconde réflexion, c'est-à-dire qu'elle la comprend dans sa détermination historique et sociale et dissout la fixité de l'objet dans un champ de tension entre les pôles du réel et du possible. Ici, Adorno se révèle lukâcsien, et cela malgré toutes ses diatribes contre Lukács et la catégorie idéaliste de la réification : « En dépit de l'expérience de la réification, et du fait même qu'elle exprime cette expérience, la théorie critique se réfère à la société comme sujet, alors que la sociologie accepte la réification » (POS, 33).

Le positivisme est l'expression par excellence de la conscience réifiée. Non seulement il confond le réel et le possible, mais il confond également la méthode et l'objet. Le positivisme accorde le primat à la méthode, et non à la chose. Il projette la méthode sur la chose, substitue la méthode à la chose, et finit par prendre la chose observée pour la chose en soi. Dans ce sens, le positivisme peut être considéré comme une forme d'idéalisme ou de subjectivisme. La sociologie positiviste dominante, caractérisée par le fétichisme de la méthode, idéalise l'objet de recherche, et cela à trois égards : i) en superposant les instruments de recherche à la chose, elle transfère le caractère réifiant de la méthode, sa tendance innée à épingler des états de choses sur les objets observés, comme si ceux-ci étaient des choses en soi et n'étaient pas, au contraire, réifiés ; ii) en opérant au moyen d'un système de grilles, de schémas surimposés qui dépassent systématiquement la chose, elle élimine le caractère antagoniste de la société dans une série de déductions logiques et cohérentes ; et iii) en privilégiant les enquêtes, elle ne part pas de l'objectivité de la société, mais de la subjectivité des opinions, et, en ne tenant pas compte du fait que celles-ci sont déterminées de part et d'autre par le contexte de la totalité sociale, elle ne comprend pas qu'elle a affaire à de simples épiphénomènes.

À la différence du positivisme, qui accorde la primauté au sujet, la dialectique accorde la primauté à l'objet. L'objectivité dialectique n'est pas une objectivité de la méthode, mais une objectivité de l'objet de recherche. « L'objectivité de la structure [...] est *l'a priori* de la raison subjective connaissante » (POS, 13), parce que sans référence à la société, en tant que structure réelle et objective, rien de social ne peut être pensé. C'est bien ce qu'exprime l'idée de la totalité, et ce n'est pas sans conséquences pour la catégorie de la causalité. Selon Adorno, l'interdépendance universelle de tous les moments, que vise la catégorie dialectique de la totalité, rend l'idée de la causalité linéaire désuète.

À l'intérieur de la société, les séries causales s'entrecroisent à tel point qu'il est vain de chercher ce qui a dû être cause. « Il n'y a plus que la société elle-même qui soit cause. La causalité s'est, en quelque sorte, reportée sur la [88] totalité » (DN, 209). La tâche de la sociologie est d'étudier la totalité et les lois structurelles qui la régissent. Or, objectent les empiristes, le problème à ce propos est que la totalité sociale objective, en tant que fait social par excellence qui médiatise tout fait social, ne peut pas être pointée du doigt comme un fait. M'opposant à l'empiricisme vulgaire et sophistiqué, j'estime que, aussi longtemps que l'objectivité et l'irréductibilité relative de la société, en tant que fait social par excellence, sont considérées comme des *a priori* épistémologiques de la sociologie, il n'y a rien à objecter au fait que la totalité ne soit pas elle-même empirique [[160]](#footnote-160). Ce n'est que lorsque ces *a priori* méthodologiques sont transformés en *a priori* ontologiques que la sociologie verse ouvertement dans la métaphysique. J'estime qu'Adorno commet ce paralogisme de l'ontologisa-tion des préceptes épistémologiques. Après analyse, il s'avère que l'objectivité de l'objet dont il parle n'est que l'objectivation hypostasiée de l’*a priori* subjectif de l'objectivité de la structure. Chez Adorno, le primat de l'objet se renverse en primat de la théorie, le primat de la théorie en primat de la métaphysique et, rapidement, la métaphysique bascule, comme le dit Popper, dans le « dogmatisme renforcé [[161]](#footnote-161) ». Sur ce point, mais pas forcément sur les autres, Popper a raison : la totalité est une entité posée par la théorie comme réelle, une entité théorique hypostasiée qui explique tout sans rien expliquer, un immense *flatus vocis* ontologisé, bref un dogme qui se laisse toujours vérifier, mais jamais falsifier.

4.8. Sociologie de l'antisémitisme  
et de l'astrologie

[Retour à la table des matières](#tdm)

La querelle du positivisme ne doit pas faire oublier qu'Adorno lui-même a entrepris diverses études empiriques (du Princeton Radio Research Project au Gruppenexperiment). Parmi celles-ci, la recherche désormais classique sur la « personnalité autoritaire » est, sans aucun doute, la plus connue, mais probablement aussi celle qui a été la plus mal comprise [[162]](#footnote-162). En effet, plus d'une fois, on a reproché à *The Authoritarian Personality* de donner des fondements subjectifs à l'antisémitisme. Il n'en est rien. L'explication du syndrome de la personnalité autoritaire ou potentiellement fasciste, tel qu'il est mesuré par la célèbre *F-scale* (AP, chap. 7), est rigoureusement sociologique. Et même plus : la sociologie adornienne de l'antisémitisme n'est rien d'autre que l'application de la théorie de la réification, la traduction plus ou moins directe de ses prémisses (méta)théoriques dans un projet de recherche empirique - ce qui prouve, si nécessaire, qu'Adorno ne pense pas à partir de la chose même, mais que, comme les autres, il pense la chose en la subsumant dans le système. C'est ce que je voudrais montrer, et ce, en trois étapes.

[89]

1) *L'antisémitisme comme pensée réifîée, comme pendant pathologique de la philosophie ensembliste-identitaire.* La pensée antisémite est une pensée systématique et fermée qui réduit la multiplicité à l'unité par une simple formule : « L'existence des Juifs est la clé de tout » (AP, 619). Le monde est divisé en deux catégories polaires, « Juifs » et « non-Juifs », et ces catégories régissent le monde. Plus : pour l'antisémite, le système de classification stéréotypique devient identique au monde. Totalement indépendant de toute interaction avec la réalité, le système pseudo-rationnel de projection pathologique tourne à vide, et se substitue à elle. La pensée objectivante, abstraite et malade, réduit la non-identité à l'identité, et lui inflige de ce fait déjà en pensée la violence qu'il devra subir plus tard dans la pratique. Aussitôt identifié, le Juif est transformé en objet susceptible d'extermination. Adorno conclut : « Dans les camps ce n'était plus l'individu qui mourait mais l'exemplaire. [...] Aus-chwitz confirme le philosophème de la pure identité comme mort » (DN, 284).

2) *L'individu manipulateur comme incarnation prototypique de l'acteur instrumental.* Dans la typologie des antisémites, l'individu manipulateur représente « le type de la conscience réifîée » (MC, 213). Pour ce type, qui se caractérise par la manie d'organisation, l'inaptitude à faire immédiatement l'expérience de la relation à autrui, l'absence de sensibilité pour l'objet et, surtout, par « une sorte de surréalisme compulsif qui traite tout et tout le monde comme objet à manier et à manipuler, saisi par les modèles théoriques et pratiques du sujet » (AP, 767), le monde entier se présente comme un champ administratif. Les enfants qui dissèquent les mouches et les chefs nazis qui construisent les chambres à gaz sont des cas « exemplaires » du type manipulateur.

3) *Explication économiste et sociologiste de l'antisémitisme.* L'antisémitisme, en tant que pensée stéréopathique appliquée, ne s'explique pas par des facteurs subjectifs. D'après Adorno, il a « un fondement spécifiquement économique » (DR, 182) et, en exposant de façon provocatrice son attachement distancié au marxisme le plus vulgaire, il ajoute que « le génocide pourrait effectivement s'expliquer par une baisse des taux de profit » (MM, 218). L'explication est la suivante : l'antisémite projette sa haine de la bourgeoisie sur les Juifs. Ceux-ci sont en fait relativement impuissants, puisque, confinés pour la plupart dans la sphère de la circulation, ils ne participent en général pas à la production. Mais, les masses, auxquelles le libéralisme a promis le bonheur sans pouvoir le réaliser, ont tourné leur colère destructrice contre les Juifs, croyant à tort que ce qui leur avait été refusé était accordé aux Juifs. « C'est pourquoi les gens s'écrient : arrêtez le voleur ! et montrent le Juif du doigt » (DR, 183). Le Juif fonctionne donc comme un bouc émissaire à qui on attribue, à tort, l'injustice économique du système capitaliste.

La raison ultime de cette fausse attribution est l'opacité des structures socio-économiques réifiées. L'objectivation des processus sociaux, le fait qu'ils s'autonomisent et qu'un voile social cache le mécanisme de leur propulsion, est à la base de l'impuissance cognitive et sociale que les individus éprouvent face à la société. Ne sachant pas par quels mécanismes leur vie est régie, ils s'en prennent aux Juifs. Dans cette optique, l'antisémitisme fonctionne comme [90] une formule facile qui permet de condenser le mal social global dans la figure du Juif. Or, cette personnalisation, qui n'est que le revers de la réification, esquive, bien sûr, celle-ci : « La personnalisation esquive l'abstraction réelle, c'est-à-dire la réification de la réalité sociale qui est déterminée par les relations de propriété et dans laquelle les individus eux-mêmes ne sont, pour ainsi dire, que de simples appendices » (AP, 666).

Dans son analyse du contenu des colonnes astrologiques du *Los Angeles Times,* Adorno avance une argumentation qui est, *mutatis mutandis,* strictement analogue à celle qu'il a déployée dans son analyse de la personnalité autoritaire [[163]](#footnote-163). Au départ, la situation est la même : réification, opacité structurelle, aliénation sociale et cognitive. Au lieu de remonter à la source réelle de leur malaise, en l'occurrence la société administrée, les hommes projettent celle-ci et sa menace loin d'eux dans les étoiles. Plus le système apparaît aux hommes comme un destin qui règne aveuglément sur eux, plus il est mis en relation avec le système stellaire. Par là, le destin accède à une dignité métaphysique quasi divine à laquelle il faut se soumettre en suivant les injonctions au conformisme social et les conseils pseudo-individualisés dispensés par les nouveaux prêtres publicistes-astrologues. À l'instar de l'antisémitisme, l'obscurantisme est une réaction irrationnelle à la réification qui esquive celle-ci et qui est aussitôt canalisée, manipulée et exploitée par l'industrie culturelle.

5. La critique de la culture,  
ou le monde comme contexte  
d'aveuglement

[Retour à la table des matières](#tdm)

Jusqu'à présent, j'ai sciemment négligé la plus grosse partie des écrits d'Adorno, cette énorme masse de textes - plus de dix volumes pour les *Gesammelte Schriften* et au moins six pour les *Nachgelassene Schriften,* qui restent encore à publier - qui traitent de la culture et de l'art en général et de la musique en particulier [[164]](#footnote-164). Cependant, étant donné que la sociologie de la culture et l'esthétique d'Adorno tournent, comme tout le reste d'ailleurs, d'une façon ou d'une autre, autour du thème de la réification, les fondements conceptuels et les prémisses métathéoriques de ces écrits sont déjà rebattus. Et même plus : dans la mesure où ces textes constituent une simple application de la théorie de la réification au domaine de la culture, ils sont déjà en partie connus.

En simplifiant à l'extrême, on peut dire qu'ils se divisent en deux catégories bien distinctes : soit ils traitent de la culture de masse - et alors ils mettent en lumière le caractère réifié des produits culturels ; soit ils traitent de l'art - et alors c'est la résistance des produits culturels à la réification qui est accentuée. Ce compartimentage artificiel des textes correspond au « grand partage » [91] (Huyssen), tout aussi artificiel, qu'Adorno effectue entre « la camelote et l’avant-garde [[165]](#footnote-165) » (PNM, 20). Dans ce qui suit, je traiterai d'abord de sa thèse de la fin de l'idéologie, puis de sa critique de la culture de masse et, enfin, de sa théorie esthétique.

5.1. La fin de l'idéologie

[Retour à la table des matières](#tdm)

La culture n'est pas cette sphère immaculée qui transcende les intérêts matériels, mais elle n'est pas non plus un simple reflet idéologique de la base matérielle. Contre les marxistes qui réduisent la culture à un simple épiphéno-mène, contre les fascistes et les capitalistes qui tirent soit leur revolver, soit leur chéquier quand ils entendent le mot « culture [[166]](#footnote-166) », Adorno insiste conjointement sur la dimension idéologique et la dimension critique des produits culturels. « Si la réalité matérielle désigne l'univers de la valeur d'échange, et la culture au contraire tout ce qui se refuse à accepter la domination de la valeur d'échange, alors il n'est certes pas douteux qu'un tel refus reste illusion aussi longtemps que le monde est comme il est. Mais, comme le principe de l'échange libre est lui-même un mensonge, ce qui le nie est du même coup du côté de la vérité : contre le mensonge du monde réifié de la marchandise, on peut encore trouver un correctif dans le mensonge qui en est la dénonciation » (MM, 42).

Ici, on retrouve la thèse typiquement francfortoise de la bivalence ou, pour reprendre un terme plus marcusien, de la bidimensionnalité inhérente à la culture et à l'idéologie : l'idéologie, en tant que conscience justificatrice objectivement nécessaire, n'est pas fausse en soi, mais elle le devient par la relation à la réalité problématique qu'elle présuppose. La tâche de la « critique immanente », qui trouve son modèle dans la critique marxiste de l'aliénation religieuse et politique *(cf. supra,* t. 1, chap. 1), est de prendre au sérieux la prétention de l'idéologie et de la confronter à la réalité telle qu'elle est afin de démontrer la contradiction entre les deux. Dans ce sens, la critique immanente est identique à la négation de « l'identité rationnelle du concept et de la chose », dont l'idéologie suggère qu'elle est déjà acquise.

Or, selon Adorno, la critique immanente devient de plus en plus anachronique. Si elle vaut toujours pour la philosophie et Part, qui gardent une certaine autonomie relative par rapport à la base matérielle de la société, elle perd sa validité pour les sphères plus ordinaires de la superstructure. À l'ère du capitalisme avancé *(Spätkapitalismus),* qui est un capitalisme de monopoles dirigé, la culture de masse devient un appareil de contrôle idéologique. Ayant perdu son autonomie et sa bivalence, elle est devenue unidimensionnelle, simple [92] prolongement fonctionnel de la base, pure confirmation de ce qui est [[167]](#footnote-167). Dans de telles circonstances, où la base devient, pour ainsi dire, sa propre superstructure, on ne peut plus vraiment parler d'idéologie, au sens propre du mot. Dans la mesure où les idées ne cherchent plus à tromper les masses, mais où elles sont le simple décalque du monde et n'affirment rien d'autre que le monde est ce qu'il est, le monde n'a plus d'idéologie, il est lui-même, de part en part, idéologique : « Parce que l'idéologie et la réalité convergent [...] la réalité devient sa propre idéologie. [...] L'idéologie n'est plus un voile, mais la face menaçante du monde » (AS, 202).

Voilà ce que je propose d'appeler, à la suite de Martin Jay [[168]](#footnote-168), la version adornienne de la thèse de la « fin de l'idéologie ». Dans une société totalement ou totalitairement administrée - cette distinction, pourtant peu subtile, ne fait pas de différence pour Adorno -, l'aveuglement social devient total [[169]](#footnote-169). Puisque tout est un, il n'y a plus de contradiction idéologique à dissiper. La réification étant totale (réification de la société et de la conscience), la critique immanente perd son objet et devient impuissante : « Plus la société devient totalitaire, plus l'esprit y est réifié et paradoxale sa tentative de s'arracher à la réification par ses propres forces [...] L'esprit critique n'est pas en mesure de tenir tête à la réification totale » (P, 23).

Face à la réification de l'esprit, la négation déterminée doit faire place à la négation abstraite de l'esprit. On passe alors de la « critique immanente » à la « critique transcendante » de l'idéologie (P, 8-23). À la différence de la critique immanente, la critique transcendante n'opère plus à l'intérieur de la totalité, mais se place d'un point de vue extérieur à la culture et à l'aveuglement - point d'Archimède, si l'on veut - pour dénoncer en bloc la culture comme « tas d'ordures » (DN, 287). Cette forme de critique radicale est extrêmement problématique, à mon sens, et cela pour au moins deux raisons : d'abord, on peut se demander, avec Habermas, quels sont les fondements normatifs de la critique transcendante ; ensuite, sa radicalité et son immense mépris pour la culture la rapprochent de la barbarie qu'elle veut dénoncer - comme en témoigne cette phrase bien connue, mais mal comprise : « Écrire un poème après Auschwitz est barbare [[170]](#footnote-170) » (P, 23).

[93]

5.2. Critique de la culture de masse

5.2.1. L'industrie culturelle

[Retour à la table des matières](#tdm)

La notion d'« industrie culturelle » (DR, 129-176 ; GS 10.1, 337-345) est destinée à remplacer la notion de « culture de masse ». La notion de culture de masse est trompeuse, selon Adorno, car elle suggère, à l'instar de la théorie contemporaine des usages et des gratifications des médias, que la culture émane spontanément des masses, alors qu'en fait elle est d'emblée confectionnée comme un article de consommation et s'impose à elles comme marchandise, comme valeur valorisante sans valeur culturelle. La culture de masse, apparue au dix-neuvième siècle, est née dans la sphère de la circulation. Dès le départ, ses produits étaient des marchandises, mais depuis que l'industrie culturelle s'en charge directement, ce ne sont plus que des marchandises : « La *praxis* d'ensemble de l'industrie culturelle transfère tel quel le mobile du profit aux formes culturelles. [...] Les formes de l'esprit, typiques de l'industrie culturelle, ne sont plus aussi des marchandises, elles le sont de part en part *(durch und durch) »* (GS 10.1, 338).

L'industrie culturelle fonctionnalise l'art et renverse le principe esthétique de la « finalité sans fin » (Kant) en « absence de finalité en vue de finalités fixées par le marché » (DR, 166). Les intérêts de l'industrie culturelle sont immédiatement économiques. Son unique but, c'est vendre, et ce qui se vend le mieux, c'est la camelote, l'amusement, le divertissement facile - il suffit d'allumer le poste aux heures de pointe pour s'en convaincre [[171]](#footnote-171)... Les processus de production culturelle sont modelés sur la production industrielle [[172]](#footnote-172). Au nom de la vente en masse, les produits culturels sont standardisés, fuselés, carénés, coordonnés et planifiés jusqu'au plus menu détail. Tout est médiocre, tout se ressemble. « Le résultat est la production de copies conformes. [...] Ce qui est nouveau dans cette phase de la culture de masse comparée au libéralisme avancé, c'est l'exclusion de toute nouveauté. Les cinéastes considèrent avec méfiance tout scénario derrière lequel il n'existe pas de *best-seller* rassurant. C'est pourquoi il est toujours question d'idée, de nouveauté et de surprise, de quelque chose qui est à la fois archiconnu et n'ayant jamais existé » (DR, 143).

À mesure que la production industrielle de biens semblables, fabriqués en série, progresse et exclut l'individualisation du produit propre au modèle de la production artisanale ou artistique, l'industrie culturelle essaie de cacher l'identité abstraite qui affecte tous ses produits en leur donnant un petit air d'originalité. C'est la technique de la « différenciation marginale » ou, comme le dit Adorno, de la « pseudo-individualisation » des marchandises - de la vedette de cinéma qui doit avoir une mèche ou l'accent français pour être reconnue comme telle jusqu'aux éditeurs d'hebdomadaires qui créent leur propre compétition en lançant le même magazine sous quatre noms différents [[173]](#footnote-173).

[94]

Dans son évaluation de l'effet des *mass media,* Adorno prend exactement le contre-pied de Benjamin. Dans « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique », celui-ci avait accueilli - comme Brecht, et avec optimisme - les nouvelles techniques de reproduction de masse telles que le cinéma ou la photographie comme des leviers potentiels de l'émancipation [[174]](#footnote-174). Selon Benjamin, les nouvelles techniques mécaniques, qui rompent avec la solitude de la contemplation bourgeoise et substituent la « valeur d'exposition » à la « valeur cultuelle », libérant ainsi l'œuvre d'art de son aura magique, peuvent induire une prise de conscience aux effets potentiellement révolutionnaires. Pour Adorno, en revanche, la perte de l'aura et de la distance esthétique n'a rien de politiquement progressiste. Récupérées par l'industrie culturelle, les techniques de reproduction de masse transfèrent l'aura sur la réalité elle-même. Ainsi du film : en éliminant la distance entre l'art et la vie, il n'entraîne nullement la prise de conscience escomptée par Benjamin et Brecht ; bien au contraire, il génère l'illusion fétichiste « que le monde extérieur est le simple prolongement de celui que l'on découvre dans le film » (DR, 135). L'aura ne disparaît pas ; elle est directement transférée sur la réalité elle-même, dont elle fait un fétiche : un objet artificiel qui apparaît comme naturel et dont les masses célèbrent le culte en se distrayant [[175]](#footnote-175).

S'opposant ainsi directement à Benjamin, Adorno estime que l'effet global des mass média est dévastateur. Par une sorte de conspiration, elles contribuent à la perpétuation du *statu quo.* Au lieu d'entraîner une prise de conscience éman-cipatrice, l'industrie culturelle remplace la conscience par le conformisme. En inculquant un message de conformisme, d'adaptation et d'obéissance aux consommateurs passifs, elle « réifie la résistance à la réification » (MM, 189). Résultat : « Le sortilège de la réification lui-même ne peut plus être perçu. [...] La cohérence totale de l'industrie culturelle ne fait qu'un avec l'aveuglement social total » (MM, 192). Sans les mass média, tout serait possible. Mais elles sont là et, hormis ce qui est, plus rien ne l'est - c'est la thèse, passablement métaphysique, de la réification totale.

Que les médias ne fonctionnent pas sur le modèle de l'« injection hypodermique », que leurs effets sont puissants certes *(cf. agenda-setting, agenda-building, gate-keeping, framing, priming,* etc.), voire même profonds *(cf.* McLuhan, Meyrowitz, etc.), mais qu'ils sont néanmoins limités *(cf.* Lazarsfeld, Katz, etc.), filtrés par des « mécanismes de défense » tels que la sélectivité, le décodage aberrant et les relations interpersonnelles *(cf.* Stuart Hall et les travaux du CCCS de Birmingham), que leur influence n'est donc ni totale, ni immédiate, qu'il n'y a pas une seule idéologie dominante, unitaire et homogène *(cf.* Abercrombie, Hill et Turner), que les médias peuvent aussi être un médium critique et [95] emancipateur *(cf.* Habermas, Thompson, Curran, etc.), tout cela - qui a été démontré depuis longtemps - tombe hors du champ de vision hyperfonction-naliste d'Adorno [[176]](#footnote-176). Il est à ce point fixé sur la réification qu'il réifie méthodiquement tout ce qui la contredit.

5.2.2. Les marchandises musicales

Adorno est un musicien manqué. Ce n'est donc pas un hasard s'il étend sa critique de l'industrie culturelle aux « marchandises musicales [[177]](#footnote-177) » (QF, 41). Sa thèse centrale, développée dans « La situation sociale de la musique » (GS18, 729-777), essai auquel - il le dit lui-même - toutes ses recherches ultérieures en matière de sociologie de la musique peuvent être rattachées (MC, 231), est que le fétichisme n'épargne pas la musique. Si, au départ, c'est grâce au marché que la musique a pu acquérir son autonomie par rapport aux pratiques et aux rituels de la vie quotidienne, après, c'est à ce même marché qu'il faut imputer sa transformation en marchandise : « La même force de réification qui a constitué la musique comme art [...] a aujourd'hui confisqué la musique aux hommes en leur laissant seulement l'illusion *(Schein)* de la musique » (GS18, 730).

« Illusion de la musique », cela veut dire que, bien qu'elle apparaisse encore comme un « en soi » (valeur d'usage), la musique n'est plus désormais qu'un « pour un autre » (valeur d'échange). Face à une telle situation, la sphère musicale se scinde inévitablement en deux catégories : soit la musique reconnaît inconditionnellement son caractère de marchandise et capitule devant le marché - c'est le cas de la « musique légère » ; soit elle refuse par principe de se soumettre à la commercialisation et proteste intramusicalement contre la réification en exprimant l'aliénation et la souffrance - c'est le cas de la « musique sérieuse ». « Plus la musique sera en mesure d'exprimer, dans les antinomies de son propre langage formel, la détresse de la situation sociale et de sommer, dans le langage codé de la souffrance, au changement, meilleure elle sera. [...] La musique remplit sa fonction sociale avec d'autant plus de précision qu'elle représente les problèmes sociaux dans son propre matériau, selon ses propres lois formelles. Ainsi, la tâche de l'art musical montre une analogie certaine avec la théorie sociale [critique] (GS18, 731). [...] La critique sociale s'accomplit dans la critique de l'art » (ISM, 63).

Pour expliquer la différence entre la musique légère, qui succombe à la logique extramusicale du système social, et la musique sérieuse qui, elle, suit sa propre logique, Adorno recourt à la distinction marxiste entre les « forces de production » (en termes musicaux : les techniques de la composition et de l'interprétation) et les « conditions de production » (en termes musicaux : les conditions économiques et idéologiques qui affectent la texture musicale et la réception). Dans la musique légère, les conditions prédominent sur les forces [96] de production ; dans la musique sérieuse, c'est l'inverse (ISM, 219-225) - ce qui n'exclut pas pour autant qu'elle puisse aussi être idéologique et imprégnée par la texture de la culture de masse [[178]](#footnote-178).

Dans « Le fétichisme dans la musique et la régression de l'audition » (GS, 14-50), Adorno transpose systématiquement l'analyse marxienne du fétichisme de la marchandise et l'analyse lukâcsienne de la réification à la production et à la réception musicales. Ce qu'Adomo vise à montrer dans cet essai irrésumable, c'est, en gros, que l'universalisation de l'échange dans les sociétés capitalistes va de pair avec l'avènement d'une industrie musicale et la régression de l'audition, ou plutôt, puisque c'est de cela qu'il s'agit, de la régression des auditeurs. À son apogée, la bourgeoisie libérale a produit des compositions totales dont l'unité et la cohérence esthétiques pouvaient être appréciées par le mélomane attentif. Bien que le bourgeois n'écoute pas la musique de façon structurelle, comme c'est le cas de l'« expert » - en l'occurrence, Adorno lui-même -, c'est néanmoins un « bon auditeur » : « Il entend également plus que les détails musicaux, établit spontanément des liens et juge pour de bonnes raisons [...] alors même qu'il n'est pas ou pas complètement conscient des implications techniques et structurelles » (ISM, 5).

Avec le triomphe de l'industrie culturelle et ses tubes standardisés, dont les parties sont mécaniquement assemblées sans vraiment former un tout organique, le type du « bon auditeur » se fait nécessairement de plus en plus rare, et finit par s'éclipser. Il est relayé par le type du « consommateur culturel » qui se caractérise, avant tout, par son audition réifiée et sa relation fétichiste à la musique. Incapable de se concentrer et de percevoir le développement immanent d'une composition dans sa globalité, il entend par bribes. Son écoute n'est ni structurelle, ni synthétique, mais atomistique. Ce qu'il aime, c'est ce qu'il reconnaît, et ce qu'il reconnaît, c'est les tubes que la radio passe sans cesse et transforme en rengaines. Sa relation fétichiste à la musique se manifeste dans le culte des stars (par ex., les trois ténors) et du chef d'orchestre (par ex., Karajan), dans l'obsession de la technicité de la chaîne hi-fi, ainsi que dans ce type d'écoute appauvrie qui ne prête l'oreille qu'à la voix des divas où au violon, surtout lorsqu'on lui dit qu'il s'agit d'un Stradivarius ou d'un Amati.

Bien que le fétichisme musical se manifeste dans la conscience, dans la perception réifiée de la musique, il ne peut cependant pas être expliqué psychologiquement. Dans une lettre à Benjamin, Adorno écrit à ce propos que « le caractère fétiche de la marchandise n'est pas un fait de la conscience ; il est dialectique, dans le sens éminent qu'il produit la conscience [[179]](#footnote-179) ». Les réactions [97] fétichistes du public et son comportement réifié sont fonction de la marchandisation et de l'industrialisation des productions musicales. En tant que telles, elles ne peuvent être expliquées que sociologiquement, ou même économiquement, en tout cas seulement en usant des catégories de la critique de l'économie politique.

Paradoxalement, au moment même où la musique est devenue une marchandise comme une autre, son caractère de marchandise se désagrège. Elle est si totalement soumise à la loi de l'échange qu'elle n'est même plus échangée ; en dernière instance, elle se fond avec la publicité et ne sert plus qu'à promouvoir la vente de radios et de tourne-disques, voire même de savons et de voitures. « La musique, avec tous les attributs de l'esthétique et du sublime qui lui sont généreusement prodigués, ne sert essentiellement qu'à la publicité des marchandises qu'il convient d'acquérir pour pouvoir écouter la musique (GS14, 24). [...] Un concert dirigé par Toscanini et retransmis à la radio ne se vend pas. On l'entend gratuitement et chaque son de la symphonie est comme accompagné de cette publicité sublime qui nous souffle que la symphonie n'est à aucun moment interrompu par la publicité. [...] La supercherie s'accomplit indirectement dans l'accroissement du chiffre d'affaires de tous les constructeurs d'automobiles et de fabricants de savon qui financent les stations » (DR, 167). Ainsi, la marchandisation de l'art culmine dans l'esthétisation de la marchandise [[180]](#footnote-180).

Marx avait déjà constaté la prépondérance de la valeur d'échange sur la valeur d'usage, mais, chez Adorno, cette prépondérance s'est transformée en domination presque totale de l'une sur l'autre. La valeur d'échange entraîne la valeur d'usage comme un simple appendice et se substitue à elle, par suite de quoi la valeur d'usage est directement transférée à la valeur d'échange. « Si la valeur marchandise se compose toujours de la valeur d'échange et de la valeur d'usage, maintenant la pure valeur d'usage, dont les biens culturels doivent préserver l'illusion dans la société totalement investie par le capitalisme, est remplacée par la pure valeur d'échange qui, précisément en tant que valeur d'échange, assume fallacieusement la fonction de valeur d'usage » (GS14,25).

Adorno ne dit pas explicitement que la valeur d'usage disparaît purement et simplement, mais dans la mesure où il fait croire que c'est désormais la valeur d'échange qui induit la valeur d'usage, il me semble qu'il est déjà plus proche de Debord et de Baudrillard que de Marx [[181]](#footnote-181). Pour Adorno, le consommateur qui paie sa place au concert illustre fort bien ce qu'il faut bien appeler - pour le distinguer du fétichisme de Marx - le « nouveau fétichisme de la marchandise » : « Le consommateur adore réellement l'argent qu'il a donné lui-même pour payer son billet au concert de Toscanini. Littéralement, il a 'fait' la réussite [du concert], qu'il réifie et accepte comme un critère objectif sans s'y [98] reconnaître ; or il ne l'a pas 'faite' parce que le concert lui a plu, mais parce qu'il a payé son billet d'entrée » (GS14, 24). Par ce *qui pro quo,* la valeur d'échange est consommée et la valeur d'usage consumée.

6. L'esthétique, ou la réification positive

6.1. Désesthétisation et engagement

[Retour à la table des matières](#tdm)

La culture, à l'origine une, s'est scindée d'une part, en culture de masse et, de l'autre, en art pur [[182]](#footnote-182). L'une affirme la réalité, l'autre la nie, mais ni l'une ni l'autre ne peuvent échapper à la réification. À la différence de la culture de masse, qui y succombe telle quelle, l'art essaie de se défendre et de préserver son intégrité en suivant, impitoyablement et sans la moindre concession, ses propres lois immanentes. Si l'hétéronomie totale est le signe distinctif de la culture de masse, l'art se caractérise par son opposition à l'hétéronomie, en dernière instance par son autonomie radicale. Certes, cela ne vaut pas pour tout art, mais seulement pour l'art qu'Adorno affectionne : l'art moderniste, l'art d'avant-garde, l'art expressionniste, l'art laid non auratique et non communicatif de Schönberg et d'Alban Berg, de Kafka et de Joyce, de Beckett, de Celan et de Mallarmé. Grâce à son autonomie radicale, cet art ésotérique et intellectualiste peut se préserver de l'incorporation dans le système réifié de la production marchande, et en même temps protester, par sa simple existence, contre cette société d'échange fonctionnalisée où tout existe pour autre chose, où rien n'existe pour soi-même.

En s'opposant au principe d'échange qui ensorcelle le monde, les œuvres d'art anticipent, pour ainsi dire, l'avènement d'une société qui se serait libérée du principe d'échange. En ce sens, l'art est, selon la célèbre formule de Stendhal, effectivement une « promesse de bonheur » (TE, 29, 178, 393) - promesse d'un bonheur qui n'existe plus, çt n'a sans doute jamais existé, promesse trahie que l'art peut seulement évoquer à travers la négativité, par la négation totale de la réalité existante. C'est par cette négation, donc par son aspect asocial, que l'art autonome devient social, selon Adorno : « L'art est social. [...] Il le devient beaucoup plus par la position antagoniste qu'il adopte vis-à-vis de la société, et il n'occupe cette position qu'en tant qu'art autonome (TE, 287). [...] Ce qui est social en art, c'est son mouvement immanent contre la société et non sa prise de position manifeste » (TE, 288).

Contrairement à Sartre et à Brecht, Adorno récuse avec véhémence l'art engagé. Selon Adorno, l'art ne peut garder sa position polémique-critique que s'il s'émancipe de la société, que s'il prend consciemment ses distances à l'égard [99] de la réalité et ne se livre pas à la sphère hétéronome des intérêts extraesthétiques, que ceux-ci soient économiques, politiques ou pédagogiques. « Pour satisfaire à l'idée de l'œuvre engagée, dit-il de façon claire et nette, il faut dénoncer tout engagement en faveur du monde » (NL, 425). Or, le prix que l'art doit payer pour sa négativité est considérable. Il doit aller jusqu'au bout de son autonomie et rompre tout contact avec le monde, devenir incompréhensible et renoncer à toute effectivité sociale. « Entre l'inintelligibilité et l'inévitabilité [de l'incorporation hétéronome], il n'y a pas de troisième voie » (GS14, 21). Mais, s'il n'y a pas de troisième voie entre l'art autonome et l'art hétéronome, cela signifie que l'art se polarise complètement en négation d'une part, et en idéologie d'autre part.

Un art populaire critique, compréhensible et néanmoins socialement efficace, comme celui de Hans Haacke par exemple, devient alors une contradiction dans les termes [[183]](#footnote-183). La situation sociale de l'art, telle qu'Adorno l'esquisse, est à proprement parler aporétique : si l'art cède son autonomie, il se soumet aux mécanismes de la société existante ; s'il la conserve, non seulement il perd toute effectivité, mais il se fait intégrer comme domaine inoffensif, îlot de négativité tolérée. Que l'art puisse être critique sans être marginal et que les institutions puissent offrir des accès et des espaces à la contestation, Adorno n'y songe pas [[184]](#footnote-184).

6.2. Le fétichisme artistique

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'art rigoureusement autonome et intellectualiste qu'Adorno affectionne est strictement fétichiste, et cela à trois égards : *primo,* l'œuvre d'art autonome se présente comme une entité culturelle supérieure, détachée des conditions de production économique ; *secundo,* elle dissimule le travail social nécessaire à sa production et apparaît comme une réalité *sui generis* et, *tertio,* elle est là comme fin en soi, sans autre but que d'exister. Non seulement Adorno reconnaît le caractère fétichiste de l'art, mais il l'assume totalement. Plus : en passant de la sphère des marchandises à la sphère artistique, il « transfonctionne » (Brecht) son rôle en lui accordant une fonction éminemment positive : « Rien dans le monde universellement et socialement médiatisé ne se situe hors du contexte de culpabilité. Cependant, le contenu de vérité des œuvres d'art, qui est également leur vérité sociale, a pour condition leur caractère fétichiste » (TE, 289).

En s'autonomisant, en s'hypostasiant comme en-soi et en se dépouillant de toute apparence pour la société, l'œuvre d'art se réifie et s'aliène de toute finalité extraesthétique. Cette réification est positive et nécessaire - « la réification est essentielle aux œuvres d'art » (TE, 135) -, car c'est grâce à ce « processus de réification qui leur est immanent et qui les rend semblables à elles-mêmes » [100] (TE, 119) que les œuvres d'art peuvent préserver leur intégrité et leur force oppositionnelle. La phrase suivante, peut-être la plus paradoxale de toute la *Théorie esthétique,* l'exprime à merveille - et sur un ton péremptoire qui ne laisse aucun doute quant à la connotation ici positive du concept de réifica-tion : « L'art ne se maintient en vie que par la force de la résistance sociale ; s'il ne se réifie pas, il devient marchandise » (TE, 288).

En renchérissant sur le fétichisme, l'œuvre d'art devient, selon Adorno, une « marchandise absolue » (TE, 40), et par là même elle se débarrasse de « l'idéologie inhérente à la forme marchandise, qui prétend être pour-autre-chose alors qu'elle n'est qu'un simple pour-soi : existence pour ceux qui détiennent les leviers de commande » (TE, 300). Autrement dit, en se radicalisant, l'idéologie devient vérité ; en poursuivant jusqu'au bout sa propre finalité intraesthétique et en renonçant à toute finalité extraesthétique, l'œuvre d'art, devenue fétiche absolu, se transforme dialectiquement en fétiche défétichisant, c'est-à-dire en contre-fétiche qui oppose son autonomie à l'apparence d'autonomie des marchandises qui dissimule leur hétéronomie.

Bien qu'autonome, l'œuvre d'art est aussi et en même temps fait social. La médiation sociale de l'art s'accomplit, selon Adorno, dans l'œuvre d'art elle-même. Son caractère social ne lui est pas imprimé de l'extérieur, mais s'exprime dans la forme de l'œuvre d'art elle-même. Non pas que l'art reflète le monde comme un miroir, comme chez Lukâcs, mais bien plutôt l'inverse : le monde se reflète dans l'œuvre d'art, ce qu'Adorno exprime comme suit : « L'immanence de la société dans l'œuvre d'art est le rapport social essentiel de l'art, non pas l'immanence de l'art dans la société » (TE, 296). La société apparaît dans les œuvres d'art, non pas dans leur contenu mais dans leur forme, dans la cristallisation de leur propre loi formelle. Dans ce sens, l'œuvre d'art est, selon la formule leibnizienne qu'Adorno reprend à Benjamin, effectivement « monade » *(cf. supra) :* « Les œuvres d'art sont fermées les unes aux autres, elles sont aveugles et représentent cependant dans leur hermétisme ce qui se trouve à l'extérieur » (TE, 231).

S'il en est ainsi, alors il incombe à la sociologie de l'art d'étudier « comment la société s'objective dans les œuvres d'art » (GS 10.1, 376). Sa démarche doit être purement immanente. La sociologie doit établir, en s'immergeant dans l'œuvre et non pas en important, en appliquant ses concepts de l'extérieur, comment l'ensemble de la société, en tant que structure unitaire contradictoire, apparaît dans l'œuvre d'art. Ici, il y a deux possibilités : soit l'œuvre d'art essaie d'escamoter intraesthétiquement les contradictions extraesthétiques dans une œuvre réussie, dans une belle totalité qui réconcilie la forme et le contenu, et alors elle est idéologique - ce qui se manifestera, selon Adorno, dans son « échec technique » (TE, 170) ; soit elle exprime sans fard les contradictions sociales, et alors elle est critique - ce qui se manifestera dans sa laideur, dans son déchirement interne, dans sa dissonance, bref, dans les « qualités sinistres » qui font d'elle une œuvre d'art vraie et authentique, une œuvre d'art réussie : « Les œuvres d'art sont d'autant plus réussies qu'elles [101] donnent forme à la contradiction et que, au cours de ce processus, elles la font apparaître dans les marques de leur imperfection » (PNM, 67).

6.3. Mimésis de la reification

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ces marques sont comme des cicatrices. Elles rappellent et expriment de façon non intentionnelle la douleur infligée par le monde, elles évoquent les cris des Juifs torturés et gazés à Auschwitz. À l'ère de la reification totale, l'art est poussé à la désesthétisation *(Entkunstung) :* pour évoquer l'horreur du monde, il doit se faire laid et inhumain, imiter le monde et renchérir sur lui. Il doit pour ainsi dire réifier le monde une seconde fois, en espérant que « mis en présence de sa propre image, [il] succombe, telle la Gorgone apercevant son reflet dans le miroir » (QF, 70). C'est précisément par cette « deuxième aliénation du monde aliéné » (NL, 205), par la « *mimésis* de la reification » que l'art devient moderne, selon Adorno : « L'art est moderne grâce à la mimésis de ce qui est durci et réifié (TE, 40). [...] Les œuvres d'art sont négatives *a priori* par la loi de leur propre objectivation ; elles font périr ce qu'elles objectivent en l'arrachant à l'immédiateté de la vie. Leur propre vie se nourrit de mort. [...] L'art ne réussit à s'opposer qu'en s'identifiant avec ce contre quoi il s'insurge » (TE, 175).

L'art montre avec brutalité le monde dans sa monstruosité, il choque, il met le monde à distance, l'aliène pour la seconde fois et rompt le charme de la reification - c'est la tactique brechtienne de la *Verfremdung.* Par cette tactique, le monde qui se prend pour le paradis est démasqué comme enfer. Le caractère totalitaire de la société, qu'Adorno pense sur le plan théorique, est arraché du ciel des idées et devient une évidence sensible. Les personnages de Beckett, par exemple Hamm et Clov de *Fin de partie,* montrent concrètement ce qu'Adorno veut dire lorsqu'il théorise sur la fin de l'individu. Les pièces de Beckett sont pénibles ; en présentant les hommes comme des « musulmans » -c'est ainsi que, dans les KZ, on appelait les cadavres vivants -, elles font sentir la reification et l'angoisse dont Adorno ne peut que parler. De même, en lisant Kafka, on craint de connaître le même sort que Joseph K. Ce qui choque, ce n'est pas le monstrueux, mais le fait qu'il aille de soi. Kafka redouble la reification, et la présente dans son immédiateté. La philosophie doit l'interpréter, mais il n'y a pas de critère bien établi qui permette de tracer la frontière entre la négation de la reification et sa duplication. Cela ne vaut pas seulement pour Kafka, mais pour tout art expressionniste d'avant-garde qui s'abandonne mimétiquement à la reification et qui ne porte plus aucun signe visible d'engagement ou de caricature. L'*Angélus Novus,* l'ange-machine, ce dessin de Paul Klee dont Benjamin était l'heureux possesseur, est exemplaire à cet égard. « Les yeux énigmatiques obligent celui qui le contemple à se demander s'il annonce la catastrophe absolue ou le salut qu'elle dissimule » (NL, 430).

Cette ambiguïté de l'art vaut aussi pour la société. L'utopie est désormais techniquement possible *hic et nunc.* Les éléments du salut sont réunis dans la [102] réalité. Comme dans le *théologumenon* juif, il suffirait que les éléments, légèrement modifiés, entrent dans une nouvelle constellation pour que l'utopie se réalise. Il suffirait que la raison réfléchisse l'irrationalité de la rationalisation, que l'humanité prenne conscience de la réification et rompe ainsi le sortilège pour que l'histoire et le progrès commencent véritablement. Mais justement, c'est impossible. Pour Adorno, le monde progresse vers l'enfer, il y est déjà. La catastrophe est imminente. Et, cependant, dans leur forme, dans la mesure où la loi de la forme d'art correspond à celle de la société, mais sans la violence caractéristique de cette dernière, les œuvres d'art réalisent et anticipent la transformation de la réalité. En tant que moment qui organise l'unité des éléments, la raison mimétique n'est pas sans relation avec la rationalité formelle, mais elle en diffère en ce qu'elle ne lui emprunte pas son agencement catégoriel réifiant. Dans l'art, la forme n'est pas surimposée aux éléments. Il n'y a pas de dualisme forme/contenu,- unité/pluralité, identité/non-identité, mais imbrication non violente des deux termes : « La forme esthétique est l'organisation objective en langage cohérent de tout ce qui apparaît à l'intérieur d'une œuvre d'art. Elle est la synthèse non violente des éléments épars, qu'elle conserve cependant tels qu'ils sont dans leurs divergences et leurs contradictions, et c'est pourquoi elle est effectivement déploiement de la vérité [[185]](#footnote-185) » (TE, 187).

La vérité, c'est la paix : vivre et laisser vivre, sans domination ; préfiguration de l'Autre. Finalement, il faudrait inverser ou réaliser la théorie de l'imitation. Le dernier mot d'Adorno est à la fois théologique et esthétique : « Dans un sens sublimé, la réalité devrait imiter les œuvres d'art » (TE, 174).

7. Conclusion

[Retour à la table des matières](#tdm)

La pensée d'Adorno est une pensée complexe, subtile et difficile. N'y comprenant rien au départ, j'ai été amené à lire à peu près tout ce qu'il a écrit, et comme cela n'était pas encore suffisant pour saisir le fin fond de sa pensée, j'ai également dû parcourir une bonne partie de la littérature secondaire. Ayant passé ainsi un bon moment avec Adorno, j'en conclus maintenant que son œuvre représente un superbe échec.

Superbe, parce que dans la philosophie du non-identique qu'il développe - avant tout dans la *Dialectique négative,* son œuvre majeure qui est aussi, je crois, son livre le plus utopique -, il se fait le porte-parole de la souffrance et se déclare solidaire de toute particularité menacée, de tout ce qui risque de se faire injustement écraser par le système. Par là même, il rejoint et met en musique les intuitions normatives du dernier Horkheimer, sans jamais tomber dans les platitudes et les répétitions qui caractérisent les écrits tardifs de son [103] collaborateur. Mais échec quand même, parce qu'il y a une tension entre sa philosophie, qui veut sauver le non-identique de la réification, et sa sociologie, qui, elle, élimine le non-identique, en le réifiant. Et échec encore, parce qu'en fin de parcours, on ne peut se défaire de l'impression que sa sociologie l'emporte sur sa philosophie. Il ne pouvait guère en aller autrement, car, comme j'ai essayé de le montrer dans l'analyse de la catégorie centrale du principe d'échange qui articule les catégories lukácsienne et nietzschéenne de la réification, la critique immanente de la pensée « ensidique » (ensembliste-identitaire) n'est qu'une critique de la domination sociale, drapée dans un langage logico-philosophique. En ce sens, la critique philosophique demeure effectivement surdéterminée par sa critique sociologique du système, et en ce qui concerne cette dernière, il est clair qu'elle ne passe pas le test de la méta-critique. Chez Adorno, la réification n'est pas un *a priori* heuristique, mais un *a priori* métaphysique constitutif de son système.

En absolutisant la réification, Adorno finit par l'ontologiser, et, du coup, il succombe à la pensée identitaire qu'il voulait dénoncer. La réification qu'il dénonce n'est pas tant une tare de la société qu'une hypostase de sa métathéorie réifiée. Son diagnostic n'est que le symptôme de ses propres défaillances métathéoriques. Pour sauver le non-identique, il faut donc penser avec Adorno contre Adorno, reprendre ses intuitions normatives et développer une théorie sociologique qui soit compatible avec elles. Habermas, son assistant, l'a bien compris. En développant une théorie de la communication, il ne totalise pas la réification, mais il conçoit d'emblée l'action de telle sorte qu'elle puisse fonctionner comme un rempart contre elle.

[104]

[105]

|  |
| --- |
| **Herbert Marcuse, 1898-1979**  Herbert Marcuse est né à Berlin le 19 juillet 1898, au sein de la bourgeoisie juive profondément attachée aux traditions allemandes. En dépit de la notoriété que lui valut, au tournant des années 1965-1968, l'épithète de « philosophe de la contestation » et de l'association de son œuvre aux mouvements étudiants, la carrière de Marcuse demeure celle d'un universitaire. En 1922, il soutient une thèse de doctorat sur les « romans d'artistes » *(Der deutsche Künstlerroman).* Après un bref passage dans une maison d'édition, il part ensuite à Fribourg-en-Brisgau où il travaille, sous la direction de Heidegger, à une thèse d'habilitation sur l'ontologie de Hegel et les fondements d'une théorie de l'historicité *(Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit,* 1932). Dans ses premiers articles, publiés dans *Die Gesellschaft,* il essaie de développer une « philosophie concrète » qui synthétise le matérialisme historique et la phénoménologie existentielle de Heidegger. Suite à la publication des *Manuscrits parisiens* du jeune Marx en 1932, il prend ses distances par rapport à Heidegger et s'installe à Francfort où il se lie avec Horkheimer, Adorno et Benjamin. L'arrivée de Hitler au pouvoir entraîne la fermeture de l'Institut für Sozialfor-schung, et Marcuse est envoyé aux annexes de l'Institut à Genève et à Paris. En 1934, il émigré aux États-Unis et devient chargé de conférences au Russian Institute de l'université de Colombia. En 1936, il publie, avec Adorno et Horkheimer, une étude sur l'autorité et la famille dans la sociologie allemande *(Studien zur Autorität und Familie).* Pendant la guerre, il travaille pour le Bureau américain des services stratégiques et, après 1945, il devient même chef de la section du département d'État concernant l'Europe centrale. De 1952 à 1954, il travaille au Centre de recherches sur la Russie de l'université de Harvard, de 1954 à 1965 à l'université Brandeis de Boston, et, jusqu'à sa mort en 1979, à l'université de San Diego en Californie.  Après avoir contribué à la *Zeitschrifi fur Sozialforschung* avec une multitude d'essais critiques (entre autres : « Ùber den affïrmativen Charakter der Kultur » - 1937, « Philosophie und kritische Theorie » - 1937 et « Zur Kritik des Hedonismus » - 1938), il publie en 1941 *Reason and Revolution : Hegel and the Rise of Social Theory.* Dans ce livre, qui peut être considéré comme une réponse philosophique au triomphe du fascisme en Europe, Marcuse s'attache à montrer le rôle révolutionnaire de la dialectique et de la négation dans la philosophie hégélienne. Dans le livre suivant, *Eros and Civilization. A philoso-phical Inquiry into Freud* (1955), écrit après avoir passé plusieurs années au service du gouvernement américain, il essaie de faire pour Freud ce qu'il avait fait auparavant pour Hegel : il reformule la psychanalyse et en dégage des implications révolutionnaires. Le freudo-marxisme de Marcuse connaîtra un certain succès, et ses écrits radicaux sur la psychanalyse, comme ceux de Norman Brown et Reich d'ailleurs, influenceront fortement les mouvements contre-culturels des années soixante. Fruit de son enseignement à Colombia et [106] à Harvard, *Soviet Marxism. A Critical Analysis* paraît en 1958. Marcuse y offre une analyse critique du marxisme et de l'évolution historique en URSS. Six ans plus tard, il publie le livre qui le rendra immédiatement célèbre : *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society.* L'ironie veut que ce livre très pessimiste, dans lequel Marcuse analyse les mécanismes culturels non coercitifs en apparence, mais qui bloquent l'apparition de mouvements de contestation dans la société industrielle capitaliste, ait fortement influencé les mouvements contestataires. Les membres les plus radicaux de la nouvelle gauche y trouvèrent une justification philosophique à l'intolérance idéologique et au droit de résister par la violence à la domination. En raison de sa notoriété et de son engagement militant, divers volumes contenant ses anciens essais seront réédités *(Kultur und Gesellschaft, 2* vol., en 1965, *Négations. Essays in Critical Theory,* 1934-1938, réédité en 1968 ; *Studies in Critical Philosophy,* 1932-1969, réédité en 1972) auxquels Marcuse ajoute de nouveaux écrits tels que *An Essay on Liberation* (1968), *Five Lectures : Psychoanalysis, Politics and Utopia* (1970) et *Counterrevolution and Revolt* (1972). Ces écrits s'inscrivent dans le prolongement des derniers chapitres de *L'homme unidimensionnel,* qui s'efforcent de déceler au sein d'un système clos les éléments qui permettraient de l'ébranler. Peu de temps avant sa mort, il écrit *Die Permanent der Kunst,* esquisse d'une théorie esthétique qui, rencontrant souvent l'esthétique négative d'Adorno, s'efforce de saisir l'art comme une force critique, porteuse d'une promesse de bonheur. Le 29 juillet 1979, il meurt à Stamberg, en Allemagne. |

[107]

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

**DEUXIÈME partie**

3

HERBERT MARCUSE [[186]](#footnote-186)

De l'ontologie à la technologie.  
Considérations intemporelles  
sur le réel et le possible

[Retour à la table des matières](#tdm)

Comme Horkheimer et Adorno, Herbert Marcuse, que plus personne ne confond de nos jours avec Ludwig Marcuse, est un penseur critique, mais parmi les penseurs critiques de l'École de Francfort, il est certainement le plus positif [[187]](#footnote-187). Là où Horkheimer se réfère de manière transversale au Tout Autre et Adorno se borne à encercler l'ineffable, comme s'il tombait sous l'interdit biblique de la représentation, Marcuse fait directement appel aux alternatives futures. Plus résolument hégélien que ses collègues, plus dogmatiquement attaché au potentiel utopique entrevu par Marx, il n'a jamais perdu l'espoir d'une dialectique qui finirait par se résoudre positivement [[188]](#footnote-188). Réconciliation, harmonie, *Aufhebung* des contradictions, tel est le *telos* utopique qui anime sa pensée. [108] Contrairement à Horkheimer et Adorno, Marcuse n'a pas capitulé devant le désespoir. Son pessimisme apparent n'est que l'expression d'un optimisme sans illusions. Tout défaitisme lui est étranger, et sa vie durant, fidèle au programme politique de l'École de Francfort des années trente, il restera en quête des fondements de l'émancipation et des forces révolutionnaires qui peuvent briser le *statu quo,* servir de catalyseur aux masses, vaincre la contre-révolution, libérer les possibilités réprimées et, enfin, réaliser l'utopie du Nouveau Monde.

1. Introduction :  
de la science à l'utopie

[Retour à la table des matières](#tdm)

Marcuse est un romantique anticapitaliste invétéré [[189]](#footnote-189). Il rêve à haute voix du Nouveau Monde, d'un monde poétique où la vie serait pacifiée - « calme, luxe et volupté » (Baudelaire). Ce monde orphique, imaginaire et imaginé, « c'est [le monde] de la rédemption du plaisir, de l'arrêt du temps, de l'absorption de la mort ; c'est le silence, le sommeil, la nuit, le paradis » (EC, 146). Oui, mais c'est aussi le fantasme néoromantique d'un retour à la plénitude infrahistorique, de la résurrection mythique de l'unité préadamique de l'homme et de la nature, de la rédemption du péché originel. Retour à, résurrection de, rédemption de..., la pensée marcusienne présenterait-elle, comme le pense Vergez, un « petit relent de bergerie [[190]](#footnote-190) » ? Marcuse éprouverait-il ce « sentiment océanique » dont parle Freud, ce sentiment cosmique d'union indissoluble avec le grand Tout et d'appartenance à l'Universel [[191]](#footnote-191) ?

Trait mystique sympathique, pourrait-on dire ; oui, si sa vision d'un autre monde, d'une Nouvelle Atlantide ne l'avait entraîné sur la pente dangereuse de ce qu'on pourrait appeler, avec Martin Jay, la « politique du pire [[192]](#footnote-192) ». Au nom du bonheur, de la vérité, de la raison, de la liberté, de l'homme, et avec une certitude apodictique qui ne tolère guère le doute, Marcuse a pratiqué une critique sauvage et abstraite de l'ordre existant et sollicité sa destruction violente. Au nom de l'au-delà et du possible, il a failli rejeter en bloc la société industrielle avancée - y compris la science, la technique et la démocratie. Il a préconisé l'intolérance, flirté avec le thème platonicien de la dictature du philosophe et justifié la violence de l'action directe.

Tout cela jette un doute sur l'intégrité de Marcuse, tout cela est déplorable et inquiétant, mais ne suffit manifestement pas pour dépeindre Marcuse, comme le fait Vivas, comme « le Torquemada de la gauche [[193]](#footnote-193) ». Après tout, Marcuse est, [109] si j'ose dire, du « bon côté ». Il a été étroitement lié aux « nouveaux mouvements sociaux » des années soixante (la nouvelle gauche, les mouvements civiques, pacifistes, féministes, etc.) et, avec eux, il a dénoncé, à juste titre, la lutte aveugle pour l'existence, le développement inconsidéré de la production pour la production, la répression mesquine et abusive, la fausse virilité et la brutalité cynique [[194]](#footnote-194). Il est tout à son honneur d'avoir introduit des mots comme « beauté », « douceur », « tendresse » et « sensibilité » dans le vocabulaire politique.

Il n'en reste pas moins que Marcuse, comme la tradition marxiste en général d'ailleurs, n'a pas suffisamment su apprécier l'héritage libéral-démocratique de la civilisation occidentale. Marcuse est, sans doute, un humaniste, mais il n'est ni libéral ni démocrate. Pour lui, comme pour Lukács d'ailleurs, les institutions libérales-démocratiques n'ont aucune valeur normative propre [[195]](#footnote-195). Les jeunes enragés de Mai-68, même sans l'avoir lu (moins de 2 000 exemplaires *d'Eros et civilisation* vendus en France), ont néanmoins pu trouver dans ses diatribes contre le système une justification pour un ultraradicalisme anar-chisant qui appelle à la négation sauvage de l'ordre existant [[196]](#footnote-196).

Marcuse est un grand rêveur, mais, à mon avis, ce n'est pas un grand penseur. À quelques exceptions près (ses *Frühschriften),* ses écrits sont superficiels, toujours partiels et partisans, peu subtils. Marcuse affirme, il n'argumente pas, et, à l'instar d'Adorno, il refuse de se prêter au jeu scientifique de la critique mutuelle (ou popperienne) par les pairs. Procédant par allusions et insinuations, il corrobore sa pensée par des illustrations incidentes qui ne tolèrent guère le questionnement. Rarement, voire jamais, il ne met ses thèses - dont la plupart sont fausses, selon Maclntyre [[197]](#footnote-197) - en évidence, d'une manière systématique et argumentée. Elles sont à prendre ou à laisser. Les descriptions grossières prédominent. L'analyse fait presque totalement défaut. Son écriture est militante. Son style direct et affirmatif est aux antipodes de celui d'Adorno. Chez Marcuse, pas de sinuosités rhétoriques, mais au contraire une tendance à la simplification. Dans la forme et le fond, la nuance est négligée et remplacée par toute une batterie transférable de concepts globalisants (« tout », « toujours », « jamais », « rien », « pas encore », « plus », « total »). Le langage de Marcuse est souvent cataclysmique et apocalyptique - c'est le langage de l'« explosion », de la « destruction totale » et de « l'irruption » du Nouveau Monde, de ce monde orphique qui est, comme le monde messianique de Horkheimer et d'Adorno, le revers parfaitement spéculaire du monde existant.

[110]

1.1. Le pari sur la révolution

[Retour à la table des matières](#tdm)

Toute la pensée de Herbert Marcuse n'est pas tissée d'une même trame [[198]](#footnote-198). C'est un tissu complexe, bigarré et déchiré par endroits. Marcuse ne craint pas de se contredire d'un livre à l'autre, parfois même dans un seul livre, voire même sur une seule page [[199]](#footnote-199). Il oscille constamment entre le pessimisme le plus noir et l'optimisme le plus rose, entre un déterminisme rigoureux et un volontarisme décisionniste, entre un essentialisme quasi platonicien et un histori-cisme plus diltheyen, entre un rationalisme hégélien et un biologisme freudien, entre la critique immanente et la critique transcendante, entre la négation déterminée et la négation indéterminée, entre une posture élitiste et une posture populiste, entre l'autoritarisme et l'anti-autoritarisme... Ces oscillations s'expliquent, en partie, par le fait que Marcuse veut penser à la fois la réifica-tion et l'émancipation. D'une part, il se place résolument dans la tradition de la *Dialectique de la raison,* d'autre part, il demeure, avec une obstination qui ne craint pas les contradictions théoriques, un théoricien de la libération. À l'instar d'Adorno, Marcuse juge le morne présent d'un point de vue utopique ; à la différence d'Adorno, cependant, il ne se résigne pas au simple constat de la révolution impossible. Avec un clin d'œil à Pascal, on pourrait caractériser sa pensée comme un gigantesque pari sur la possibilité de la révolution. Néanmoins, dans la mesure où Marcuse est resté attaché à l’*a priori* de la réification, j'estime que ce pari était perdu d'avance.

Chez Marcuse, il y a un décalage, pour ne pas dire un gouffre béant, entre le critère et l'objet de jugement : d'une part, il anticipe un avenir rayonnant - l'utopie postindustrielle de la vie pacifiée, désormais techniquement possible ; d'autre part, il analyse ce qui empêche l'avènement de cet avenir - la société unidimensionnelle et sa rationalité technologique. De façon générale, on peut dire que Marcuse n'a pas su résoudre les antinomies. Ayant abandonné, à l'instar de Horkheimer et d'Adorno, la fiction lukácsienne d'un prolétariat révolutionnaire sans pour autant se dégager de la dialectique, il est resté incapable de franchir l'abîme qui sépare l'aliénation de la rédemption, le réel du possible. [111] Chez Marcuse, la théorie et la réalité ne se meuvent plus en harmonie ; les deux mondes, le monde réel et le monde possible, s'affrontent sans s'interpénétrer dialectiquement. Le prolétariat étant intégré dans le système, la contradiction objective disparaît de l'analyse pour faire place à une contradiction purement métaphysique entre le réel et le possible. Avec Marcuse, on passe en quelque sorte, pour reprendre le titre d'un pamphlet célèbre, de la science à l'utopie [[200]](#footnote-200). C'est ce que j'essaierai de montrer dans les pages qui suivent.

1.2. Le réel et le possible

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans l'itinéraire de Marcuse, de Heidegger à Marx en passant par Hegel et Freud, on peut globalement discerner deux centres d'intérêt : l'un, proprement philosophique, vise à fonder la critique en élaborant un standard transcendant qui permette déjuger, et de condamner, la réalité dans les termes de ses propres potentialités ; l'autre, plus sociologique, et centré sur la problématique de la réification, cherche à décrire et à analyser les tendances infra- et suprastruc-turelles des sociétés industrielles avancées qui bloquent l'émergence d'une société véritablement libérée et pacifiée. Ces deux orientations, que je propose d'appeler respectivement « l'ontologie » et « la technologie », l'une traitant du possible (l'utopie) et l'autre du réel (la réification), semblent incommensurables. D'un côté, Marcuse cherche à fonder une philosophie de l'émancipation, de l'autre, il développe une sociologie de la domination. Alors que la première vise à rouvrir l'espace des possibles métathéoriques, l'autre le referme systématiquement. Il semble bien que l’*a priori* sociologique de la réification et l’*a priori* philosophique de l'émancipation se renvoient l'un à l'autre d'une façon purement circulaire. Cette dialectique du réel et du possible rappelle sans le vouloir la médiation autodestructrice d'Adorno : l'opposition de la logique de la réification et de celle de l'émancipation s'accentue jusqu'au point où elles s'autodétruisent. Or, dans la mesure où le projet de Marcuse est un projet politique, ces deux logiques ne sont pas exclusives l'une de l'autre, mais au contraire complémentaires - du moins, c'est ainsi que Marcuse conçoit le lien. La révolution, en tant que « saut » du réel au possible, est l'articulation qui permet selon Marcuse de passer de la technologie à l'ontologie.

Dans ce qui suit, je passerai d'abord en revue de façon plus ou moins chronologique les différentes tentatives de Marcuse pour élaborer son projet d'émancipation. Je serai ainsi amené à considérer successivement l'ontologie heideg-gerienne, l'anthropologie normative du jeune Marx, le rationalisme hégélien, la métapsychologie freudienne et l'esthétique marcusienne. Ensuite, passant de l'ontologie à la technologie, j'analyserai de manière critique les thèses macrosociologiques de Marcuse concernant la société unidimensionnelle, ainsi que leurs fondements psychosociologiques. Puis, je reconstruirai le concept [112] marcusien de la rationalité technologique, concept qui prend en charge les fonctions assumées auparavant par le concept de réification, et je terminerai avec une critique de la technologie politique de Marcuse.

Bien que j'apprécie particulièrement ses textes de jeunesse, surtout ceux sur le jeune Marx et cet article merveilleux sur le concept de travail, bien que j'admire sa tentative de rouvrir l'espace métathéorique des possibles, je pense que la théorie critique de Marcuse débouche sur un échec. À la question : « Faut-il oublier Marcuse [[201]](#footnote-201) » ?, je répondrais en conséquence : oui, dans la mesure où j'estime que, après 1932, il n'a rien écrit qui mérite vraiment l'attention. Et ma conclusion ultime sera que Marcuse bascule dans un irrationalisme de gauche qui se distingue à peine de l'irrationalisme de droite.

2. De l'ontologie :  
recherche des fondations du possible

2.1. Réification, ontologie heideggérienne  
et historicité

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les travaux de jeunesse de Marcuse représentent la première tentative originale pour développer un marxisme phénoménologique, en l'occurrence hei-deggerien [[202]](#footnote-202). Sartre et d'autres s'engageront dans la même voie bien plus tard, alors que Marcuse l'aura déjà abandonnée depuis longtemps. De 1928 à 1932, Marcuse étudie à Fribourg où, sous la direction de Heidegger, il prépare une thèse sur l'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité. Que Marcuse ait été fortement marqué par *Sein und Zeit* et que cette phase de sa pensée ne témoigne pas simplement d'une « toquade », est révélé par le fait que les questions qu'il se pose pendant cette période - ainsi que celles qu'il se posera plus tard d'ailleurs - sont difficilement compréhensibles sans référence à celles de Heidegger.

Dans un entretien qui vaut la peine d'être cité, il rappelle son enthousiasme d'antan pour la phénoménologie existentialiste : « Pendant ce temps, disons de 1928 à 1932, il y eut relativement peu de réserves et de critiques de ma part [...] Nous voyions en Heidegger ce que nous avions d'abord vu en Husserl, un nouveau début, la première tentative radicale pour poser la philosophie sur des fondations réellement concrètes - une philosophie qui s'occupe de l'existence humaine, de la condition humaine et pas seulement d'idées abstraites et de principes. Je pensais qu'il pourrait y avoir une combinaison de l'existentialisme et du marxisme [[203]](#footnote-203) ».

[113]

2.1.1. Phénoménologie dialectique

Dans ses *Contributions à une phénoménologie du matérialisme historique* de 1928 (SI, 347-384), Marcuse poursuivra cette tentative de synthèse de Marx et de Heidegger. Le caractère problématique d'une telle synthèse nous intéresse moins que le fait que la réi-fication apparaisse d'emblée comme son problème central. Dans la mesure où l'autonomisation aliénée du système économique impose de l'extérieur à l'individu des activités qui ne lui permettent pas de se réaliser effectivement (perte de liberté) et où elle vide les formes de vie de leur contenu essentiel (perte de sens), la réification ébranle l'existence humaine et les formes de vie jusque dans leurs fondements. La « colonisation du monde vécu » (Habermas) par le sous-système économique, qui élimine la spontanéité de l'action et détruit le sens de la communauté, telle est la situation que Marcuse appelle la « situation de base marxiste » (SI, 350). C'est elle qui fait surgir la nécessité de la révolution, de « l'acte radical » (SI, 351) qui transforme fondamentalement, par décision et en s'appuyant sur la connaissance de la situation historique et des possibilités qui languissent en son sein, les conditions de base de l'existence humaine et, par là, l'existence humaine elle-même. « La situation historique dans laquelle se trouve l'existence d'aujourd'hui est déterminée dans sa structure par celle de la société capitaliste au stade du capitalisme évolué. [...] Un mode déterminé d'existence humaine, mode qui n'appartient qu'à la société capitaliste, est devenu une réalité. À partir du système de l'économie, tous les domaines sont entrés dans ce processus de 'réification', qui a détaché de toute personnalité les formes de vie et les unités de sens autrefois liées à la personne concrète de l'homme, et a créé un pouvoir placé entre les personnes et au-dessus d'elles qui, une fois établi, s'est soumis par son propre dynamisme toutes les formes et les valeurs de la personne et de la communauté » (PR, 137).

Bien que Marcuse ait mis des guillemets, comme Heidegger, au concept de réification *(Verdinglichung),* la référence à Lukács demeure évidente. La réification, dotée d'un statut ontologique chez Heidegger, est réinterprétée par Marcuse dans les termes du matérialisme historique. Néanmoins, il s'avère qu'en cherchant un étayage ontologique pour une théorie marxiste révolutionnaire, Marcuse s'est détourné de Lukâcs pour emprunter la voie heideggerienne.

Dans son article de 1928, il esquisse les grandes lignes de son projet pour une « phénoménologie dialectique », projet de synthèse qui vise à mener la phénoménologie existentielle à la concrétude historique qui caractérise le matérialisme historique et à enrichir le marxisme par une compréhension ontologique des structures fondamentales de l'Être. D'après Marcuse, la phénoménologie, en tant que « science des possibilités de l'Être authentique et de sa réalisation dans l'acte authentique » (SI, 363), a saisi la structure essentielle qui sous-tend l'existence humaine et révélé son caractère [114] fondamental et universel. Mais la phénoménologie reste abstraite. Pour devenir concrète, elle doit laisser tomber la parenthèse de la réduction phénoménologique et saisir l'existence dans sa concrétude historique. Cela suppose son rattachement au marxisme. Le matérialisme historique quant à lui, en tant que « théorie de la révolution prolétarienne et critique révolutionnaire de la société bourgeoise » (SI, 347), doit, enrichi par la compréhension ontologique de la structure essentielle de l'existence, étudier les variations factuelles de cette structure dans leur concrétude historique et stimuler l'acte concret historiquement exigé pour dépasser la réification qui, en détruisant les formes de vie traditionnelles, menace l'existence humaine dans ses fondements mêmes. La phénoménologie dialectique, qui résulte de cette correction réciproque du marxisme et de la phénoménologie, n'en reste pas au niveau intemporel de l'ontologique ; ayant effectué la dédifférenciation de la « différence ontologique », elle descend pour ainsi dire au niveau de l'ontique afin de le saisir dans sa concrétude historique maximale.

Seule une telle philosophie concrète, qui « s'ouvre à l'Être de l'existence humaine historique, et cela, il est vrai, aussi bien dans sa structure essentielle que dans ses formes et configurations historiques » (SI, 369), est à même, selon Marcuse, de déterminer la *praxis* révolutionnaire qui pourrait réaliser les possibilités concrètes contenues dans la situation actuelle, lesquelles permettraient de réaliser l'essence authentique de l'homme. Sa tâche est de devenir pratique, de s'engager dans la situation historique concrète, « de favoriser [tout mouvement de l'existence] qui représente un mouvement vers la vérité, d'empêcher celui qui conduit vers des modes d'existence périmés » (PR, 141). Ainsi, en conduisant l'existence à la « vérité », la philosophie, la « tête de la révolution », comme disait Marx, doit s'incorporer dans le prolétariat et réaliser l'unité de la théorie et de la pratique.

2.1.2. L'ontologie de Hegel

Dans *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité* (1932), Marcuse poursuit, sous la direction de Heidegger, son projet de philosophie concrète. Dans une interprétation historiciste du système hégélien, il semble intégrer non pas Heidegger et Marx, comme on pourrait s'y attendre, mais bien Hegel et Dilthey [[204]](#footnote-204). Bien que l'extrême technicité de cette thèse d'habilitation ne facilite guère son interprétation, on peut dire que, en gros, Marcuse essaie d'y développer une théorie ontologique de l'historicité *(Geschichtlichkeit).* Cette dernière est comprise par Marcuse en termes heideggeriens comme ce qui détermine le plus originellement l'histoire, dans son surgissement, comme histoire. Marcuse précise qu'il ne s'agit pas de l'histoire comme science ou comme objet de science, mais en tant que mode de l'Être : « L'histoire, comme advenir, comme mobilité, tel est le problème posé. Un mode de mobilité sera considéré comme constitutif de l'Être de l'historique » (OH, 13).

[115]

Alors que la conception de l'historicité chez Hegel a souvent été recherchée dans ses cours sur la *Philosophie de l'histoire,* Marcuse la trouve avant tout dans la *Logique* et dans la *Phénoménologie de l'esprit.* En conséquence, son livre est divisé en deux parties : la première tente une interprétation de la *Logique* à partir de la conception de l'Être comme mobilité ; la seconde élucide la structure de l'histoire, considérée comme mode d'Être de la vie humaine, à travers la *Phénoménologie de l'esprit.* Je n'ai pas l'intention de (ni d'ailleurs la compétence pour) discuter en détail l'interprétation de Marcuse [[205]](#footnote-205). J'essayerai simplement d'en dégager les grandes lignes pour les relier ensuite à la problématique de la réifïcation. Chemin faisant, on butera sur la thèse de la bidimen-sionnalité de l'Être - thèse capitale si l'on veut comprendre la spécificité de l'emploi marcusien de la catégorie de la réifïcation.

La transformation hégélienne de la scission épistémologique kantienne entre le sujet et l'objet en scission ontologique constitue le point de départ de la première partie de l'analyse. D'entrée de jeu, Hegel conçoit la tâche de la philosophie en termes de dépassement des oppositions figées. À cette fin, il pose, selon Marcuse, une Unité originelle qui se situe en deçà (par la suite au-delà) de l'antagonisme de la subjectivité et de l'objectivité, et d'où jaillit la diversité de l'étant. Hegel pense cette unité comme unité unifiante et, dans cette mesure, il la conçoit comme l'advenir même de l'étant. La mobilité de l'unité unifiante est par là même reconnue, selon Marcuse, comme caractère fondamental de l'Être. Autrement dit, l'Être même a pour caractère fondamental d'être déchiré, scindé, et cette scission est à son fondement comme mobilité. D'où il découle que la scission qu'il s'agit de surmonter est éternelle : « La différence absolue, la dualité, la scission de l'Être, est une détermination ontologique universelle et, comme telle, le fondement de tout advenir (OH, 68) [...] la négativité et la mobilité forment toutes deux une unité structurelle : la négativité est le fondement de la mobilité de l'Être, et cette négativité n'est que comme mobilité » (OH, 76).

Cette position est claire et radicale. Elle implique que la réconciliation définitive des oppositions et, partant, une théorie métaphysique de l'identité sont ontologiquement impossibles. En réinterprétant Hegel de la sorte, Marcuse pense avec Hegel contre Hegel lui-même. La clôture du système est projetée sinon dans l'infini, en tout cas quelque part dans l'histoire [[206]](#footnote-206).

Parvenu à ce point, l'exposé général de la mobilité de l'Être se métamorphose de l'intérieur en une exposition de l'advenir de la vie historique et plus particulièrement de la vie humaine. Dilthey est introduit, et l'on passe de la *Logique* à la *Phénoménologie de l'esprit.* D'emblée, la Vie, en tant que première figure de « l'Idée » dans sa « liberté » et dans sa « vérité », y est conçue comme unité unifiante, comme « mobilité de l'égalité à soi-même unificatrice [116] dans l'altérité », c'est-à-dire comme mobilité de la subjectivité qui s'approprie l'objectivité comme monde, comme son monde. La vie, la subjectivité et la mobilité unifiante sont assimilées. La vie, en tant que mode humain de l'Être, est mouvement, et le mouvement se manifeste dans l'histoire. « L'essence, disait Hegel, doit apparaître » - et bien dans l'histoire, et nulle part ailleurs, ajoute Marcuse. La mobilité vitale, l'être-en-mouvement de la vie, est à la fois ontologique et historique ; elle est unité unifiante de l'essence et de l'existence, ce que Marcuse exprime en disant que le mouvement vital est « bidimensionnel » (OH, 80 *sq.).* L'essence ontologique et le phénomène historique ne sont donc « pas deux 'mondes' autonomes et isolés qui seraient ultérieurement mis en relation, mais des dimensions de l'Être qui [...] n'ont d'existence qu'accolées et qui ne sont en mouvement que dans leur unité déchirée » (OH, 85).

Cette dernière qualification est importante, car elle nous amène immédiatement au cœur même de la pensée marcusienne : la thèse de la bidimensionnalité du réel ou de la dialectique du réel et du possible [[207]](#footnote-207). D'après Marcuse, le réel est « toujours quelque chose de plus, quelque chose d'autre que ce qui est précisément là, donné, présent » (OH, 101). Suivant Hegel, Marcuse fait de cette bidimensionnalité du réel le phénomène fondamental de l'Être : « Ce qui est réel est possible', voilà le principe premier de la réalité. La réalité effective 'renferme immédiatement l'être-en-soi ou la possibilité (OH, 102) [...] Ce qui constitue l'essence de la réalité, c'est d'être toujours davantage et d'être autre chose que ce qu'elle est à chaque fois. La réalité immédiate déjà là a donc elle-même 'la détermination d'être dépassée, d'être simple condition' d'un autre (OH, 104) ».

Ainsi, en confondant volontairement la possibilité de Heidegger, en tant que fondement de la possibilité, et celle d'Aristote, Marcuse remet à jour les catégories aristotéliciennes de l'acte *(actus, energeia)* et de la puissance *ipotentia, dynantis)* et finit par assimiler les catégories de l'ontologie aristotélicienne aux catégories de l'ontologie hégélienne *(cf.* également RR, 88). En partant de la scission et de la négativité de l'Être (le *dichos* des catégories *ôn dynamei* et *ôn energeia),* en tant que fondements de la mobilité *(kinesis),* la philosophie progresse jusqu'à la démonstration de la mobilité la plus authentique et donc jusqu'à l'Être le plus authentique *(noêsis noêseos)* (OH, 53).

Cette démonstration de la bidimensionnalité de l'Être, et de la mobilité qu'elle implique, n'a pas seulement une signification philosophique, mais, comme nous le verrons plus loin, elle a aussi une signification éminemment politique. Si le réel est coupé des potentialités qui languissent en son sein, il y a réification. La tâche de la philosophie consiste à amener le réel à son développement potentiel, à le rendre adéquat à son concept. La tâche de la politique consiste à combattre la réification et à réaliser dans les faits l'identité rationnelle du réel et du possible.

[117]

Je renonce ici volontairement à l'exposé des étapes qui échelonnent le passage de la vie comme conscience de soi à l'Esprit absolu. Je retiens simplement que la « fin » de ce processus - qui est un processus de répétition de l'extranéation de soi et de sa réintériorisation, de l'objectalisation et de la désobjectalisation, processus exprimé par le concept ontologique d'« égalité à soi-même dans l'altérité » -, c'est le dépassement par et dans l'action historique de la scission entre le sujet et l'objet - et le retour à « une synthèse originelle » *(sic)* - qui non seulement constitue le fondement de la scission et donc du mouvement historique, mais offre, en outre, en tant que « mesure de toute comparaison et de toute opposition » (OH, 217), un critère de jugement transcendant. Ainsi, la dialectique de l'histoire, en quelque sorte poussée par la mobilité immanente de l'Être de la vie, serait constituée par la conjonction de la vision unifiante de la philosophie et de *la praxis* humaine, le faire doublé du savoir qui confronte le monde objectif et le fait sien - cette dialectique tendrait donc vers la résolution historique de l'aliénation : « Nous obtenons donc ce résultat paradoxal [...] que c'est dans l'histoire et de l'histoire que naît l'Être absolu et donc en soi a-historique » (OH, 303).

2.1.3. De l'historicité à l'histoire

Dans *L'ontologie de Hegel,* Marx n'est pas une seule fois mentionné. Dans *Le problème de la dialectique* (SI, 407-444), texte de 1930, Marcuse résume ses thèses sur l'ontologie de Hegel en insistant sur la place centrale que prend la catégorie de la Vie, catégorie censée articuler le mouvement de la vie socio-historique dans la dialectique hégélienne. Une fois de plus, l'accent est mis sur la potentialité : la vie humaine ne peut advenir que si elle transcende la détermination donnée de son Être, « si elle surmonte la situation immédiate présente et se propulse de ses possibilités vers une situation plus haute » (SI, 438). Or, plus qu'avant et avec l'intention explicite de confronter Hegel à Marx, Marcuse souligne, en se basant sur l'analyse hégélienne de la dialectique de la conscience du maître et de l'esclave *(cf. supra,* t. 1, chap. 1), que la négation déterminée est une négation réellement transformatrice de la réalité qui vise à actualiser ses potentialités déterminées : « La volonté du moi agissant est réellement créatrice et transformatrice ; elle peut mettre de côté le donné préexistant et mettre son 'œuvre' propre *(sein eigenes Werk)* à la place » (S.l, 438). Marcuse en conclut que, en saisissant le caractère ontologique du travail, Hegel a saisi la structure fondamentale sous-jacente de l'histoire factuelle, cette dernière n'étant rien d'autre que la réalisation effective de cette structure de base dans des situations historiques différentes. Et de façon tout à fait intéressante, Marcuse opère maintenant le passage de Hegel au jeune Marx, de l'historicité à l'histoire, en revenant à son problème de départ, celui de la reification et de son abolition : « [Pour Hegel] le processus de reification et de sa rupture n'est pas un fait historique unique, mais un événement fondé dans l'essence de la vie humaine qui se répète dans chaque phase de l'histoire factuelle sous une forme différente [...] Marx [ayant rompu non seulement avec Hegel, mais avec toute la philosophie] décrit le processus de la reification [118] et de sa rupture en le restreignant explicitement à la forme historique qui est décisive pour la situation historique : celle de la réification de la vie dans la production capitaliste des marchandises » (SI, 441-442).

Ainsi, par le biais de la réification, Marcuse passe de la philosophie à la politique. Si la réification n'est pas un accident métaphysique, mais une condition historique, alors elle ne peut être surmontée que dans l'histoire. Ce que Marcuse exige ici, c'est un acte concret historique, un acte révolutionnaire qui actualise la structure essentielle de l'histoire et renverse la situation de base de l'existence actuelle.

2.2. L'anthropologie normative de Marx  
et le concept ontologique du travail

[Retour à la table des matières](#tdm)

En 1932, Siegfried Landshut, disciple également de Heidegger, publie les *Manuscrits économico-philosophiques* du jeune Marx. Marcuse est immédiatement enthousiasmé et salue cette publication comme « un événement capital dans l'histoire des études marxiennes » (PR, 42). Comment pouvait-il en être autrement ? En effet, nous avons vu que Marcuse cherchait à rendre le matérialisme historique concret en y introduisant une bonne dose de phénoménologie existentielle. Nous étions parvenus au point où, avec l'interprétation de la dialectique du maître et de l'esclave, Marcuse avait avancé le concept de travail comme une pièce maîtresse dans sa recherche philosophico-politique de la structure fondamentale de l'histoire. Nous savons que la catégorie du travail est une catégorie centrale des *Manuscrits (cf. supra,* 1.1, chap. 1). En l'interprétant comme une « catégorie ontologique fondamentale » (PR, 59), Marcuse dispose maintenant d'un concept éminemment dialectique qui lui permet de saisir l'histoire du genre humain sous le double aspect de son auto-engendre-ment et de son auto-aliénation. Ainsi, c'est grâce à la publication des *Manuscrits* de 1844 que Marcuse sera enfin à même de synthétiser Hegel et Marx, et de prendre ses distances avec Heidegger, car ce qu'il avait cherché chez ce dernier - le concret qui semblait manquer dans le marxisme, ainsi qu'une ontologie radicale qui puisse fonder une théorie de la révolution -, il le trouve maintenant chez Marx lui-même.

Dans les pages qui suivent, je vais aborder ce que je considère sinon comme la seule, du moins comme la période la plus intéressante dans la longue carrière de Marcuse. D'abord, j'exposerai l'interprétation particulière que Marcuse offre des *Manuscrits,* puis j'analyserai le modèle « structuriste » de l'action tel que Marcuse l'a esquissé dans ce merveilleux texte fondateur de 1933 intitulé « Les fondements philosophiques du concept économique de travail ».

2.2.1. Essence, existence et auto-aliénation

Avec les *Nouvelles sources pour l'interprétation des fondements du matérialisme historique* (PR, 41-120), qui propose une interprétation des *Manuscrits,* Marcuse redécouvre dans les concepts de travail et d'aliénation le sens originel des catégories fondamentales de [119] Marx. D'après Marcuse, ces catégories, en tant qu'elles ont trait à l'essence humaine et à sa réalisation ou sa négation historique, sont des catégories philosophiques qui permettent de fonder l'économie politique au sens d'une théorie (des conditions nécessaires) de la révolution totale. C'est bien le cas, parce que l'aliénation (ou la réification - pour Marcuse, les deux termes sont équivalents et donc interchangeables [[208]](#footnote-208)) n'est pas seulement un phénomène économique, mais également un phénomène anthropologique exprimant la dépossession de l'essence humaine - « la situation de l'essence humaine dans la facticité historique du capitalisme » (PR, 83) - et réclamant, en tant que tel, une pratique politique révolutionnaire qui, en transformant radicalement le monde, transforme en même temps l'essence historique de l'homme [[209]](#footnote-209).

« Chez l'homme, essence et existence se séparent : [...] dans l'aliénation son essence (le travail) est un moyen d'assurer simplement son existence physique [...] Là où la facticité est poussée jusqu'à l'inversion totale de l'essence humaine, l'abolition radicale de cette facticité constitue la tâche par excellence. C'est précisément une conception intransigeante de l'essence humaine qui fonde la révolution radicale et en devient le moteur : voir dans la situation de fait du capitalisme non seulement une crise économique ou politique, mais une catastrophe de l'essence humaine, c'est condamner d'avance à l'échec toute réforme purement économique ou politique et revendiquer absolument l'abolition catastrophique de l'état de fait par la révolution totale. C'est seulement une fois que la théorie a été assurée sur ces bases [...] que surgit la question des conditions et des agents historiques de la révolution : la théorie de la lutte des classes et de la dictature du prolétariat » (PR, 88).

En remplaçant de la sorte les contradictions économiques par une contradiction métaphysique entre l'essence et l'existence de l'homme, Marcuse dévie clairement de la conception marxiste de la révolution. Sa reconstruction de l'anthropologie normative du jeune Marx, centrée sur le concept « ontologique » du travail, n'en est pas pour autant moins intéressante. Car, dans la mesure où Marcuse décrit les déterminations ontologiques de l'être de l'homme en termes d'action et de passion, d'activité et de passivité, il ouvre la voie à ce je propose d'appeler une conception « structuriste » du social, *i.e.* une conception qui conçoit la structure sociale (respectivement l'action) comme une condition en même temps qu'une conséquence de l'action (respectivement de la structure sociale [[210]](#footnote-210)).

[120]

Rappelons d'emblée que pour Marx, comme pour Feuerbach d'ailleurs, l'homme est un « être générique » *(Gattungswesen),* c'est-à-dire un être doté d'une structure essentielle (le genre de l'étant) qui se conserve identique dans toutes ses déterminations particulières, donc par-delà toute détermination de fait immédiat. En tant qu'être générique, l'homme est un être « naturel », un être qui vit de et dans la nature (au sens largissime du mot), qui l'assume et la façonne dans son activité pour en faire « son œuvre et sa réalité ». En tant qu'être naturel uni à la nature, l'homme est aussi et immédiatement un être « objectif », et ce, doublement, insiste Marcuse : i) en tant qu'être passif doué de sens et affecté par des objets extérieurs, donc en tant qu'être « posé » par des objets, et ii) en tant qu'être actif qui s'objective dans des objets, donc en tant qu'être qui « pose » des objets.

i) *Être posé par un monde préexistant d'objets et affecté par eux,* c'est la détermination fondamentale de la « nature sensorielle », de sorte que Marx peut assimiler le fait d'avoir des objets en dehors de soi et d'être doué de sens. « Être objectif, naturel, sensible, c'est la même chose qu'être objet, nature, sens pour un tiers » (Marx). Cet être renvoyé au donné est un être réceptif, nécessiteux et souffrant, bref un « être passionné » qui aspire aux objets et qui a besoin d'eux pour mettre enjeu et confirmer ses forces essentielles, ses forces vitales.

ii) *Poser des objets,* c'est dépasser la simple choséité des objets, s'approprier leur extériorité et réaliser ses forces essentielles en les objectivant au contact des objets. C'est là la détermination fondamentale du travail : par et dans le travail, l'homme imprime aux objets la forme de son essence, il s'objective en eux et se contemple lui-même dans le monde qu'il a créé. Par là, l'homme devient « pour-soi » et, en même temps qu'il se manifeste à lui-même, il se manifeste aussi à autrui - car chez Marx, la socialité passe par les objets.

En principe, le travail est multidimensionnel. En tant que *praxis,* il est à la fois productif, expressif et communicationnel. Or, dans le capitalisme, l'objec-tivation se meut en aliénation : au lieu de se réaliser et de réaliser ses forces essentielles dans l'objet du travail, l'homme se nie. Son travail est réduit au labeur et, conséquemment, le monde des objets lui fait face comme une puissance hostile et étrangère qui le domine. Au lieu de poser les objets, il est posé par eux. L'être actif est désactivé ; ce n'est plus qu'un être passif qui souffre et se perd dans les objets. L'existence n'est plus un « moyen » de réaliser son essence ; au contraire, l'essence de l'homme est devenu le moyen d'assurer sa simple existence. La tâche véritable de la révolution est d'inverser l'inversion, de réactiver l'être passif de sorte que l'homme puisse se réapproprier les objets dont il a besoin pour réaliser librement son être. Bref, il faut que le labeur redevienne travail, au sens emphatique du mot.

2.2.2. L'action du travail

Dans *Les fondements philosophiques du concept économique de travail* (CS, 21-60) - probablement le plus beau texte qu'il ait jamais écrit -, Marcuse reformule phénoménologiquement le concept [121] marxien du travail en termes de « mode d'insertion de l'homme dans le monde », et offre un modèle ontologique de la production et de la reproduction du monde social étonnamment semblable au « modèle transformationnel de l'activité sociale » de Roy Bhaskar [[211]](#footnote-211) *(cf. infra,* conclusion).

Pour Marcuse, le travail n'est pas une simple dépense d'énergie par laquelle l'homme vise purement et simplement à satisfaire ses besoins et à pourvoir aux nécessités de l'existence (logement, vêtements, nourriture, etc.). Non, le travail est une pratique consciente et médiatrice par laquelle l'homme fait advenir et avancer l'existence en s'insérant dans le monde. Par le travail, l'homme fait du monde « son » monde et, par là, il se « fait » lui-même. Considéré sous cet angle, la tâche du travail est celle de l'existence humaine elle-même : se faire soi-même et se réaliser dans sa plénitude. « La signification première et dernière du travail, écrit Marcuse, est 'de produire dans le travail' l'être de l'existence *(das Sein des Daseins) »* (CS, 38). Ce n'est donc pas la pénurie des biens qui est à la base du travail, mais bien le besoin existentiel de se réaliser, de forger « une existence qui se réalise dans toutes ses possibilités » (CS, 40). Et de façon quasi sartrienne, Marcuse explicite sa pensée : « L'être de l'homme est toujours plus que ce qu'il est à un moment donné, il excède toute situation possible, et en reste pour cette raison séparé par une contradiction insoluble : une contradiction [entre l'essence et l'existence] qui exige qu'en permanence on travaille à la surmonter, bien que jamais l'existence ne puisse faire halte et se posséder, elle-même et son univers » (CS, 40).

Or, quand le moi commence à réaliser son existence, il trouve toujours déjà devant lui un univers d'objets, un univers d'institutions, d'établissements, d'entreprises publiques de nature politique, sociale, économique, un univers de moyens de production et d'objets de consommation, de valeurs d'usages, d'œuvres d'art, etc., bref un univers doté d'un temps et d'un espace propres qui lui préexiste et possède ses propres lois immanentes, en vertu desquelles il peut même se rendre indépendant et se soustraire au pouvoir de l'existence. L'histoire est toujours déjà histoire en cours. Le moi se trouve jeté au milieu d'un monde dont la totalité et chaque être en lui ont un mouvement et une histoire qui ne coïncident jamais avec le mouvement et l'histoire du moi, de sorte que, lorsqu'il se met à la tâche, le moi doit s'adapter et se régler consciemment sur le monde et ses objets, et se plier à ses lois immanentes. Contrairement à ce que pensent les marxistes, mais d'autant plus en accord avec Hegel et Heidegger, Marcuse en conclut, à juste titre je crois, que l'aliénation fait partie de la condition humaine : « Cette extériorisation et l'aliénation de l'existence propre, qui se traduit par le fait qu'on assume la loi de la chose au lieu de laisser advenir sa propre existence, ne peut être supprimée [[212]](#footnote-212) » (CS, 44).

[122]

Ainsi, non seulement le caractère nécessairement pénible du travail (« son caractère de fardeau ») est reconnu, mais la souffrance et la passivité sont réaffirmées comme déterminations ontologiques de l'être de l'homme - ce qui est extrêmement important dans la mesure même où cette reconnaissance de la souffrance comme détermination anthropologique permet de développer une théorie du social qui renoue avec l'intuition profonde du vieil Horkheimer, intuition qui fonde l'intersubjectivité et la solidarité universelle entre les hommes sur la sympathie. Marcuse ne poursuit cependant pas cette voie éthique, et il passe immédiatement de la passivité et de la souffrance en tant que déterminations ontologiques de l'être de l'homme à la détermination ontologique de l'action qui découle de la préexistence et de l'autonomie du monde socio-historique par rapport à l'individu.

Cette reconnaissance de la préexistence du social-historique n'est pas moins importante, car, si le monde précède l'individu, comme Durkheim n'a cessé de le répéter, il en résulte que, contrairement à ce que certains constructivistes peuvent ou veulent faire croire, l'action consciente ne peut pas créer le monde ; elle ne peut que transformer ou former, produire ou reproduire ce qui existe déjà [[213]](#footnote-213). Ce qui existe déjà, le monde objectai, est un legs du passé - c'est du travail humain qui s'est déposé dans les objets, ou, comme le disait le vieux Dilthey, c'est de la « vie objectivée ». Le processus d'insertion dans le monde qu'est le travail suspend le travail mort et le réanime dans le présent pour pourvoir à l'avenir. Par le travail, on passe ainsi de la « nature » à l'« histoire » : « L'objet du travail [...] fait entrer l'homme dans l'historicité donnée de ce monde, et par là il rend également réelle l'historicité de l'homme au travail. En travaillant, celui-ci se place, effectivement, dans la situation tout à fait concrète de l'histoire, il s'explique avec le présent de celle-ci, accueille son passé et travaille à son avenir [...] C'est seulement dans le travail et à partir du moment où il travaille que l'homme, en tant qu'il est historique, devient réel, qu'il accède à un état déterminé dans l'histoire » (CS, 46).

Par le travail, l'homme ne s'insère pas seulement concrètement et réellement dans le temps, mais aussi dans l'espace. L'individu qui est devant sa machine ou qui sert les clients derrière son comptoir a pris place et se trouve dans une place bien déterminée du monde, place tout à fait concrète qui conditionne la possibilité de son existence, de l'acceptation et de la modification de sa situation. « L'homme au travail est maintenant ouvrier, employé, fonctionnaire, entrepreneur, intellectuel, etc. (toutes dénominations qui ne servent qu'à illustrer sa place historique réelle), et par là il a repris à son compte toutes les relations, conditions, possibilités de ces « états » ; il est maintenant une puissance (ou une impuissance) historique réelle : il fait partie d'une couche, d'une classe, d'un état, etc., avec les puissances ou impuissances que comportent ces groupes » (CS, 47).

[123]

Voilà qui est loin d'être trivial ; en effet, c'est seulement si l'individu est concrètement inséré dans un « système de positions et de pratiques » (Bhaskar) formant le point de contact entre l'action humaine et la structure sociale qu'il peut effectivement avoir une efficacité sur le monde social, et cela en contribuant soit à sa reproduction soit, au contraire, à sa transformation.

Selon la situation historique de l'homme au travail et la situation du monde, le travail peut, pour Marcuse, se dérouler dans le domaine de l’*anagkaia* (Aris-tote) et servir tout simplement à pourvoir aux nécessités matérielles de l'existence, ou prendre place dans le domaine de la liberté (Marx), donc au-delà de la nécessité, et réaliser les possibilités de l'existence. Ontologiquement parlant, le travail se rapporte au déroulement de l'existence dans sa totalité, à la *praxis* dans les deux dimensions de la nécessité et de la liberté. Mais, sous l'emprise de la division économico-sociale du travail propre au capitalisme, la « bidimensionnalité inhérente à la totalité de l'existence » (CS, 58) a été répartie entre le domaine de la production (le « règne de la nécessité ») et le domaine du loisir (le « règne de la liberté »). La réduction du travail, au sens large du mot, au labeur - ou au travail, au sens restreint que Habermas donnera à ce mot *(cf.* chapitre suivant) - qui caractérise la sphère de la production ne reste pas sans conséquences pour la sphère du loisir. Pour Marcuse, la dualisation de l'existence ne peut, en fin de compte, qu'aboutir à la généralisation de la réifi-cation à toutes les sphères de la vie : « La praxis de la 'dimension économique' tourne à vide, absorbant ainsi la totalité de l'existence et objectivant de même la libre praxis de l'existence » (CS, 59). Et Marcuse de rêver d'une situation où le travail pourrait redevenir ce qu'il est essentiellement, à savoir une praxis transformatrice, la transformation active du monde par la libre insertion de l'homme dans ce monde...

2.3. Le fascisme, le libéralisme  
et le rationalisme critique

[Retour à la table des matières](#tdm)

En 1933, lorsque le chauffeur de la famille Marcuse quitte son service, rejoint les SS et devient le chauffeur privé de Goebbels, le fascisme s'est déjà installé en Allemagne. Lorsque Marcuse réalise que Heidegger s'est compromis avec le fascisme - c'est le moins qu'on puisse dire *(cf.* Farias et Ott [[214]](#footnote-214)) -, il abandonne définitivement son projet de synthèse du marxisme et de la phénoménologie existentielle, clôt la période la plus intéressante de sa carrière et rejoint Horkheimer et ses collègues à New York. Les questions qu'il se pose pendant cette période (1933-1942) sont les mêmes que Horkheimer pendant la même période *(cf.* chap. 1). Il s'agit d'une part, d'identifier les facteurs économiques et idéologiques qui relient le capitalisme libéral au totalitarisme, et d'autre part, de fonder philosophiquement la théorie critique et ses vérités sur [124] le concept de raison. Nous verrons que cette tentative débouche sur un rationalisme dogmatique qui risque, à son tour, de mener à une politique antidémocratique et potentiellement totalitaire.

2.3.1. Analyse du totalitarisme

Comme Horkheimer, Marcuse accepte la thèse marxiste orthodoxe, telle qu'elle fut exprimée par Dimitrov, selon laquelle le fascisme, en tant que « dictature ouverte et terroriste du capitalisme financier », est le produit d'une société capitaliste en crise. Dans cette perspective hyperfonctionnaliste, le fascisme s'explique par : 1) la stabilisation totalitaire des crises socio-économiques capitalistes visant à sauvegarder les intérêts des classes dominantes, 2) la socialisation répressive dans la famille bourgeoise qui inculque le respect inconditionnel de l'autorité, créant ainsi des « personnalités autoritaires », et 3) la culture bourgeoise qui restreint la liberté et le bonheur à la sphère personnelle, permettant ainsi à la domination de persister dans la sphère publique [[215]](#footnote-215).

1) Bien que le fascisme attaque ouvertement la vision libérale du monde (les idées de 1789, les libertés fondamentales, etc.), il partage ses principes économiques (la propriété privée, l'initiative privée de l'entrepreneur, etc.). La lutte de l'État totalitaire contre le libéralisme n'est donc, du moins selon Marcuse, qu'une tactique de diversion destinée à masquer les bases économiques qui conduisent de façon immanente du capitalisme des monopoles au fascisme : « Le passage de l'État libéral à l'État autoritaire total s'effectue dans le cadre du même système social. [...] C'est le libéralisme lui-même qui engendre l'État autoritaire total. [...] L'État autoritaire total apporte au stade monopoliste du capitalisme une organisation et une théorie de la société adéquates » (CS, 78). Que Marcuse sous-estime la puissance critique du libéralisme est évident. Que son explication réductionniste ne soit pas satisfaisante, qu'elle explique tout sans rien expliquer l'est tout autant, car elle ne réussit pas plus à rendre compte de l'absence du fascisme dans des sociétés capitalistes telles que les États-Unis ou le Royaume-Uni que de sa présence dans des sociétés agraires telles que la Roumanie.

2) Dans *Autorité et famille* (TCS, 9-163), texte de 1936 qui constitue la partie philosophique d'un ouvrage collectif dirigé par Horkheimer, Marcuse analyse les concepts bourgeois de la famille et de la liberté ainsi que leurs implications sociales. De Luther à Hegel et de Bonald à Pareto, la tradition bourgeoise a restreint la portée de la liberté à la personne, à « l'homme intérieur », et, par là, elle a implicitement reconnu et contribué à la perpétuation de l'absence de liberté à l'extérieur. En accord avec sa vision dualiste de l'homme et sa vision quiétiste de la liberté, la tradition bourgeoise a, en outre, défendu l'institution de la famille comme fondement moral de la stabilité sociale et [125] conçu sa fonction en termes d'inculcation du respect pour l'autorité et, partant, de la soumission aux pouvoirs dominants. Passant de la théorie bourgeoise de la socialisation à ses implications pratiques, Marcuse conclut : « Le processus engagé depuis Luther [...] porte maintenant [1937] ses plus beaux fruits là où la liberté intérieure se transforme elle-même en asservissement extérieur » (CS, 142).

3) Au cours de son développement, la culture bourgeoise s'est détachée de la civilisation (culture matérielle) et a élevé au-dessus d'elle un monde spirituel et moral constituant un domaine indépendant de valeurs idéelles. Cette culture bourgeoise est ambivalente : d'une part, dans la mesure où elle maintient en éveil les aspirations utopiques et les valeurs idéales de l'humanité, elle est critique ; d'autre part, dans la mesure où elle cache et transfigure la misère universelle de l'existence, offrant un refuge où l'âme peut s'élever vers l'idéal sans chercher à le réaliser, elle est idéologique. Cependant, rétrospectivement, il apparaît à Marcuse que la culture bourgeoise affirmative, en tant que forme spiritualisée et intériorisée du bonheur qui ne lutte pas pour se réaliser dans l'histoire, mais se satisfait du Ciel et se cantonne à l'âme, est pour une bonne partie responsable du fascisme : « L'individu qui a une âme riche s'adapte plus facilement, se soumet plus humblement à la destinée et obéit mieux à l'autorité, car il garde pour lui toute la richesse de son âme et peut ensuite se sublimer dans le tragique. [...] La culture affirmative est pour une bonne part responsable de ce que les individus libérés depuis maintenant plus de quatre cents ans marchent si bien dans les rangs de l'État autoritaire » (CS, 140-142).

2.3.2. La réaction philosophique

Si les individus se sont soumis à la discipline de l'État autoritaire dans toutes les sphères de leur existence, la philosophie a-t-elle pu résister à l'embrigadement général ? Dans *Sur le concept d'essence* (N, 43-87), Marcuse examine la question et y répond par la négative : « De Descartes à l'eidétique moderne, le concept d'essence a parcouru le chemin qui mène de l'autonomie à l'hétéronomie, de la proclamation de l'individu libre, rationnel, à sa soumission aux pouvoirs de l'État autoritaire » (N, 45). Chez Platon, le concept d'essence, opposé à celui d'apparence, est encore un concept éminemment critique qui permet déjuger les choses en termes de leurs potentialités ontologiques que la compréhension révèle comme leur essence. « Leur *eidos,* ou l'Idée, devient le critère au moyen duquel la distance entre l'existence et ce qu'elle pourrait être, son essence, est mesurée dans chaque cas » (N, 46). Avec Descartes, l'essence perd son caractère ontologique et cesse d'être une force dynamique dans le monde. Elle est « réduite » à l'épis-témologie et reléguée dans le domaine de la subjectivité connaissante, ce qui a pour implication que la réalité spatio-temporelle est coupée des potentialités authentiques de l'homme et laissée pour ainsi dire à elle-même. Avec Husserl, l'essence devient, selon Marcuse, une catégorie épistémologique purement descriptive. Parler de l'essence ne signifie plus opposer le réel au possible, mais simplement le décrire. « Au fur et à mesure que la phénoménologie progresse, [126] 'Vers les choses elles-mêmes !', elle révèle son caractère quiétiste, à vrai dire positiviste » (N, 60). Finalement, le positivisme, en restreignant les objets de connaissance aux faits observables, a éliminé la distinction entre l'essence et l'apparence. Pour lui, le monde factuel est l'essentiel. La dimension transcendante s'éclipse, par suite de quoi « le monde des faits est, en quelque sorte, unidimensionnel » (N, 65). Et si le monde des faits est le monde du totalitarisme, le positivisme y succombe nécessairement, car sans la distinction entre l'essence et l'apparence, la philosophie ne peut qu'entériner ce qui est [[216]](#footnote-216).

Si le triomphe du fascisme a rendu la philosophie académique réactionnaire, il a, en revanche, entraîné la théorie critique sur la voie séditieuse de l'utopie. En effet, confronté à une situation historique où toutes les forces progressistes sont mises en état d'hibernation et où l'histoire se trouve à un niveau inférieur à son niveau général, Marcuse riposte à la réification des potentialités historiques en regardant résolument au-delà de l'anachronisme du présent. Pour s'opposer à son verdict, la théorie critique doit s'en libérer et s'attacher d'autant plus aux vérités du passé et aux potentialités du futur. Dans cette optique, la défaite du prolétariat et l'état stationnaire de l'histoire qui en résulte n'infirment pas la théorie critique.

« [...] si l'évolution annoncée par la théorie ne se produit pas, si les forces qui devaient provoquer les transformations sont repoussées et semblent être vaincues, ces constatations ne conduisent pas pour autant à infirmer la théorie, elles la font au contraire apparaître sous un autre jour, éclairant de nouveaux aspects et de nouveaux éléments de son contenu [...] La transformation intervenue dans la fonction de la théorie à cause de la nouvelle situation renforce son caractère de 'théorie critique'[...] Cette situation oblige la théorie à formuler plus nettement le souci, qui préside à toutes ses analyses, de préserver les possibilités de l'homme, la liberté, le bonheur et les droits de l'individu » (CS, 157).

Autrement dit, si les possibilités historiques ne sont pas réalisées dans la réalité, la théorie doit se détourner radicalement de celle-ci et la transcender en pensée, poursuivre sa recherche de la vérité et rester fidèle aux vieilles vérités découvertes par la grande philosophie ; bref, la théorie doit devenir théorie au sens emphatique du mot (*theoria)* et délaisser temporairement la mauvaise réalité pour s'avancer vers la vérité intelligible. Selon Marcuse, « une telle transcendance ne parle pas contre, mais pour la vérité » (CS, 158).

Ici, Marcuse entend suivre la grande philosophie qui ambitionne à la fois de dépasser les données empiriques - ce théâtre d'ombres - pour s'élever à la hauteur du concept vrai et de libérer l'homme des apparences et des contraintes empiriques qu'il subit, afin qu'à la lumière de la vérité, il cesse de subir son existence pour la vivre, la produire librement et s'épanouir dans la joie. L'exigence [127] unique du philosophe est celle de la raison, de la raison apophantique qui substitue la clarté des concepts à la confusion des apparences, qui sépare le vrai du faux et le bien du mal, qui définit un idéal de justice et de liberté qui doit détruire et remplacer le désordre établi ; bref, qui arrête une fois pour toutes le contenu de la « vie bonne ». Voyez Socrate. Il passe sa vie à définir des concepts : justice, vertu, beauté, etc. Ces concepts condamnent les institutions qui perpétuent l'injustice, le mal et la laideur, et réclament une nouvelle cité. Voyez Platon. Il oppose l'essence à l'apparence et juge les choses selon leurs potentialités.

Cependant, c'est à Hegel que Marcuse consacrera ses analyses les plus fouillées, et c'est dans Hegel, en l'occurrence dans un Hegel fortement marxisé, qu'il puisera ses arguments pour rétablir la double autorité de la raison en tant que juge qui statue sur le réel et tribunal qui le juge.

2.3.3. Raison et révolution

Dans *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale* (1941), qui se rapporte à *L'ontologie de Hegel* comme un manifeste à une thèse de doctorat, Marcuse offre une interprétation de Hegel qui est autant sinon plus politique que philosophique [[217]](#footnote-217). Pour Marcuse, il s'agit, en même temps, de délivrer la pensée de sa fixation sur le donné (positivisme) et de progresser vers l'essence des choses ; et, lorsque celle-ci est acquise, il s'agit de préparer et de guider le progrès historique sur la base du progrès de la pensée. La première tâche, proprement philosophique, est donc de déterminer l'essence des choses, ce qu'elles sont véritablement selon leur concept, c'est-à-dire ce qu'elles pourraient être si leurs véritables possibilités étaient réalisées [[218]](#footnote-218). C'est par l'intuition, cette forme de connaissance dans laquelle l'objet de pensée apparaît clairement comme étant ce qu'il est réellement (avec ses qualités essentielles), qu'on détermine l'essence et qu'on accède à l'universalité du concept. Or, vraisemblablement, cette intuition n'est pas donnée à tout le monde : « C'est à la pensée de déterminer le réel [...] mais [comme] la pensée varie d'un individu à l'autre [...] la pensée humaine ne peut revendiquer son droit sur la réalité, à moins de détenir des concepts et des principes d'une validité universelle » (RR, 56).

Fidèle à la grande tradition de la philosophie occidentale, de la Ionie à Iéna comme dirait Rosenzweig, Marcuse estime que le philosophe détient ces concepts universels. Plus encore, comme Platon, il croit à l'existence objective de [128] tels universaux substantiels (vérité, justice, beauté [[219]](#footnote-219), etc.). Sans trop se soucier du principe du rasoir d'Occam, il affirme, à plusieurs reprises, que l'universel est tout aussi réel, voire même plus réel, que le particulier (RR, 117, 195, 300) ; simplement, il existe sous une forme différente, en tant que force, *dynamis,* potentialité. La raison, en tant que totalité des universaux substantiels, existe donc objectivement en tant que virtualité, mais sa réalisation, qui exige l'abolition de la différence entre l'universel et le particulier, entre le possible et le réel, n'est pas encore un fait : « La réalisation de la raison n'est donc pas un fait ; c'est une tâche [Fichte]. La forme immédiate sous laquelle les objets apparaissent n'est pas encore leur vraie forme. En effet, le donné pur et simple est tout d'abord négatif, autre que ses vraies possibilités. Il ne devient véritable que dans le mouvement de surmonter cette négativité, si bien que la naissance de la vérité requiert la mort de l'état de choses donné » (RR, 74).

Arrivé à ce point, Marcuse court-circuite l'histoire de la pensée et passe aussitôt de Hegel à Marx, de la raison à la révolution. Il affirme que la philosophie, lorsqu'elle a formulé la vision du monde dans sa forme véritable, ainsi que les lois dialectiques du mouvement de destruction qui libère les potentialités de l'état donné et les convertit en actualisations plénières, a littéralement atteint sa fin, et doit céder la place à la politique. Car, la négation de l'ordre des faits et le passage à l'ordre de droit n'est pas l'affaire de la philosophie, mais celle des hommes qui, armés de la vérité philosophique et aiguillonnés par elle, détruisent l'ordre existant qui réprime la réalisation de ses possibilités immanentes en les réifiant :« [...] les possibilités inhérentes des hommes et des choses ne peuvent se développer dans la société, sinon par la mort de l'ordre social où elles ont été initialement observées [...] La négation déterminée est en dernier ressort une négation politique » (RR, 192 et 46).

Or, étant donné le contexte historique de domination et l'absence du Sujet historique, la négation ne peut être que philosophique. Marcuse rejoint donc les rangs déjà surpeuplés des jeunes idéalistes hégéliens. Et en attendant l'avènement de jours meilleurs, il s'installe dans la transcendance et se réchauffe à l'idéal de la vérité.

Face à l'échec de la raison, la riposte rationaliste au fascisme est, certes, puissante. Avec la certitude de la raison et de la vérité, Marcuse a bâti une forteresse imprenable qui sauvegarde la théorie critique en la transformant en une théorie rationaliste. Mais cette toute-puissance du rationalisme marcusien est également son point faible. En réhabilitant le rationalisme, au sens technique du mot, et en secouant le « joug empiriste », non seulement la science a été délaissée au profit d'un apriorisme métaphysique désormais désuet, mais la théorie critique, en recourant à l'autorité inconditionnelle de la raison, a aussitôt [129] dégénéré en une théorie dogmatique. Marcuse ne cherche vraisemblablement pas à le cacher puisqu'il affirme ouvertement : « Il n'y a qu'une seule vérité et une seule pratique capable de la réaliser [...] Les conditions concrètes pour réaliser la vérité peuvent varier, mais la vérité reste la même et la théorie reste en dernière analyse sa gardienne » (RR, 370).

Mais quelles sont les assises de cette certitude apodictique ? Comment peut-on savoir qu'il n'y a qu'une seule vérité et que celle-ci est valable de toute éternité ? Comment peut-on accéder à cette vérité immuable ? Quelle faculté innée permet de déterminer cette vérité transcendante ? Comment peut-on savoir qu'on possède la vérité ? Qui détermine ce qu'est la vérité ? Le philosophe ? Et que fait-on lorsque les philosophes se contredisent ? Et les citoyens dans tout ça ? Lors d'un entretien, pressé par Habermas de répondre à toutes ces questions, Marcuse les évacue en répondant en philosophe que tout le monde sait ce qu'est la vérité [[220]](#footnote-220). Mais si tel est le cas, pourquoi Marcuse recourt-il, ici comme ailleurs, à l'idée platonicienne de la dictature éducative du roi-philosophe ou au principe rousseauiste de l'éducation forcée à la liberté [[221]](#footnote-221) ? Pourquoi s'arroge-t-il alors le droit d'interpréter la volonté générale ? Pourquoi plaide-t-il alors contre la tolérance [[222]](#footnote-222) ? Marcuse serait-il, comme le pense Kolakowski, le dernier des théocrates du Moyen Âge [[223]](#footnote-223) ?

2.4. La métapsychologie freudienne comme  
fondement biologique du socialisme

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si la raison hégélienne fournit les assises philosophiques de la théorie critique, la métapsychologie et la théorie de la culture freudiennes constituent ses fondations anthropologiques [[224]](#footnote-224) - Marcuse lui-même parle volontiers des [130] « fondements biologiques du socialisme » (VL, 21*sq.).* Bien que la relation entre ces deux fondements, l'un rationaliste et l'autre irrationaliste, soit extrêmement problématique - l'une sape l'autre -, il est clair que Marcuse n'entend pas abandonner son fondamentalisme rationaliste. Au contraire, il cherche à ancrer sa conception de la vie bonne à la fois dans une théorie rationaliste des universaux substantiels et dans une théorie instinctiviste des pulsions vitales. La raison et l'instinct, *Menschenverstand* et *Menschentrieb*[[225]](#footnote-225)*,* telles seront, jusqu'à la fin de sa vie, les assises de la théorie de Marcuse.

2.4.1. Eros et civilisation

Rétrospectivement, il apparaît à Marcuse que le problème de la conception d'une société libre et conforme à la raison, telle qu'il l'a esquissée dans *Raison et révolution,* est que « loin de promettre trop, [elle] ne promettait pas assez » (CS, 14). En l'occurrence, elle ne promettait pas le bonheur [[226]](#footnote-226). Dans *Eros et civilisation,* qui est, comme le dit Bemstein, le « livre le plus pervers, sauvage, fantomatique et surréaliste » de Marcuse [[227]](#footnote-227), celui-ci promet précisément le bonheur.

En prenant le contre-pied du *Malaise dans la civilisation* de Freud, qui se résume encore le mieux par l'idée que le bonheur n'est pas une valeur culturelle, Marcuse défend la possibilité romantique d'une société non répressive où Eros, le principe du plaisir et la logique de la satisfaction, aurait en quelque sorte remplacé le *logos,* le principe de rendement et la logique de la domination.

a) Dialectique de la civilisation

Selon Freud, les instincts fondamentaux tendent vers la prédominance du plaisir et l'absence de douleur. En cela, ils s'opposent, dès l'origine, à tout ajournement de la satisfaction, à toute limitation ou sublimation du plaisir, à tout travail hors de la libido. Or, par définition, la culture implique la sublimation, la satisfaction différée et le détournement de l'énergie de l'activité sexuelle vers un travail utile, mais sans plaisir. La répression des pulsions est donc inévitable ; elle est la condition préalable de la civilisation. Pour Freud, l'histoire de l'homme est inévitablement l'histoire de sa répression, et l'histoire de la civilisation l'histoire de la domination. Civilisation et domination sont liées dans la mesure même où la transformation répressive des pulsions sert de fondement psychologique à « une triple domination : 1) sur soi-même et sa nature propre : sur la sensualité des pulsions qui ne cherchent que jouissance et satisfaction, 2) sur le travail que fournissent les individus, ainsi rendus soumis et disciplinés, 3) sur la nature extérieure par la [131] science et la technique » (CS, 350). Qui plus est, le modèle freudien des pulsions - un modèle hydraulique qui fonctionne selon le principe de l'équilibre constant - implique que la répression augmente avec le progrès de la civilisation et que celui-ci entraîne un progrès dans la domination. C'est le cas parce qu'une civilisation développée, en enchaînant Eros, déchaîne automatiquement Thanatos, ce qui entraîne la domination de la nature extérieure et intérieure, ce qui enchaîne d'autant plus Eros, et ainsi de suite jusqu'à l'autodestruction.

Or, contrairement à Horkheimer et Adorno [[228]](#footnote-228), Marcuse se refuse (provisoirement) à endosser les conclusions pessimistes de Freud. Il est tout simplement convaincu qu'une civilisation non répressive est désormais, et malgré tout, possible. Pour défendre cette thèse étonnamment optimiste, il avance trois arguments. Le premier argument est d'ordre historique : les réalisations mêmes de la civilisation répressive ont créé les conditions nécessaires, mais non suffisantes de l'abolition de la répression ; le monde aliéné a, en quelque sorte, préparé le terrain pour un nouveau principe de réalité. Le deuxième est d'ordre anthropologique : il n'y a pas d'opposition finale entre les pulsions de vie et les pulsions de mort ; Eros et Thanatos sont tous deux de nature conservatrice ; opérant sous la direction du principe (schopenhauerien) de Nirvana, ils poursuivent tous deux l'objectif ultime de la pacification de l'existence. Le troisième argument, enfin, est de l'ordre de la spéculation benjamino-jungien-ne [[229]](#footnote-229) : il y eut un temps où le principe de plaisir fut le seul principe de réalité, où le moi et le monde fusionnaient dans une unité originelle. Or, onto- et philo-génétiquement, cette unité a succombé à la répression, mais des traces mnémoniques, enfouies dans l'inconscient, conservent néanmoins cet héritage archaïque et continuent à hanter l'esprit [[230]](#footnote-230). En outre, c'est précisément parce *que* la mémoire s'est affranchie de là dépendance à l'égard de la réalité que Marcuse lui attribue une valeur cognitive - que dis-je, qu'il lui attribue la valeur de vérité, élevant ainsi le retour du refoulé au rang de standard transcendant de jugement. Ainsi, les fondements de la théorie critique sont-ils déplacés vers l'inconscient, vers la « mémoire involontaire » (Proust) d'un passé mythico-imaginaire [[231]](#footnote-231). « Sa valeur de vérité réside dans la fonction spécifique de la [132] mémoire qui est de conserver les promesses et les potentialités trahies et même mises hors la loi par l'individu adulte, civilisé, mais qui ont été jadis réalisées dans son passé obscur, ce qu'il n'oublie jamais complètement. [...] La régression assume une fonction progressiste. Le passé redécouvert fournit des modèles exigeants, tabous dans le monde présent. [...] La 'recherche du temps perdu' devient le véhicule de la libération future » (EC,. 29).

b) La surrépresion

C'est par une déconstruction-refonctionnalisation (l'*Umfunktionierung* de Brecht) marxisante de la métapsychologie freudienne que Marcuse entend réfuter (provisoirement) les conclusions pessimistes du vieux Freud lui-même. Freud a bien mis le doigt sur le conflit inhérent aux instincts - conflit des instincts entre eux et des instincts avec le monde extérieur -, mais à défaut de distinguer adéquatement entre les vicissitudes biologiques et les vicissitudes socio-historiques des instincts, ce conflit historique apparaît chez lui sous la forme réifiée d'un conflit naturel et éternel. Selon Marcuse, les notions freudiennes de principe de réalité et de répression ne rendent pas compte de manière adéquate de la différence entre la répression nécessaire et la répression historiquement superflue. Et c'est pourquoi il décide de les coiffer de termes qui s'appliquent spécifiquement à leur contenu socio-historique : « a) surrépression : ce sont les restrictions rendues nécessaires par la domination sociale ; il faut la distinguer de la répression fondamentale, c'est-à-dire des 'modifications' des instincts qui sont nécessaires pour que la race humaine survive dans la civilisation ; b) le principe de rendement : c'est la forme spécifique du principe de réalité dans la société moderne » (EC, 42).

En introduisant ces nouveaux termes, Marcuse a *ipso facto* transformé les catégories psychologiques en catégories politiques. Bien que Marx ne soit pas mentionné une seule fois dans *Eros et civilisation,* à y regarder de plus près, la distinction marcusienne entre la « répression fondamentale » et la « surrépression » apparaît calquée sur la distinction marxiste entre le « travail socialement nécessaire » et le « surtravail [[232]](#footnote-232) ». Dès lors, la « répression fondamentale » traduit la répression des pulsions erotiques requise par le travail socialement nécessaire pour faire face au « fait brut de la pénurie », tandis que la « surrépression », elle, représente la répression qui dérive d'une « organisation spécifique de la pénurie », en l'occurrence l'organisation capitaliste de la production fondée sur l'exploitation et l'aliénation de la classe laborieuse. Quant au principe de rendement, il s'apparente à l'esprit du capitalisme de Weber, cet *ethos* du renoncement qui incite à l'accumulation effrénée *(cf. supra* t. 1, chap. 4). Or, selon Marcuse, le triomphe de la civilisation et de la technique qui l'accompagne est désormais tel que la pénurie ne peut pratiquement plus justifier la moindre répression. L'histoire a fait son travail. Ce qui reste de répression relève de la [133] « surrépression », et celle-ci peut dorénavant être supprimée [[233]](#footnote-233). La raison est rusée. L'aliénation du travail et la rationalisation de la domination ont tellement progressé qu'elles sapent leurs propres fondements. Le règne de la liberté peut enfin commencer : « Les aspects positifs de l'aliénation apparaissent [...] La contradiction entre les possibilités de libération et la réalité de la répression a atteint sa maturité [...] La notion même d'utopie perd son sens (EC, 98, 94 et 136). [...] Toutes les forces matérielles et spirituelles sont là. [...] L'abolition de la pauvreté et de la misère est possible, ainsi que l'abolition du travail aliéné et de la surrépression (5L, 64) ».

Et Marcuse de rêver d'un monde de bonheur et de paix, à nouveau régi par le principe de plaisir. *A priori,* rien n'y s'oppose. Les préconditions matérielles sont satisfaites et les pulsions n'attendent que ça. Car, contrairement à ce qu'on pourrait penser, la pulsion de mort n'implique pas un penchant inné pour l'agression et la destruction. Elle opère sous la direction du principe de Nirvana, principe qui exprime une tendance au retour à la tranquillité de la nature inorganique. À y regarder de plus près, cet objectif ressemble étonnamment à celui d'Eros : dans les deux cas, il s'agit de la recherche d'une gratification et de la fin du désir lui-même [[234]](#footnote-234).

c) L'utopie postindustrielle

S'étant assuré des assises historiques et anthropologiques de son « utopie postindustrielle [[235]](#footnote-235) », Marcuse esquisse maintenant sans retenue sa vision « hippie » d'une civilisation non répressive. Le travail aliéné y ferait place au libre jeu des forces et des capacités humaines ; l'expérience fondamentale de la vie ne serait plus celle de la lutte, mais celle de la jouissance - rédemption du péché originel et fin de la moralité ; érotisation de tout le corps et des relations entre l'homme et la nature [[236]](#footnote-236). La productivité serait remplacée par la réceptivité, la manipulation par la contemplation, et la souffrance par le plaisir - auto-sublimation de la sensibilité et désublimation de la raison afin d'aboutir à une rationalité libidineuse ; Narcisse et Orphée au lieu de Faust et Prométhée ; l'union paisible du sujet et de l'objet, de l'homme et de la nature ; en un mot : *Gelassenheit...*

« L'opposition entre l'homme et la nature, le sujet et l'objet est dépassée. L'être est vécu comme l'apaisement qui unit l'homme et la nature de telle sorte [134] que l'accomplissement de l'homme est en même temps l'accomplissement, sans violence, de la nature. Par le fait qu'on leur parle, qu'on les aime, qu'on s'occupe d'eux, le printemps, les fleurs, et les animaux apparaissent comme ce qu'ils sont [...] (EC, 147) [...] être là parmi toutes les choses qui sont ou pourraient être. Le temps n'apparaîtrait plus comme linéaire [...] mais comme circulaire, comme l'éternel retour, tel enfin que l'a pensé Nietzsche comme 'éternité de plaisir' [[237]](#footnote-237) (CS, 367) ».

Tout cela est bien beau et bien paisible, mais en choisissant Orphée et Narcisse, ces héros solitaires et asociaux, comme hérauts du Nouveau Monde, Marcuse ruine d'emblée son projet. Il suffit en effet de comparer le programme rationaliste de Freud *(Wo Es war, soll Ich werden*[[238]](#footnote-238)*)* et le programme de Marcuse pour voir que ce dernier ne vise pas tant à renforcer le moi qu'à le liquider. C'est ce qui découle des prémisses métapsychologiques qu'il partage avec Adorno et Horkheimer. Comme nous l'avons vu précédemment, les membres de l'École de Francfort ne distinguent pas la logique de la rationalité com-municationnelle de la logique de la rationalité instrumentale. Dans la mesure où la formation du moi présuppose selon eux la réification du soi, et la réification du soi la mortification du moi, ils considèrent implicitement que le moi est une instance pathologique. Et alors, logiquement, pour libérer l'individu, il faut abolir le moi.

Marcuse la tire, cette conclusion. Son programme est explicitement régressif et implicitement irrationaliste. Contrairement à ce que pense Marcuse, la régression aux phases infantiles de la sexualité (la « perversité polymorphe ») n'a rien de progressiste et la perversion, rien de révolutionnaire. Il propose comme modèle de libération un comportement qui est, à mon sens, pathologique ou infantile. La civilisation qu'il appelle de ses voeux ne permet pas l'émergence d'un sujet raisonnable ou d'une rationalité critique, car la régression qu'elle présuppose éliminerait effectivement la subjectivité et la rationalité [[239]](#footnote-239). La théorie critique de Marcuse s'effondre sous ses propres contradictions.

2.4.2. Vers la libération

Autant *Eros et civilisation* est optimiste, autant *L'homme unidimensionnel (cf. infra)* est pessimiste. Et, cependant, dans la mesure où ces deux livres ont contribué à la radicalisation de la nouvelle gauche, ils sont bel et bien complémentaires [[240]](#footnote-240). Dans *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel* [135] (1969), Marcuse salue la nouvelle gauche avec un enthousiasme militant et rallie si résolument sa cause qu'il deviendra bientôt l'un de ses porte-parole les plus connus [[241]](#footnote-241).

Marcuse voit immédiatement en elle la vérification pratique de son édification anthropo-biologique de la théorie critique. Désormais, Eros ne représente plus seulement le soubassement anthropologique de la théorie critique ; non, la pulsion de vie fonctionne aussi comme une force active dans l'histoire. Dans la « nouvelle sensibilité » de la jeunesse non conformiste, Marcuse retrouve toutes les qualités d'Eros : la disposition organique à la non-violence ; l'opposition instinctive à la pauvreté et à l'exploitation ; le refus naturel du labeur et de l'agression ; le rejet de l'esprit de sérieux et de la moralité puritaine ; la revendication du calme et de la beauté ; la précellence des facultés réceptives comme terreau des relations pacifiées des hommes entre eux et des hommes avec la nature. Bref, en tant qu'incarnation d'Eros, la nouvelle gauche lui apparaît immédiatement comme le trait d'union vivant entre le réel et le possible.

Or, si elle s'oppose instinctivement et consciemment à l'ordre établi, si elle est subjectivement révolutionnaire, elle ne l'est pas objectivement. Selon Marcuse, les étudiants et les hippies ne sont pas les successeurs du prolétariat [[242]](#footnote-242). La classe ouvrière est et reste la classe révolutionnaire « en soi ». Objectivement elle est révolutionnaire, même si subjectivement et instinctivement, du fait qu'elle partage les besoins stabilisateurs du système, elle est contre-révolutionnaire. Et bien qu'elle soit devenue le rempart du *statu quo,* il estime que, aujourd'hui comme hier, la révolution dépend d'elle. Il en conclut que la situation est prérévolutionnaire et en appelle à la formation radicale de la classe ouvrière par des « catalyseurs » extérieurs à elle : « Dans ces conditions, le changement radical de la conscience devient le début, le premier pas vers le changement de l'existence sociale, vers l'apparition du nouveau Sujet. Du point de vue historique, nous nous trouvons de nouveau dans une 'période de lumières', qui précède un changement historique ; période de formation, mais où cette formation se traduit en une *praxis :* manifestation, affrontements, rébellion » (VL, 103).

« Formation » et « rébellion ». Ces termes cachent les aspects les plus despotiques de la pensée marcusienne. En effet, ce que Marcuse réclame ici en termes voilés n'est autre que la dictature et la violence révolutionnaires. Non pas la dictature du prolétariat, mais la dictature sur le prolétariat. Non pas la [136] violence de la majorité contre la minorité, mais la violence de la minorité au nom de la majorité. Marcuse estime qu'un « fascisme préventif » (S9, 172) règne aux États-Unis, et, à partir de là, il justifie ce qu'on peut appeler, faute de mieux, un « contre-fascisme préventif [[243]](#footnote-243) ». Avec Rousseau, il défend la « dictature éducatrice » et l'idée paradoxale qu'il faut « forcer l'homme à être libre ». Avec Robespierre, il réclame le « despotisme de la liberté » contre le despotisme de la tyrannie. Et avec Lénine, il rappelle que la révolution est « la chose la plus autoritaire au monde ».

Les citations suivantes, dont la première a trait à la dictature éducatrice [[244]](#footnote-244) et la seconde à la violence révolutionnaire [[245]](#footnote-245), en disent long et se passent de tout commentaire.

« [...] l'idée fondamentale est la suivante : comment des esclaves, qui ne savent même pas qu'ils sont esclaves, peuvent-ils se libérer ? [...] Il faut les éduquer et les guider, leur apprendre à être libres, et ce d'autant plus que la société dans laquelle ils vivent a recours à des moyens plus variés pour modeler et préformer leur conscience pour les immuniser contre tout choix possible. Cette idée d'une dictature éducatrice est devenue une composante intrinsèque de la révolution et de la justification du despotisme révolutionnaire » (CS, 300).

« [...] la terreur peut devenir une nécessité et une obligation. La violence révolutionnaire apparaît ici non seulement comme un moyen politique mais comme une obligation morale (CS, 300) [...] parce que le peuple pour qui la révolution est à faire est trompé, hostile ou apathique, il s'agira d'une révolution par une minorité, ce qui veut dire qu'elle impliquera la terreur contre les ennemis de la révolution [[246]](#footnote-246) [...] ».

2.4.3. Contre-révolution et révolte

Dans *Contre-révolution et révolte* (1972), dont le titre à lui seul dénote déjà le paradigme à l'intérieur duquel il se meut, Marcuse modifie quelque peu sa position ultragauchiste. Sans complètement renoncer à la politique de la confrontation violente, il propose maintenant la stratégie de « la longue marche à travers les institutions » (Dutschke). Abandonnant l'idée de la « négation extérieure » du système, c'est-à-dire l'idée résolument non hégélienne selon laquelle les forces négatives se développent à l'extérieur ou dans les marges de la totalité établie (TCS, 211-219), il revient à l'idée classique de la « négation déterminée ». Ce revirement s'explique par sa [137] conviction que la conscience de la contradiction entre le réel et le possible ne se limite plus aux marges bohémiennes et estudiantines de la société, mais commence à pénétrer la masse de la population. La conscience heureuse se désintègre, l'emprise totalitaire de la société se relâche, le facteur subjectif se revitalise : « Le capitalisme ne peut satisfaire les besoins qu'il engendre. L'élévation même du niveau de vie exprime cette dynamique : elle a obligé à susciter sans cesse de nouveaux besoins qui puissent être satisfaits sur le marché ; elle engendre maintenant des besoins transcendants dont la satisfaction impliquerait l'abolition du mode de production capitaliste. [...] La dynamique interne du capitalisme modifie le modèle révolutionnaire : loin de réduire la base potentielle de la révolution, elle l'élargit » (CRR, 27 et 14).

Cet argument est d'une importance considérable. D'abord, en élargissant la base potentielle de la révolution, Marcuse abandonne enfin l'exclusivisme de la théorie marxiste et ce qu'il appelle, ajuste titre, le « fétichisme » ou la « réi-fication » du prolétariat qu'il implique [[247]](#footnote-247). Ensuite, en reconnaissant la possibilité d'une insatisfaction diffuse et de l'existence chez les individus de besoins transcendants, il n'a pas seulement abandonné implicitement sa conception sursocialisée de l'homme et sa thèse de l'unidimensionnalité ; il a également reconnu de façon implicite que les citoyens — en principe tous les citoyens — sont ouverts au débat démocratique et à la discussion rationnelle. Mais il ne modifiera pas pour autant son attitude dogmatique, sa position restera toujours élitaire et rigide [[248]](#footnote-248). Même si, à la suite de Rudolf Bahro, il parle de la « surconscience », de la « conscience des individus de toutes les strates comme sujet potentiel d'une praxis oppositionnelle », il n'abandonne pas pour autant l'idée du rôle dirigeant de l'intelligentsia, de « l'élite de l'intelligence ».

Une fois de plus, il se réfère à la dictature éducatrice de Platon et de Rousseau (PC, 32 et 39). Et jusqu'à la fin, il affirmera que les individus ne seront vraiment libres qu'après la révolution, tout en ne cessant pas d'insister sur la nécessité d'une « contre-éducation », parce que pour faire la révolution, les individus doivent être libres. Marx exigeait qu'on transforme le monde pour réaliser l'homme, Marcuse exige maintenant, par-dessus le marché, qu'on transforme l'homme pour réaliser la société libérée.

[138]

Marcuse reconnaît qu'il est pris dans un cercle vicieux et avoue qu'il ne voit pas d'échappée : « C'est le cercle dans lequel nous sommes placés, et je ne sais pas comment en sortir » (5L, 80). En effet, il faudra attendre Habermas pour trouver une issue...

2.5. L'esthétique marcusienne,  
ou l'art de la libération

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si la vision de Horkheimer est principalement éthique, celle de Marcuse, comme celle d'Adorno d'ailleurs, est essentiellement et intrinsèquement esthétique [[249]](#footnote-249). Des catégories esthétiques pénètrent tous les aspects de sa pensée, de sa réception du jeune Marx à *Contre-révolution et révolte,* en passant par *Eros et civilisation.* Ce n'est donc pas un hasard si son dernier livre est entièrement consacré à l'esthétique. Cependant, si sa préoccupation pour l'esthétique, au double sens du mot que Marcuse emprunte à Baumgarten - « qui relève des sens » et « qui relève de l'art » (VL, 51) - est constante, ses analyses et ses évaluations, en revanche, montrent un développement nettement plus discontinu et saccadé.

En effet, Marcuse oscille constamment entre les pôles de l'art affirmatif et de l'art négatif, de l'art bourgeois et de l'anti-art, de l'art moderniste et de l'art postmoderniste, et, en fin de compte, il semble ne pas pouvoir décider si le « grand partage » entre la vie et l'art doit être maintenu ou, au contraire, aboli. Les contradictions qui dérivent de cette indécision sont parfois criantes. Par exemple, dans son essai *Sur le caractère affirmatif de la culture,* il dédaigne l'âme qui délaisse le monde réifié pour y succomber ensuite. Dans *La dimension esthétique,* en revanche, il défend « la fuite intérieure » comme ultime « rempart » contre la société administrée et voit dans les attaques contre le concept bourgeois un présage fasciste (AD, 38). Dans *Vers la libération,* il défend le *blues,* le jazz et le rock contre Schubert et Beethoven ; mais quelques années plus tard, il rejette ces « antiformes », et finit par taxer le rock de « protofasciste [[250]](#footnote-250) ».

Malgré ces oscillations constantes et les contradictions qui en découlent, on peut dégager les grandes lignes de son esthétique. Il s'avère que ses tentatives successives de fonder son projet critique s'y cristallisent à un moment ou un autre. En effet, l'ontologie heideggerienne et la recherche des caractéristiques transhistoriques de l'Être, l'anthropologie normative du jeune Marx et son insistance sur les sens et la réalisation de l'être générique de l'homme, le rationalisme hégélien, son obsession des possibilités transcendantes et ses univer-saux substantiels, la métapsychologie freudienne et son souci d'Eros et de la pacification de la vie -, toutes ces préoccupations vont trouver leur synthèse et leur accomplissement dans l'esthétique marcusienne. Dans la mesure où Marcuse a cherché sa vie durant un standard transcendant de jugement, cela n'a rien d'étonnant, car c'est dans l'art qu'il trouve ce qu'il a cherché : « Ce point d'Archimède [...] l'espace intellectuel où l'esprit trouve son centre de gravité à l'extérieur du monde établi, à partir duquel il peut voir celui-ci sous un autre [139] jour, l'appréhender avec d'autres concepts, et en découvrir les images et les possibilités jusque-là interdites » (CS, 317).

Renonçant à toute analyse sociologique ou historique, Marcuse s'engage dans son approche de l'esthétique par une analyse ontologique des caractéristiques transhistoriques de l'art. Selon lui, la forme esthétique, et elle seule, est ce qui de tout temps fait que l'art est art. Par la forme esthétique, un contenu particulier (un fait actuel ou historique, personnel ou social) est transformé, assemblé et organisé dans une totalité autonome (un poème, une pièce de théâtre, un roman, etc.) de telle sorte que l'essence universelle se découvre dans l'apparence du particulier [[251]](#footnote-251). Le contenu particulier est pour ainsi dire « abstrait » de la réalité et ses potentialités transcendantes sont révélées, et même davantage : elles sont représentées comme réalisées. Par la stylisation, les œuvres d'art ouvrent ainsi dans la réalité une « autre dimension », celle de la vérité et de la liberté, celle de l'Autre et de l'espoir, celle de la réalité accomplie.

À coup sûr, ce monde de beauté, de justice, d'ordre et d'harmonie est illusoire. Il s'agit d'une belle illusion *(schöner Schein),* mais néanmoins fidèle comme jamais à la tradition hégélienne, Marcuse affirme qu'« en tant qu'illusion, ce monde fictif contient plus de vérité que la réalité quotidienne » ; et même, qu'il est « plus réel que la réalité elle-même » (AD, 54 et 22). Ici, l'esthétique idéaliste rejoint la philosophie rationaliste. En effet, nous avons vu que la tâche de la philosophie, selon Marcuse, est de définir les concepts universels et d'amener la réalité à son concept. L'art, en projetant l'image d'un monde pacifié et harmonieux où les contradictions sont finalement conciliées sans violence, représente le concept sous une forme sensible.

Et comme la philosophie, l'art, du simple fait qu'il transcende le réel, est critique par définition. Par sa forme, en transposant la réalité donnée en réalité accomplie, l'art rompt le charme de la société aliénée en l'aliénant pour une seconde fois *(Verfremdung* brechtienne, aliénation artistique), défiant ainsi son monopole à déterminer le réel. En ce sens, on peut dire que c'est en raison de son caractère affirmatif que Marcuse conclut que l'art est négatif. Au nom de la réalité accomplie, l'art condamne le réel comme fausse réalité, et au nom du possible, il le somme de se transformer. « L'art contient l'impératif catégorique : 'les choses doivent changer' [...] la nécessité de la révolution est présupposée, c'est l’*a priori* de l'art » (AD, 13). En tant que détermination ontologique de l'art, cette affirmation de son caractère révolutionnaire est problématique. L'injonction à la révolution caractérise sans doute plus la pensée de Marcuse et son idée surréaliste du « Grand Refus » que l'art en tant que tel [[252]](#footnote-252).

[140]

Dans les années soixante, Marcuse envisage la « fin de l'art » comme « fin de l'utopie ». La nouvelle sensibilité de la jeunesse en révolte étant une sensibilité artistique, il estime que l'esthétique peut devenir une force révolutionnaire. C'est en tout cas ainsi qu'il interprète le jeune Marx. Dans ses *Manuscrits* de 1844, Marx avait parlé de « l'émancipation totale de tous les sens et de toutes les qualités humaines » comme but du socialisme. Marcuse en déduit que « l'émancipation des sens implique qu'ils deviennent pratiquement actifs dans la reconstruction de la société, qu'ils engendrent des rapports nouveaux des hommes entre eux, de l'homme aux choses, entre l'homme et la nature » (CRR, 87). Reconstruite conformément à la nouvelle sensibilité, la technique pourrait prendre les traits de l'art et s'incarner dans le monde vécu. « À la limite, dit-il dans une phrase passablement heideggerienne, la technique deviendrait art, et l'art façonnerait toute la réalité » (VL, 51). En une équation un peu rapide et provocante, on pourrait dire : émancipation des sens = esthétisa-tion de la technique = esthétisation de la politique = imagination au pouvoir. Et, en effet, Marcuse exige que l'esthétique devienne une force productive et politique, et demande que soit mis un terme à la dissociation de l'art et du réel - « aboutissant à la société comme œuvre d'art » (VL, 89).

Dans *Contre-révolution et révolte,* et plus explicitement dans *La dimension esthétique,* dernier livre de Marcuse qui n'est qu'une pâle copie de la *Théorie esthétique* d'Adorno, il abandonne explicitement sa version esthétique de l'idéalisme absolu. La scission entre l'art et la réalité ne peut être surmontée. L'art ne peut pas réconcilier l'inconciliable, mais, en tant que réminiscence d'un âge d'or, il préserve, dans l'imagination et contre toute raison, la mémoire du bonheur trahi et des souffrances passées, pas en tant que lamentation, mais comme chez Stendhal, en tant que promesse de bonheur : « La force sensuelle de la beauté maintient la promesse vivante - mémoire du bonheur qui fut jadis, et qui aspire à y retourner » (AD, 68). En tant que promesse de bonheur et incarnation de l'Idée régulatrice de toute praxis future, la beauté est intimement liée à Eros. L'art représente le principe de plaisir et, en tant que tel, se rebelle contre le principe de réalité, contre tout principe de réalité en vigueur. En dernière instance, l'impératif de l'art et l'impératif d'Eros se confondent : la vie doit s'apaiser ; le monde doit être « ordre et beauté, luxe, calme et volupté » (EC, 146).

Ainsi, Marcuse a trouvé dans la dimension esthétique l'aune à laquelle mesurer une société libre et pacifiée. Mais, plus réaliste que jamais, mélangeant résignation et espoir, il finit par accepter l'idée que cet idéal est un idéal régulateur et que, à coup sûr, la société de ses rêves éveillés ne pourra jamais se réaliser dans les faits : « Le socialisme ne libère pas et ne peut pas libérer Eros de Thanatos. Ici se trouve la limite qui pousse la révolution au-delà de tout état accompli de liberté : c'est la lutte pour l'impossible, contre l'incon-quérable dont le domaine peut néanmoins être réduit » (AD, 72).

[141]

3. De la technologie :  
analyse macrosociologique du réel

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous avons vu dans les pages qui précèdent que la succession des paradigmes de la philosophie de l'émancipation se résume en fin de compte à la stipulation d'un critère transcendant de jugement : le possible. Il s'agit maintenant de confronter ce critère de jugement à son objet : le réel. Il s'avérera alors que la réification peut être définie de façon très générale comme la répression de la potentialité par la facticité. Étant donné que l'analyse du réel est formulée en termes d'analyse des facteurs infra- et suprastructurels des sociétés industrielles avancées qui bloquent la percée du possible, c'est, par définition, une analyse de la réification. Il est clair qu'une telle analyse unidimensionnelle de la réification ne peut rester sans conséquences sur les fondements normatifs de la critique et, de manière plus générale, sur une théorie et une pratique visant à transformer radicalement la société. Entre l'analyse sociologique du réel et l'analyse philosophique du possible, il y a un fossé que Marcuse n'a pas réussi à combler. Comme le dit Trent Schroyer : « L'analyse de Marcuse comporte une faille : son manque de compréhension de soi ; elle est, tout à la fois, un type de marxisme 'phénoménologique' doté d'une tendance interne à l'ontologie et un type très général d'analyse macro-empirique qui tente de reconstruire la dynamique de la réification [[253]](#footnote-253) ». En dernière instance, ce manque de compréhension de soi n'est que la manifestation d'un manque de réflexivité métathéorique.

La faille dont parle Schroyer résulte, à mon avis, de ce que Marcuse a maintenu jusqu'à la fin l'unidimensionnalité de sa métathéorie sociologique. Contrairement à ce qu'il pense, ce n'est pas la société unidimensionnelle qui explique ses prémisses métathéoriques, mais l'inverse [[254]](#footnote-254). C'est seulement si cette métathéorie avait été soumise à une révision, et donc si l'espace métathéorique avait été rouvert, et si Marcuse avait vraiment pris en compte la dimension de l'historicité, au sens de Touraine, qu'il aurait pu passer de la négation fantoche à la négation déterminée de la société. Or, faute d'une telle révision, Marcuse, poussé par un négativisme radical, a sombré dans un anarcho-activisme ultragauchiste qui rejoint dans ses extrêmes le décisionnisme de la révolution conservatrice.

En disant cela, je ne veux nullement nier la distance infranchissable qui sépare et séparera toujours un Marcuse d'un Carl Schmitt ou d'un Heidegger. Il ne faut pas confondre le *rational socialism* de l'un avec le *national socialism* des autres ; mais s'il fallait choisir, je répondrais comme Kraus : « Entre deux inconvenances, je n'en choisirai aucune ».

[142]

3.1. La société unidimensionnelle :  
la conception surintégrée de la société

[Retour à la table des matières](#tdm)

*L'homme unidimensionnel* (1964) offre à l'usage des Américains une version en quelque sorte journalistique de *La dialectique de la raison* de Horkheimer et Adorno. Ce livre oscille, selon les dires de Marcuse lui-même, entre deux hypothèses contradictoires, entre ce qu'on pourrait appeler l'hypothèse du réel et l'hypothèse du possible : « 1) Ou bien la société industrielle avancée est capable d'empêcher une transformation qualitative de la société dans un avenir immédiat ; 2) ou bien il existe des forces et des tendances capables de passer outre et de faire éclater la société » (ODM, 21).

Les deux tendances sont là, côte à côte, mais, à en croire Marcuse, la première est à ce point dominante qu'elle transforme la seconde en pure possibilité, possibilité aussi souhaitable qu'improbable. Marcuse est plus que jamais pessimiste à ce propos. Ayant confortablement intégré toute opposition en son sein, la société industrielle avancée a privé la critique de sa base sociale véritable. Ne possédant par conséquent plus de concepts qui permettraient de franchir l'écart entre le réel et le possible, entre ce qui est probable et ce qui est souhaitable, Marcuse conclut que « sa cause est désespérée » (ODM, 277). En fin de compte, il se trouve acculé à la même conclusion que Horkheimer et Adorno.

Ce n'est pas un hasard, car sa thèse, bien que formulée de manière différente, est au fond la même : la société industrielle avancée est une société unidimensionnelle, totalement close, totalement réifiée. « Réification totale » (ODM, 8, 279) et « abolition techno-logique de l'individu » (EC, 91) - même constat, même aporie, même échec. Ici aussi l'analyse s'embourbe dans une contradiction pragmatique, car si le système est totalement clos, il n'y a aucune raison de croire que Marcuse puisse y échapper ou, inversement, s'il y échappe, il n'y a aucune raison d'accepter sa thèse de la réification totale - à moins d'accepter la clause tacite du dualisme méthodologique selon lequel les mécanismes sociaux valent pour les autres, pour ceux qui les subissent, pas pour ceux qui les décri(v)ent [[255]](#footnote-255).

3.1.1. Obsolescence du marxisme

Dans la première partie de *L'homme unidimensionnel,* Marcuse formule trois thèses qui mettent sérieusement en question la validité de la critique marxiste de l'économie politique. Ces thèses, qui sonnent juste et expliquent en partie son désespoir, sont les suivantes :

1) La théorie de la plus-value est obsolète.

La technique et la science sont devenues les premières forces productives. L'automatisation du processus de production réduit progressivement en quantité et en intensité l'énergie physique dépensée au travail, si bien que la « composition organique du capital » se transforme. « Avec l'automation, les relations entre le travail mort et le travail vivant semblent changer qualitativement. On en est au point où la productivité [143]est déterminée par les machines et non par le rendement individuel » (ODM, 54).

*L'État interventionniste assure la stabilité et la croissance du système.* Le marché est désormais « soumis à une régulation effroyablement efficace » (CS, 292) qui suspend les crises économiques et garantit la stabilité ainsi que la croissance du système économique.

Suite à 1) et 2), *le prolétariat n 'estplus la contradiction vivante du système.* Le progrès technologique et la politique de bien-être ont considérablement augmenté le niveau de vie de la classe ouvrière. La théorie de la paupérisation *(Verelendungstheorie)* est dépassée. Les masses, auparavant ferment du changement social, sont devenues « le ciment de la cohésion sociale » (ODM, 280).

Avec ces trois thèses, la théorie marxiste classique, qui envisage l'effondrement du capitalisme sous le poids de ses contradictions économiques et son passage au socialisme sous la forme d'une révolution politique, est ébranlée dans ses fondements. Il s'ensuit que le « changement qualitatif » de la société dans un avenir immédiat relève théoriquement et pratiquement de l'improbable. Le système capitaliste semble plus fort que jamais.

Cependant, en dernière instance, Marcuse ramène la surintégration de la société industrielle capitaliste avancée à des causes qui ne sont pas immédiatement économiques, en l'occurrence à l'interdépendance du conflit Est-Ouest et de l'expansion de la « rationalité technologique » : « Les anciens conflits au sein de la société se modifient sous la double (et mutuelle) influence du progrès technique et du communisme international. La lutte des classes et l'examen des 'contradictions impérialistes' sont différées devant la menace extérieure. Mobilisée contre cette menace, la société capitaliste a une cohésion interne que les stades antérieurs de la civilisation n'ont pas connue. Cette cohésion a des causes strictement matérielles : la mobilisation contre l'ennemi est un stimulant de la production et de l'emploi, elle entretient un haut niveau de vie » (ODM, 47).

3.1.2. Géopolitique de la réification

Dans *Le marxisme soviétique* (1963), Marcuse analyse longuement cette connexion interne qui existe entre le *welfare* et le *warfare.* La thèse centrale de cette étude de la société soviétique est que toutes les caractéristiques totalitaires de l'Union soviétique dérivent du fait que la révolution a eu lieu dans un pays arriéré et qu'elle s'est cantonnée dans ce seul pays. Face au retard historique de la société soviétique et confronté à la menace du capitalisme, Lénine estima que l'objectif primordial de l'État soviétique ne pouvait être que de « rejoindre et dépasser au point de vue économique les principaux pays capitalistes », ce qui signifiait : industrialisation rapide, mécanisation générale, planification centrale, organisation scientifique du travail, en bref, la rationalisation totale de la production. Et Lénine ajoutait que le produit social ne pourrait être reparti selon les besoins individuels, comme Marx l'avait promis, que quand cet objectif serait atteint. Alors seulement le passage du socialisme au communisme pourrait se faire. En attendant, la libre satisfaction des besoins individuels et le libre développement de l'individu devaient être différés et subordonnés au développement des forces productives.

[144]

Avec Staline, ce programme - dont Lénine avait fait le préalable à la préservation du système socialiste - fut accéléré et devint une fin en soi. « La fin s'éloigne, les moyens deviennent tout ; et le total des moyens est le 'mouvement'lui-même » (MS, 333), dit Marcuse. Production pour la production, éthique renforcée de l'établi, ravalement du loisir au rang de simple préparation au travail, subordination du plaisir au pouvoir, coordination et manipulation de la population par la propagande, discipline, soumission et aliénation de l'individu, disparition du sujet autonome - le système communiste partage avec le système capitaliste tous les traits qui caractérisent la civilisation industrielle avancée. « Dans le capitalisme développé [...] le progrès technique équivaut à un progrès de la domination. Même tendance dans la société soviétique : [...] le progrès de l'industrialisation, les exigences de la machine, l'organisation scientifique du travail revêtent un caractère totalitaire et imprègnent tous les domaines de l'existence [...] La raison n'est que la rationalité du tout, à savoir le fonctionnement ininterrompu et la croissance du potentiel productif » (MS, 108-109).

Plus loin, j'analyserai les caractéristiques de la « rationalité technologique ». Ici, je voudrais montrer que Marcuse applique la « clause de la nation idéologi-quement privilégiée [[256]](#footnote-256) » à l'URSS, et que, du coup, son analyse du totalitarisme soviétique n'est critique qu'en apparence. Rappelons à cette fin que Marcuse explique la politique répressive de l'URSS par son encerclement capitaliste. C'est l'isolement international du socialisme qui a imposé la politique d'industrialisation à tout crin, et c'est par elle que Marcuse explique la violation de la liberté personnelle, intellectuelle et artistique, la politique intérieure et extérieure de l'Union soviétique, la standardisation et l'embrigadement au travail, la centralisation et la concentration du pouvoir dans l'appareil d'État, etc. Si l'on suit son analyse jusqu'au bout, même le *goulag* se laisserait expliquer par des facteurs géopolitiques. En dernière analyse, la domination est d'ordre technologique, pas d'ordre politique. Marcuse étend même cette analyse à la bureaucratie soviétique en affirmant que celle-ci n'a « pas de véritable intérêt à perpétuer l'appareil d'État répressif » (MS, 261), et que donc en principe rien, si ce n'est le décalage technologique entre l'Est et l'Ouest, ne s'oppose à la libéralisation de la société soviétique.

De plus, en dépit de la « thèse de la convergence », Marcuse estime que l'industrialisation soviétique, du fait qu'elle procède sur la base de la nationalisation de l'économie, tend de façon immanente, voire même de façon téléo-logique, vers le relâchement de la surrépression et, donc, vers le communisme véritable. « En termes eschatologiques, dit-il, la société soviétique contient en elle une société qualitativement différente [[257]](#footnote-257). » Le déterminisme technologique est manifeste, mais, dans la mesure où il fonctionne de façon différente selon le régime économique, il ne tient vraiment pas la route. Peter Sedgwick a bien remarqué l'absurdité du déterminisme techno-marcusien qui présuppose « un seuil technologique constant prédéterminé » fonctionnant de façon particulariste : « À [145] l'Ouest, la limite absolue est fixée vers le bas ; c'est un plafond à la hauteur duquel la négativité est coupée et la domination de classe assume une harmonie objective. À l'Est, la valeur critique est fixée vers le haut, l'opération s'inverse : le seuil représente le point d'ébullition de la transcendance, le sol à partir duquel l'action d'opposition peut décoller [[258]](#footnote-258). »

Or, si l'apparition du « communisme » en URSS est bel et bien conditionnée pour le meilleur par le développement immanent de sa base technico-économique, elle est inhibée pour le pire par le conflit Est-Ouest. En effet, pour Marcuse, ce conflit qui anime la concurrence et le développement industriels des deux côtés, peut empêcher la transformation décisive de la société soviétique. Dans la mesure où les contradictions externes déterminent les contradictions internes, c'est la situation géopolitique qui décidera en dernière instance du sort du peuple russe. « L'histoire de la société soviétique semble être fatalement liée à celle de son antagoniste » (MS, 263) - et *vice versa,* car si « l'environnement capitaliste » impose le renforcement continuel des institutions politiques et militaires répressives et empêche la libre utilisation des forces productives pour la satisfaction des besoins individuels en URSS, ce renforcement perpétue et consolide à son tour l'« environnement capitaliste » et y provoque même - CQFD - une cohésion interne qualitativement nouvelle, à une échelle jamais observée auparavant.

3.2. L'homme unidimensionnel :  
la conception sursocialisée de l'homme

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans *L'homme unidimensionnel,* « l'anthropologie de la libération » telle que je l'ai esquissée plus haut est remplacée par une « anthropologie de la domination [[259]](#footnote-259) ». Dans cette anthropologie - qui fonde psychologiquement la thèse sociologique de l'unidimensionnalité de la société (américaine) -, les catégories psychologiques fonctionnent dès le départ comme des catégories sociales sous un autre nom. Sa conception de l'homme est minimaliste, beha-vioriste même. Elle part des prémisses selon lesquelles, dans la société industrielle avancée, le sujet n'est plus un sujet, mais un objet, un être hétéronome et passif, totalement à la merci de la société. C'est le cas, explique Marcuse à la suite de Horkheimer, parce que, avec le passage du capitalisme libéral au capitalisme des monopoles, le père n'a pas seulement perdu son autonomie économique, mais aussi son autorité familiale. Sans dire mot de la mère, Marcuse en conclut que la société actuelle est une « société sans père [[260]](#footnote-260) » (CS, 260). Dans [146] une telle société, l'individu n'est plus socialisé par la famille, mais formé directement et totalement par la société, à telle enseigne que « l'unité génétique devient directement une unité sociale » (EC, 91).

La socialisation est donc devenue une affaire publique. Les mass média s'en chargent. Les stars et starlettes de la politique, de la télé et du sport assument le rôle du père. Les conséquences d'une telle substitution sont désastreuses. Les images qui guident le développement du surmoi se dépersonnalisent, le moi ne peut plus se former et l'individu régresse à un stade primitif. En une phrase : « Le moi se réduit de façon telle qu'il ne semble plus en mesure de se maintenir en tant qu'individualité, différente du ça et du surmoi » (CS, 253). Et à mesure que l'individualité s'efface, les catégories de la psychanalyse en général et la topique freudienne en particulier tombent en désuétude : le surmoi demeure, mais il est extériorisé ; le ça se disjoint du moi, et le moi s'affaiblit au point de disparaître. Il n'y a plus de moi et, par conséquent, il n'y a plus d'introjection plus ou moins spontanée des contenus extérieurs par *l'ego* non plus. L'introjection fait alors place à l'« identification unidimensionnelle de l'individu avec ses semblables et avec le principe de réalité ainsi régi » (CS, 253) : « Les divers processus d'introjection se sont cristallisés dans des réactions presque mécaniques. Par conséquent, il n'y a pas une adaptation mais une *mimésis,* une identification immédiate de l'individu avec sa société et à travers elle, avec la société en tant qu'ensemble » (ODM, 35).

Voilà pour ce qui concerne la socialisation primaire. L'harmonie entre l'individu et la société est, dès l'enfance, une harmonie leibniziennement préétablie. Les jeunes cohortes sont déjà préformées pour s'insérer, comme des petits robots, sans friction ni résistance, dans la machine. Ce n'est plus du mauvais Parsons, c'est déjà du Huxley [[261]](#footnote-261).

Pour Marcuse, les Alphas du nouveau monde ne relèvent plus de la fiction. Comme eux, ces « jeunes cohortes » sont heureuses, elles n'en savent pas plus. Et devenues adultes, elles ne peuvent que reproduire leur « servitude volontaire » et perpétuer leur « bien-être cruel ». Le système accroît et généralise le confort, il offre les biens et satisfait les besoins à tous les niveaux. Par conséquent, il apparaît tout à fait légitime, légitime et immunisé contre toute contestation possible. Si l'employeur conduit une Rolls et l'employé une petite Peugeot, cette différence est trop marginale pour remettre le système de classes en question. Les dominés participent aux besoins et aux satisfactions qui garantissent le maintien de l'appareil. Le « peuple » est devenu le ferment de la cohésion sociale. Tous, dirigeants et dirigés, sont désormais liés sur un mode libidinal à la forme marchande. Le fétichisme s'est généralisé, il est devenu universel.

« L'homme moyen prend soin d'un être vivant avec à peine autant d'implication et de persévérance qu'il ne le fait pour sa voiture. La machine adorée [147] n'est plus de la matière morte, elle est devenue comme un être humain (IMT, 144). [...] Les gens se reconnaissent dans leurs marchandises, ils trouvent leur âme dans leur automobile, leur chaîne de haute fidélité, leur équipement de cuisine. Le mécanisme qui relie l'individu à sa société a changé et le contrôle social est au cœur des besoins nouveaux qu'il fait naître (ODM, 34). [...] Les concepts d'aliénation et de réification deviennent problématiques [...] quand les individus s'identifient avec l'existence qui leur est imposée et qu'ils y trouvent réalisation et satisfaction » (ODM, 36).

La société se reproduit non seulement par le truchement de la fausse conscience, mais aussi par le truchement des faux besoins [[262]](#footnote-262). Endoctrinés par les mass média et conditionnés par le spectacle des marchandises, les consommateurs sont heureux. Leur conscience est à tel point faussée, ils sont à tel point aliénés qu'ils ne s'en rendent même plus compte - ce qui est le comble de l'aliénation. Le besoin de posséder, de consommer, de manipuler, de renouveler constamment les gadgets et les robots, les machins, les trucs et les engins offerts sur le marché est devenu un « besoin biologique [[263]](#footnote-263) ». Les faux besoins engendrés par le système finissent par « s'incruster » dans la constitution biologique de l'homme. « Ils représentent l'enracinement de la contre-révolution au plus profond de la structure instinctuelle de l'homme » (VL, 29).

Il n'y a plus d'issue. Non seulement la conscience, mais également les sens sont investis par la réification. La puissance du négatif est maîtrisée, contrôlée, manipulée ; elle est devenue un facteur de cohésion et de satisfaction. Désormais, toute satisfaction perpétue fatalement la domination. La sublimation elle-même est devenue répressive [[264]](#footnote-264). Le sexe s'est fait marchandise et l'imagination, elle aussi, a été touchée par le processus de réification. Rien n'y échappe. La philosophie, l'art, tout le domaine de la culture est absorbé, intégré, mis au pas. *A priori,* le refus est refusé, réfuté. « Les moyens d'expression se sont uniformisés à un point tel que la communication de contenus transcendantaux devient techniquement impossible [...] l'impossibilité de parler un langage non réifié, de communiquer le négatif, a cessé d'être une hantise. Elle est devenue une réalité » (ODM, 93).

Il n'y a plus qu'une seule dimension, celle du réel. L'autre dimension, celle du possible, s'éclipse. La réification totale est de règle. La société industrielle [148] avancée tend au totalitarisme ; elle est totalitaire, au sens marcusien du mot, non pas parce qu'elle supprime toute opposition par une « uniformisation politique terroriste », mais parce qu'elle aboutit au même résultat par une « uniformisation économico-technique non terroriste » qui fonctionne en satisfaisant les besoins manipulés au nom d'un faux intérêt général. Voici le cauchemar de Marcuse : une « cage de la nouvelle servitude » (Weber), aménagée avec grand luxe ; une société d'esclaves heureux et satisfaits qui se contentent de leurs chaînes. C'est le spectre d'une société ultraparsonnienne où le contrôle social est si total, si efficace et si agréable que ses membres sont constitutionnelle-ment incapables de s'imaginer un monde meilleur.

Cette société ne peut plus être critiquée au nom de la souffrance, puisqu'il n'y en a plus. Elle doit alors être critiquée de l'extérieur, de Mars pour ainsi dire, au nom d'un bonheur transcendant, du bonheur véritable dont le philosophe extraterrestre possède le concept. Sa tâche est une tâche négative. Il doit démasquer le « faux bonheur » et les « faux besoins », élever la conscience à la souffrance et au mal, développer les frustrations, bref rendre les citoyens insatisfaits de leur mode borné d'existence. Et s'ils résistent, s'ils refusent ? Alors ils seront « 'contraints à être libres', contraints à 'voir les choses telles qu'elles sont, et quelquefois telles qu'elles devraient être' » (ODM, 66).

3.3. La rationalité technologique  
comme rationalité politique

[Retour à la table des matières](#tdm)

La société industrielle avancée, en tant que société où les forces sociales jadis négatives et transcendantes sont intégrées au système établi, représente, selon Marcuse, une nouvelle structure sociale qualitativement différente de celles qui la précèdent. Elle se distingue de toutes les autres par le niveau de rationalité technique atteint et par l'extension de l'organisation scientifique et de l'administration rationnelle à toutes les sphères de la vie. La diffusion et l'expansion de la technologie dans la sphère de la production a fait boule de neige et déchaîné une logique perverse et totalisante, celle de la « rationalité technologique » qui réifie tout sur son passage, hommes et choses, sans discrimination - telle est la thèse de Marcuse.

3.3.1. La raison technologique

Mais qu'est-ce donc que cette « rationalité technologique » qui soumet tout à ses impératifs de la même façon qu'un souverain soumet ses sujets à sa volonté ? La rationalité technologique, c'est la rationalité formelle-instrumentale de Weber, interprétée comme rationalité de la domination, ou, comme le dit Marcuse lui-même dans un article critique qu'il a consacré à Weber et qui a fait scandale, c'est la rationalité technique formelle comme « rationalité politique matérielle [[265]](#footnote-265) » (CS, 290). Pour comprendre cette définition, je rappelle que, selon Weber, la rationalité formelle, c'est-à-dire l'objectivation de la rationalité en vue d'une fin *(Zweckrationalität),* se [149] distingue de la rationalité matérielle, c'est-à-dire de l'objectivation de la rationalité en valeur *(Wertrationalität),* par le fait qu'elle est neutre quant aux fins et aux valeurs sociales, sinon en pratique, du moins en principe. Pour Weber, la rationalité formelle-instrumentale est donc une rationalité technique, au sens strict du mot [[266]](#footnote-266). Elle a trait aux moyens, elle est elle-même un moyen en vue d'une fin quelconque. On pourrait la comparer à un outil « non potentié », au sens d'Aristote, disons un marteau : il n'a pas de finalité en soi. On peut l'employer pour construire un hôpital ou un camp de concentration ; peu importe, il se prête à tout et à tout le monde.

Marcuse quant à lui s'oppose violemment à cette « vision instrumentale » de la raison. La neutralité de la rationalité formelle-instrumentale n'est qu'apparente. Comme la rationalité elle-même, cette neutralité n'est pas réelle, elle est formelle. C'est d'ailleurs ce qui explique que la rationalité soit « nécessairement victime et complice de la première puissance venue désireuse de s'en servir » (CS, 282). Historiquement parlant, le capital est la première puissance à s'en être systématiquement servi à ses propres fins. Weber lui-même ne dit rien d'autre : la rationalité formelle est historique. Née en même temps que le capitalisme d'entreprise *(Betriebskapitalismus),* la rationalité formelle résulte de la conjonction particulière de l'ascèse intramondaine des protestants et de l'esprit de calcul capitaliste *(cf. supra* t. 1, chap. 3). Cependant, en conclure que la rationalité formelle est, en soi et par essence, « rationalité capitaliste » *(sic)* (CS, 275) est un pas que Weber ne franchit pas. De même, si Weber a bien vu que la rationalisation se transforme de fait en réification, il se garde bien d'en déduire que la réification est déjà inscrite dans la structure interne de la rationalité formelle en tant que telle.

C'est là ce qui sépare Marcuse de Weber. En effet, pensant comme Horkhei-mer et Adomo que la fin est l'origine, Marcuse n'hésite pas à rétroduire l'effet dans la cause. En raisonnant, comme le dirait Peirce, par « abduction », il réinterprète la rationalité formelle-instrumentale de Weber en termes lukâcsiens et en conclut que la raison fonctionnelle est, dès le début et avant toute application - donc constitutionnellement - une raison politique, une raison de classe qui, en s'incarnant concrètement dans l'appareil technico-bureaucratique, se fait domination des hommes et des choses. De ce fait même, elle se transforme, de l'intérieur, en « rationalité politique matérielle » (CS, 290). Autrement dit, l'objectivation de l'activité rationnelle par rapport à une fin serait, en vertu même de sa structure logique, exercice de la domination. La finalité de la domination lui serait consubstantielle ; elle appartiendrait à la forme même de la raison technologique. La rationalisation serait donc, en principe et non plus seulement en pratique, synonyme de réification.

3.3.2. La raison technocratique

La raison technologique est née dans l'entreprise capitaliste. Incorporée dans la machine, elle médiatise d'emblée la [150] relation entre le capital et le travail [[267]](#footnote-267). En fragmentant, en standardisant, bref en taylorisant le processus de travail, la machine dissout les actions dans une séquence calculée de réactions semi-spontanées à une norme mécanique objective. Le capital s'assure ainsi de la précision et de l'efficacité nécessaires à la production continue en même temps que de la discipline et de la docilité des producteurs. Par la suite, la rationalité technologique se généralise. Elle quitte l'atelier et l'usine et, avec elle, « la mécanique de la conformité s'étend de l'ordre technologique à l'ordre social » (IMT, 145). Progressivement, la logique technique s'infiltre dans tous les secteurs de la société, et son ancrage dans la domination classiste s'obscurcit.

À mesure que la domination économique, bureaucratique et scientifico-technique se cristallise dans un seul et unique appareil de domination (le complexe science-technique-industrie-armée-administration) - appareil dans lequel les dimensions institutionnelles de la modernité (capitalisme, industrialisme, bureaucratisme et militarisme) fusionnent pour former un gigantesque système monolithique et totalitaire qui détermine *a priori* les individus, leurs attitudes et leurs aptitudes, ce qu'ils font et ce qu'ils sont -, la domination capitaliste se transforme, comme disait Weber, en administration [[268]](#footnote-268). Cette domination apparaît d'autant plus légitime qu'elle est plus impersonnelle, et cela d'autant plus que les intérêts particuliers régissant le système disparaissent derrière le « voile de la rationalité technologique » (CS, 323). L'appareil parfaitement rationnel apparaît alors parfaitement raisonnable, et la domination réifiée dans l'appareil se légitime d'elle-même : « Le caractère objectif et impersonnel de la rationalité technologique accorde la dignité universelle de la raison aux groupes bureaucratiques. La rationalité incorporée dans les entreprises géantes donne l'impression que, si les hommes leur obéissent, ils obéissent à la sentence d'une raison objective. La bureaucratie privée favorise une harmonie trompeuse entre les intérêts particuliers et l'intérêt commun. Les relations de pouvoir privé n'apparaissent pas seulement comme des relations entre des choses objectives, mais aussi comme le règne de la rationalité elle-même » (IMT, 154).

Le capitalisme avancé gère rationnellement ses affaires, et se transforme en société industrielle avancée. Celle-ci se caractérise par le fait que les relations de production sont entrées avec les forces de production dans une nouvelle configuration. Dans le capitalisme avancé, les forces de production sont elles-mêmes devenues les principes de légitimation des relations de production. C'est là, selon Marcuse, une nouveauté dans l'histoire universelle qui l'oblige à ajouter un quatrième type de légitimité à la typologie wébérienne, à savoir la légitimité technologique [[269]](#footnote-269). Aussi longtemps que le système réussit à produire « toujours [151] plus de beurre et de canons », aussi longtemps qu'il augmente la productivité (le PNB !) et garantit le confort, il est à l'abri de la contestation. Et même s'il ne réussit pas complètement, il n'a pas grand-chose à craindre, car, dans la société industrielle avancée, la critique est elle-même tronquée ; elle doit se conformer aux critères de la techno-logique : tout ce qu'on peut encore dire est que la société est « mal programmée ».

Autrement dit, la raison technologique phagocyte la critique, tout comme elle phagocyte la politique. À ce stade, la thèse marcusienne de la réduction de la technique à la politique s'inverse et devient celle de la réduction de la politique à la technique. Marcuse rejoint les conservateurs critiques de la technologie, tels que Freyer, Schelsky ou Gehlen, et la thèse de l'unidimensionnalité se transforme en théorie de la technocratie [[270]](#footnote-270) : « La rationalité technologique annule la politique en tant que fonction séparée et indépendante - les problèmes politiques deviennent des problèmes techniques » (LT, 74).

À y regarder de plus près, cet argument de l'hétéronomie de la politique en cache un autre, à savoir celui de l'autonomie de la technologie [[271]](#footnote-271). Si Marcuse affirmait auparavant que la rationalité technologique était une rationalité politique au service du grand capital, il suggère maintenant que, dans la société industrielle avancée, l'exploitation économique s'est graduellement dissoute dans une domination abstraite et totalitaire de l'appareil qui enveloppe les dominants eux-mêmes. La convergence structurelle du capitalisme avancé, du socialisme d'État et du fascisme prouve que, quand la domination devient totale, sa structure ne se laisse plus analyser en termes classistes. Le complexe intégré science-technique-industrie-armée-administration échappe au contrôle des intérêts particuliers, il a les siens, il est devenu lui-même une instance de domination autonome qui s'autopropulse. L'ensemble technologique n'est plus seulement le médium de la domination ; en tant qu'ensemble, il est déjà en soi appareil de domination. Dans ce cauchemar d'une cybernétisation totale de la domination technologique, Marcuse finit par rejoindre Heidegger et le paradigme fasciste de la technologie [[272]](#footnote-272). Quand le danger atteint son paroxysme, on peut seulement espérer que le tournant advienne...

3.4. Critique de la technologie politique

[Retour à la table des matières](#tdm)

La critique marcusienne de la technologie est ambiguë [[273]](#footnote-273). D'une part, Marcuse affirme que « la technologie est devenue le grand véhicule de la [152] réification » (ODM, 191-192) et, d'autre part, il soutient, avec la même assurance, que « la science et la technologie sont les grands véhicules de la libération » (VL, 30). Cette contradiction flagrante s'explique par le fait que Marcuse hésite entre une approche « instrumentale » et une approche « substantielle » de la technologie, entre une critique historique (marxiste) et une critique ontologique (heideggerienne) de celle-ci. Dans la première approche, la domination de la nature est considérée sinon comme légitime, du moins comme inévitable ; dans la seconde, en revanche, la domination de la nature est considérée comme illégitime, ou, comme le disent les éco-féministes de nos jours, comme un viol de la nature [[274]](#footnote-274). La première approche est anthropocentrique (ou cartésienne), elle conçoit la nature comme objet ; la seconde, en revanche, est bio-centrique (ou spinoziste), elle conçoit la nature comme sujet - ou « pour parler comme Hegel, la nature est, dans son essence, non naturelle, *Geist »* (ODM, 260, n.). Elle suppose, en quelque sorte, que, comme Orphée, l'homme peut communiquer avec les animaux et les plantes - et peut-être même aussi avec les pierres. Marcuse, comme avant lui Horkheimer, Adorno et Bloch, sympathise avec ce mysticisme naturaliste. Il affirme qu'il faut une autre science et une autre technique qui, comme le dit Habermas en critiquant Marcuse, ne traitent pas « la nature comme un objet *(Gegenstand)* dont il est possible de disposer techniquement », mais aillent à sa rencontre « comme un partenaire *(Gegenspieler)* dans une interaction possible [[275]](#footnote-275) ». Placé devant l'alternative de la position anthropocentrique et de la position anthropomorphique, Marcuse ne sait que choisir. Il tend nettement vers la seconde, mais lorsqu'il s'aperçoit que celle-ci débouche sur l'irrationalisme, il se rétracte et proclame sa foi marxiste dans le potentiel libérateur de la technologie. Comme disent les Anglais : *he wants to have his cake and eat it too.*

3.4.1. Le grand véhicule de la réification

Pour Marcuse donc, dans la société industrielle avancée, la technologie est devenue « le grand véhicule de la réification ». La domination s'y perpétue grâce à la technologie (technologie = science + technique). Selon Marcuse, la science et la technique sont liées à la domination et au *statu quo,* et cela de trois façons - qui constituent autant de thèses. 1) En tant que force productive, la technologie assure une haute productivité du travail. Cette productivité est à la base de l'abondance qui rend les citoyens-consommateurs heureux et les intègre dans la société - c'est la thèse de la société unidimensionnelle. 2) En tant que système total, la technologie prend la place des idéologies traditionnelles. Elle légitime la société existante et paralyse toute opposition radicale au système - c'est la thèse de la rationalité technologique. Enfin et surtout, 3) en tant qu'instrument, la technologie est *a priori* orientée vers la domination des hommes et des choses. Avant [153] tout usage particulier, dans leur structure même, la science et la technique sont des instruments de lutte de l'homme contre la nature et les autres hommes. La science et la technique ne sont pas neutres. Leur neutralité n'est qu'idéologie. La domination ne se perpétue pas seulement grâce à la technologie, mais en tant que technologie.

C'est sur l'exposition et l'analyse de cette thèse de la technologie politique que je souhaite clore ma réflexion sur la théorie marcusienne.

3.4.2. L'a priori politique

Selon Marcuse, il y a, avant toute application, un lien interne entre le projet scientifique et un projet social spécifique, déterminé par une situation historique particulière et des intérêts de classe particuliers. D'emblée, *Y a priori* scientifique serait *un a priori* politique ; la volonté de savoir serait dès le départ le médium de la volonté de pouvoir - thèse que Marcuse formule comme suit : « La rationalité technique et scientifique et l'exploitation de l'homme sont liées l'une à l'autre dans des formes nouvelles de contrôle social. Peut-on se consoler en supposant que cette conséquence peu scientifique est provoquée par une application de la science ? Je pense que le sens général dans lequel elle a été appliquée était déjà préfiguré dans la science pure, au moment même où elle n'avait aucun but pratique (ODM, 169). [...] Mon but est de démontrer le caractère intrinsèquement instrumental de cette rationalité qui fait qu'elle est *a priori* une technologie ; mon but est de démontrer l'a *priori* d'une technologie spécifique - c'est-à-dire de la technologie, en tant qu'elle est une forme de contrôle et de domination sociale » (ODM, 181).

Le projet scientifique serait donc intimement lié - de façon interne, dit Marcuse - à un projet historique particulier et, par là, à la domination de l'homme sur l'homme. Cette raison scientifique, technologique, qui est entre-temps devenue « raison *kath 'exochen »* (SP, 469), ne serait donc pas universelle ; ce ne serait qu'un projet spécifique et contingent : « 'projet'en ce sens [sartrien] que cette idée de rationalité et son application est un mode spécifique de connaissance, d'interprétation, d'organisation et de transformation du monde, un projet particulier parmi d'autres possibles, pas le seul projet, pas un projet nécessaire » (SP, 469). Mais, si tel est effectivement le cas, si l'activité rationnelle par rapport à une fin qui s'objective en s'incarnant dans la science et la technique n'est pas un projet nécessaire, pas un projet de l'espèce humaine dans son ensemble, mais un projet particulier, un projet de classe, alors cette raison formelle-instrumentale est susceptible d'être dépassée historiquement. C'est bien là ce que Marcuse affirme : un autre projet, une autre raison, une « raison post-technologique » (ODM, 262) qualitativement nouvelle, qui ne serait pas entachée de *Va priori* instrumental-technologique, est concevable. Une nouvelle science et une nouvelle technique qui aient leur *telos* interne dans la pacification, et non dans la domination et le contrôle de la nature et des hommes, sont souhaitables.

Une telle science, qui présuppose au préalable un changement qualitatif et radical de la société (la société pacifiée), changerait la structure même de la [154] science : « La science aboutirait à des concepts essentiellement différents, elle établirait des faits essentiellement différents » (ODM, 190). Quant à la nouvelle technique, elle serait elle-même un instrument de pacification ; elle serait apparentée à l'art - *technè, « organon* de l'art de vivre » (ODM, 262).

Nouvelle raison, nouvelle science, nouvelle technologie, tout cela reste extrêmement vague et insuffisant. Le seul exemple que Marcuse nous donne de la « transformation libératrice de la nature » est l'aménagement de parcs, de jardins et de réserves naturelles (ODM, 264)... Cependant, dans la mesure où ces aménagements reposent sur et présupposent le même type de connaissances que celles qu'on utilise pour construire des autoroutes, détruire les mauvaises herbes ou chasser les quelques baleines qui vivent encore, ces exemples sont peu convaincants [[276]](#footnote-276). Réclamer une nouvelle attitude envers la nature en même temps qu'une nouvelle science et une nouvelle technique, critiquer l'usage qu'on fait de la science et de la technique et la science et la technique elles-mêmes, voilà des choses qu'il vaut mieux ne pas confondre si l'on ne veut pas succomber à l'irrationalisme ambiant des technophobes.

3.4.3. Généalogie de la science

Pour défendre sa thèse du caractère répressif inhérent à la science et à la technique - l'arrière-fond repoussoir de ses propositions utopiques -, Marcuse se fait généalogiste de la science. À la suite de Heidegger, il découvre les premières manifestations historiales de la rationalité scientifique dans la logique formelle de l’*Organon* d'Aristote [[277]](#footnote-277). À la différence de la logique dialectique de Platon, la logique formelle part de l'acceptation *a priori* du réel, ou, en termes hégéliens, de la « facticité immédiate ». Au lieu de transcender la facticité vers ses potentialités essentielles, elle la coupe de ses potentialités et élimine, par là même, la bidimensionnalité de l'existence. La tension ontologique entre l'Être et le Non-Être, entre ce qui est et ce qui devrait être, disparaît, ainsi que le mouvement dialectique qui lui correspond. Par exemple, lorsque la proposition « l'homme est libre », où la copule énonce un impératif, est formalisée et neutralisée en S = P, où S(ujet) et P(rédicat) sont susceptibles d'être formellement identiques dans la différence [[278]](#footnote-278), la « substance matérielle » des choses s'évapore, si bien que celles-ci deviennent indifférentes, équivalentes, interchangeables. Suite à cette abstraction formelle des qualités essentielles des choses, tout ce qui reste est un squelette logique. Autrement dit, au lieu de procéder par une abstraction vers les potentialités du réel (identité rationnelle), la logique formelle procède par une abstraction vers sa forme, par une formalisation de son contenu matériel (identité formelle). [155] Coupant ainsi le lien interne entre l'épistémologie et l'ontologie, entre l'épis-témologie et l'éthique, la logique devient formelle et neutre, neutre et positive, positive et auto-affirmative, bref orientée vers le maintien du *statu quo.*

La logique formelle annonce déjà la science moderne. Elle est « le premier pas du long cheminement qui conduit à la pensée scientifique - le premier pas seulement, car il faudra un degré d'abstraction bien plus grand encore pour adapter les formes de pensée à la rationalité technologique » (ODM, 161). Ce degré d'abstraction supplémentaire sera atteint avec la mathématisation du réel. La mathématisation, le second pas, formalise des notions qui le sont déjà. Elle procède par quantification des qualités secondaires (qualités matérielles, par exemple, la couleur) et vise à réduire la réalité à des structures physico-mathématiques. Ici, Marcuse suit l'analyse husserlienne de la genèse de la physique galiléenne, genèse qui commence avec l'algébrisation de la géométrie qui remplace les figures géométriques visibles par des opérations purement mentales et qui s'achève avec l'idée que l'essence du monde est mathématique, avec l'idée (leibnizo-cartésienne) de la *mathesis universalis.* [[279]](#footnote-279)Ainsi, avec Galilée, on en arrive à l'idée que la structure essentielle de la nature est mathématique, et à son corollaire, que l'expérience immédiate n'est qu'apparence. Un « vêtement d'idées » *(Ideenkleid)* et de symboles mathématiques jeté sur le monde représente désormais le monde empirique tout en voilant ses origines dans le monde vécu [[280]](#footnote-280). L'abstraction se réifie et la méthode d'idéation mathématique se substitue à la réalité. Husserl déplore cette inversion et cherche à réinstaurer la primauté (onto)logique du monde vécu en dé-couvrant, par une réduction phénoménologique, « l’*a priori* du monde de la vie » *(lebensweltliche a priori)* constitutif de la science [[281]](#footnote-281).

C'est sur ce point que Marcuse se sépare de Husserl. À son avis, le problème de la science n'est pas qu'elle ait oublié le monde vécu, mais plutôt que, ayant oublié la philosophie grecque, elle ne le transcende pas. Bien sûr, Galilée était platonicien, sa conception de la connaissance véritable *(épistémè* versus *doxa)* en témoigne, mais, selon Marcuse, il s'est en quelque sorte trompé dans son interprétation de l'essence. L'essence n'est pas formelle (les cercles et les triangles) mais substantielle (les concepts universaux) : « Ce qui se passe dans la relation qui se développe entre la science et la réalité empirique, c'est l'abrogation de la transcendance de la raison. La raison perd son pouvoir philosophique et son droit scientifique de définir et de projeter des idées et des modes d'être au-delà et à rencontre de ceux qui sont établis dans la réalité en vigueur » (SP, 471).

Autrement dit, ce qui se produit avec l'avènement de la science, c'est l'expulsion de la transcendance, du qualitativement autre. La science qui procède par mathématisation du réel ne peut pas expliquer la nature en termes de causes finales. Pour elle, la nature n'a pas de *telos* en elle-même, ni de structure [156] tendant vers un telos. Tout comme la physique est quantitative et non qualitative, l'ordre naturel est causaliste et non finaliste. Marcuse ne cache pas qu'il voudrait voir ressuscitée une sorte de philosophie néo-aristotélicienne de la nature : « [...] il serait souhaitable que la physique devienne, en quelque sorte, une 'physique qualitative' et que les philosophies téléologiques reviennent à la vie[...] » (ODM, 189).

Avec la science moderne, la nature ne perd pas seulement ses finalités, elle perd également sa qualité de substance. La *res extensa* devient structure mathématique en soi, tandis que l’*ego,* la *res cogitans,* devient souverain constituant. Le sujet, en pro-jetant ses équations sur l'objet, dé-nature la réalité et, en la spiritualisant, l'incorpore dans son système et la réifie (au sens nietzschéen d'Adorno) : « Un nouveau monisme apparaît, mais qui est cette fois un monisme sans substance. La tension entre le sujet et l'objet, le caractère dualiste et antagonique de la réalité tendent à disparaître et avec eux la 'bidi-mensionnalité' de l'existence humaine, la capacité d'envisager un autre mode d'existence dans la réalité, de dépasser la facticité et d'aller vers ses possibilités réelles » (OT, 55).

3.4.4. L'a priori technologique

La science moderne dépasse la facticité, mais seulement dans le sens d'une transformation quantitative. Quand la science réduit les choses à des signes et à des symboles qui s'enchaînent mathématiquement de façon prévisible et calculable, elle les a déjà conçues comme instrumentante et a anticipé leur manipulabilité. L'horizon de la pensée scientifique est donc d'emblée un « horizon instrumentaliste », sa logique est d'emblée une « techno-logique » (ODM, 179, n.) : la volonté de dominer la nature précède structurellement la science moderne et, en ce sens, cette dernière est bien *a priori* enchaînée à la domination et à la performance. Elle est donc, pour employer la formule de Max Scheler, dès le départ *Herrschafts oder Leistung-wissen*[[282]](#footnote-282)*.* Dès lors, l'analyse prend un tournant ontologique. Marcuse suit (et cite) Heidegger [[283]](#footnote-283) : « La technologie a remplacé l'ontologie [...] L'être assume le caractère ontologique de l'instrumentante (OT, 55-56) [...] Et appréhender la nature en tant qu'instrumentalité (hypothétique), c'est une démarche qui précède toute création d'une organisation technique particulière. [Suit une citation de Heidegger] » (ODM, 176).

La science de la nature est guidée par un *a priori* technologique (ODM, 176). Elle conçoit et « commet » la nature comme un « fonds », comme un système d'instruments potentiels, susceptibles de tous les usages, exploitables à toutes les fins [[284]](#footnote-284). Mais, en tant que système d'instruments potentiels, la technologie n'existe pas dans le vide. Elle existe à l'intérieur d'un système social qui détermine ses fins. On pourrait penser que l'absence de finalité dans la [157]technologie témoigne de sa neutralité. Or Marcuse s'oppose à une telle conclusion en s'appuyant sur Marx : « L'énoncé controversé de Marx selon lequel le 'moulin à bras vous donne la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur vous donnera la société avec le capitalisme industriel', conteste cette neutralité de la technologie » (ODM, 177). Mais, même si le mode de domination de la nature détermine le mode de domination de l'homme - et si la technologie n'est donc pas neutre dans ce sens-là -, on pourrait encore maintenir l'idée de la neutralité de la science en arguant que tout dépend de l'usage de la technologie et non pas de la technologie en tant que telle.

On pourrait à ce propos renvoyer aux analyses constructivistes d'un Latour et montrer que les principes scientifico-techniques ne déterminent pas la technologie, que l'avènement d'une technologie quelconque est toujours un résultat contingent, et que, conséquemment, on ne peut guère attribuer une essence à la technologie en tant que telle [[285]](#footnote-285). Ou, pour prendre un exemple plus concret, on pourrait contester l'affirmation de Platon selon laquelle un navire en pleine mer a besoin d'une main forte, ce qui ne peut être accompli que par un (seul) capitaine et un équipage servile, et affirmer, au contraire, que la structure du navire - le navire en tant que tel - n'exclut pas qu'il soit dirigé démocratiquement. Bien qu'hésitant, à ses moments les plus extrêmes, Marcuse s'oppose à cette conclusion et rejoint - en tant que capitaine ? - le navire de Platon. Rejetant la thèse de la neutralité de la science et de la technique en tant que telles, il affirme que la domination de la nature entraîne *eo ipso* la domination de l'homme.

« L’*a priori* technologique est un a *priori* politique (ODM, 177). [...] Ce qui apparaît comme extérieur, comme étranger à la terminologie de la science [en l'occurrence, les fins politiques], s'avère faire partie de sa structure même, de sa méthode et de ses concepts : de son objectivité. Il faut donc rejeter la notion de neutralité de la technique, selon laquelle la technique est au-delà du bien et du mal, est l'objectivité même, susceptible d'être utilisée socialement sous toutes ses formes [...] l'instrumentante pure, sans finalité, est devenue un moyen universel de domination. [...] L'interdépendance des forces productives et destructrices, qui caractérise la technicité en tant que domination, tend à supprimer toute différence entre un emploi 'normal' et un emploi 'anormal' de la technologie » (OT, 56-57).

Mais si tel est effectivement le cas, il faut alors en tirer la conclusion extrême : détruire la technologie et la civilisation, et recommencer l'histoire. Recommencer l'histoire signifie commencer un nouveau projet. Ce projet présuppose une « rupture avec le continuum historique » (5L, 62). Cette rupture qualitative, qui constituerait une « catastrophe pour l'orientation actuelle » (ODM, 252), ne relève pas de la négation déterminée du projet en vigueur - c'est un [158] « choix déterminé [...] l'incursion de la liberté dans la nécessité historique » (ODM, 245). À ce stade, l'irrationalisme marcusien devient manifeste. Le choix déterminé, qui présuppose la négation totale de l'ordre existant, relève de la décision. En réclamant l'Événement, Marcuse succombe à l'existentialisme philosophique, existentialisme qu'il avait rejeté en 1934 comme irrationaliste et fasciste [[286]](#footnote-286).

4. Conclusion

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'œuvre de Marcuse forme un ensemble disparate. Alors même qu'on peut distinguer différentes phases dans sa recherche des fondements philosophiques de l'émancipation, on ne peut se défaire de l'impression qu'elle n'est pas vraiment cohérente. Non seulement son ontologie entre en conflit avec sa sociologie, mais à l'intérieur même de chacune d'elles, on voit émerger des tensions, pour ne pas dire des contradictions flagrantes. Ainsi, alors que dans son ontologie, il semble constamment osciller entre le pôle d'un rationalisme hégélien et celui d'un irrationalisme freudien, dans sa sociologie, on le voit balancer entre une philosophie essentialiste et technophobe d'inspiration hei-deggerienne et une philosophie plus historiciste et technophile d'inspiration marxiste. Chez Marcuse, les extrêmes se touchent. Poussant une position jusqu'aux extrêmes, il s'aperçoit que celle-ci débouche sur une aporie, suite à quoi il rejoint l'autre position, pousse celle-ci à ses extrêmes, et à la fin, on a l'impression que la dialectique entre ces positions contradictoires s'accentue jusqu'au point où elles se détruisent mutuellement.

En dernière instance, ses valses-hésitations s'expliquent par un manque d'autocompréhension qui se laisse reconduire à son tour à un manque de réflexivité métathéorique. Entre ses analyses sociologiques et ses analyses ontologiques, il y a un fossé. L'existence et l'essence ne sont pas en phase, mais s'affrontent sans s'interpénétrer dialectiquement, par suite de quoi leur opposition se transforme en une contradiction purement métaphysique entre le réel et le possible. À y regarder de plus près, on s'aperçoit que cette contradiction métaphysique est déjà inscrite dans sa définition de la réification elle-même, car, au niveau le plus abstrait, celle-ci n'est rien d'autre que l'expression de cette tension éternelle, de l'écart irréductible qui existe - et existera toujours -entre le réel et le possible. En effet, c'est seulement si la réalité est adéquate à son concept, si le réel réalise toutes les potentialités qui languissent en son sein, donc lorsque le réel sera devenu identique au possible et le possible au réel, qu'il n'y aura plus lieu de parler de réification et que celle-ci perdra sa charge critique, car avec la fin de la réification, on aura également atteint la fin de l'utopie.

[159]

On voit à quel point la pensée de Marcuse est utopiste. Pour combler l'écart entre le réel et le possible, Marcuse mise tout sur la révolution. Et pourtant il est clair que celle-ci ne peut pas réaliser l'impossible. Dès lors, l’*a priori* de l'émancipation qui anime et sous-tend sa pensée tourne en rond, et à vide. Constamment, il est rattrapé par son ombre, l’*a priori* de la réification, auquel il est constitutivement lié. Au lieu de revoir ses prémisses métathéoriques et de les aligner sur l’*a priori* de l'émancipation, Marcuse passe tour à tour de l'optimisme le plus débridé au pessimisme le plus profond. Il se rend compte qu'il est pris dans un cercle vicieux, mais au lieu d'en sortir en se débarrassant de l’*a priori* de la réification, il s'enfonce dans un dogmatisme élitiste de mauvais goût. Antilibéral et dogmatique jusqu'à la fin, il exclut la voix du peuple qu'il veut d'ailleurs forcer à être libre et à voir les choses telles qu'il les voit. Au lieu d'opter pour la communication et la démocratie et d'abandonner l'auto-suffïsance du philosophe-roi - comme le fera Habermas en dissipant le dogmatisme philosophique -, Marcuse fuit en avant dans un anarcho-activisme ultragauchiste qui rejoint, dans ses extrêmes, le décisionnisme de la révolution conservatrice.

[160]

[161]

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

Troisième partie

LA THÉORIE CRITIQUE  
DE JÜRGEN HABERMAS

[Retour à la table des matières](#tdm)

[162]

[163]

Troisième considération  
intermédiaire

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans les chapitres précédents, je me suis efforcé de montrer que, faute d'une réflexivité suffisante concernant ses propres prémisses métathéoriques, la théorie critique s'est fourvoyée dans une impasse à la fois politique et théorique. Impasse *théorique,* parce qu'en restreignant artificiellement l'espace métathéorique des possibles, elle s'est d'emblée fixée sur les thématiques de la domination et de la réification, au point que tout ce qui allait à contre-courant de celles-ci ne pouvait qu'échapper à ce champ de vision rétréci. En déclarant par-dessus le marché que la réification et la domination sont « totales », elle s'est elle-même enfermée dans un négativisme apriorique qui fige la société dans son *statu quo.* Impasse *politique,* parce qu'en figeant la réalité de la sorte, elle a systématiquement éliminé tout ce qui échappe et s'oppose à la réification, précisément en le réifiant. Par là même, elle est devenue incapable de penser de façon adéquate toute transformation du social - hormis celle qui renforce le progrès dans la domination. Le résultat est que la théorie critique, sous les dehors d'une théorie de la transformation radicale de la société, se révèle être en fait une théorie de la *stasis* sociale [[287]](#footnote-287).

Telle est, me semble-t-il, la conclusion que nous pouvons - et devons - tirer de l'analyse métacritique de la théorie critique de l'Ecole de Francfort. Cette conclusion n'est pas forcément négative. Car l'échec de la théorie critique prouve, *a contrario,* qu'il faut absolument prendre congé de l'a *priori* de la réification et rouvrir l'espace métathéorique des possibles. La société ne peut pas être conçue uniquement dans les termes de la conjonction d'un concept stratégique de l'agir et d'un concept matérialiste de l'ordre social. Elle ne peut pas être analysée uniquement en termes de la reproduction métastable de l'ordre dominant non plus. Comme le dit Touraine : « Il ne suffit pas de dénoncer l'ordre ; il faut démontrer qu'il n'est pas tout-puissant, retrouver la source sous le ciment, la parole sous le silence, le débat sous l'idéologie [[288]](#footnote-288) ». Autrement dit, une théorie de la société ne peut pas se limiter à l'analyse de la reproduction, elle doit aussi être capable de penser la production et la création de la société par elle-même. Si elle restreint d'emblée son appareillage conceptuel de telle sorte que la mouvance du social ne peut que lui échapper, elle n'est pas une théorie critique, mais une théorie unidimensionnelle.

[164]

Instruit par l'échec théorique et politique de l'École de Francfort, Jiügen Habermas, qui fut un temps l'assistant d'Adorno, s'est progressivement dégagé des analyses totalisantes de ses prédécesseurs. Jusqu'à un certain point, son parcours intellectuel peut être ramené à une seule et unique tentative : échapper au constat désolant de l'universalité de la réification en réintroduisant la bidimensionnalité au cœur même de la théorie critique. En effet, d'une façon ou d'une autre, toute la théorie de Habermas repose sur une distinction méta-théorique simple, à savoir celle qu'il effectue entre le « travail » ou « l'activité stratégique » d'une part, et « l'interaction » ou « l'activité communicationnelle » de l'autre. Une batterie de dualismes métathéoriques dérivés ou surajoutés, comme ceux de la philosophie du sujet et celle de l'intersubjectivité, de la raison formelle-instrumentale et de la raison communicationnelle, ou encore du monde de la vie et du système, qui visent chacun à sortir de l'impasse de l'ancienne théorie critique, montre que cette distinction fondamentale se laisse décliner sous des formes différentes. Ces distinctions, dont l'importance est indirectement politique, sont immédiatement pertinentes du point de vue métathéorique qui est le nôtre.

Bien que je croie que Habermas surestime quelque peu la portée de sa révolution paradigmatique, je ne peux que la saluer, car elle permet de briser d'un seul coup la cristallisation de l'espace des possibles qui affectait l'ancienne théorie critique. Seulement, je tiens à réaffirmer ici ce que j'ai dit dans les considérations préliminaires : pour sortir de l'impasse de la réification, une conception non stratégique de l'action suffit. En identifiant l'action non stratégique à l'action symbolique et l'action symbolique à l'action communicationnelle en tant que telle, Habermas adopte une solution qui fait effectivement l'affaire, mais qui me paraît néanmoins trop maximaliste en ce qu'elle présuppose tacitement que le concept d'action communicationnelle est supérieur à toute autre conception de l'action non stratégique.

J'y reviendrai, mais, pour l'instant, il importe de voir qu'en distinguant, à côté de l'agir instrumental et stratégique, un agir symbolique et communica-tionnel, Habermas a explicitement rompu avec le déterminisme moniste de l'École de Francfort et implicitement rouvert l'espace métathéorique des sciences sociales, qui, comme on l'a vu et déploré, était resté hermétiquement clos depuis la fondation du marxisme occidental par Lukâcs. Quarante années d'activité intellectuelle stérile - stérile car fixée sur l'universalité de la réification et de la domination - sont enfin révolues. Dès lors qu'on peut à nouveau penser le social de façon adéquate, sans sombrer d'avance dans le désespoir paranoïde d'un diagnostic ultrawébérien qui n'est, en dernière instance, que le symptôme de ses propres défaillances métacritiques, le « geste du grand découragement » peut être remplacé par le « petit alarmisme qui se veut encourageant [[289]](#footnote-289) ». Avec cette percée métathéorique, on passe, en principe, d'une théorie strictement déterministe à une théorie volontariste du social. La possibilité [165] de la détermination active de la structure sociale par les acteurs sociaux étant reconnue, la politique, au sens emphatique du mot, devient à nouveau pensable. L’*a priori* de la réification tombe en désuétude et l'unidimensionna-lité de la société cesse d'être un postulat métaphysique pour devenir une hypothèse scientifiquement vérifiable et pratiquement réfutable. La dimension normative du social étant reconnue, le problème hobbesien peut à nouveau être posé de telle façon que l'ordre social n'apparaisse plus uniquement, par simple définition, comme le résultat des contraintes physiques et psychiques exercées par une structure sociale d'ordre matériel qui impose de l'extérieur aux individus ses impératifs de conformité. La vision unidimensionnelle d'une société totalitairement surintégrée est en principe dépassée, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il faille recourir à l'autre extrême et adopter la vision tout aussi unidimensionnelle de l'homme parsonnien sursocialisé. Comme nous le verrons, Habermas naviguera avec habileté entre le Scylla du déterminisme matérialiste de l'École de Francfort et le Charybde du volontarisme idéaliste de Parsons.

La théorie de l'agir communicationnel est un monument de la pensée sociologique et philosophique contemporaine. Chez Habermas, l'élaboration d'une théorie sociologique de l'agir communicationnel est étroitement liée au passage du paradigme de la philosophie du sujet (ou de la production et de la réflexion) à celui de la philosophie de l'intersubjectivité (ou du langage et de la communication). Bien que ne manquant pas par ailleurs de modestie, Habermas n'a pas hésité à comparer, dans un entretien avec *Le Monde,* cette révolution paradigmatique à la révolution copernicienne de Kant : « Il est probable qu'on verra un jour dans la relève du paradigme de la conscience la réalisation philosophique véritable de notre époque, comparable à la coupure inaugurée par la philosophie transcendantale de Kant [[290]](#footnote-290) ».

Quoi qu'il en soit de cette affirmation - c'est l'avenir qui en décidera -, Habermas estime qu'avec le passage de la philosophie du sujet à la philosophie de l'intersubjectivité, le primat que la philosophie postcartésienne accordait à la relation monologique sujet-objet tombe en désuétude [[291]](#footnote-291). Pour la philosophie de la communication, la relation dialogique sujet-sujet est paradigmatique. Conséquemment, la première et la seconde personne, le moi et le toi, pour parler comme Buber, prennent le devant de la scène. Corrélativement, le regard objectivant de la troisième personne est partiellement dévalué. Ce [166] changement de paradigme n'est pas sans incidence sur la relation du sociologue à son objet, car il va de pair avec un changement de perspective : l'attitude de l'observateur extérieur objectivant le monde social avec une froideur qui frôle le cynisme est remplacée, ou plutôt complétée, par l'attitude performati-ve du participant. Dans cette perspective performative, le monde n'apparaît plus comme un système d'aveuglement total, mais bien plutôt comme un foyer de résistance contre la domination totale.

Si la théorie de l'agir communicationnel est étroitement liée à la révolution paradigmatique, celle-ci est, à son tour, étroitement liée à la métacritique de l'identification logocentriste de la rationalisation à la réification qui caractérise les théories de la réification. Qu'il s'agisse de Marx et de Marcuse ou de Lukâcs et de Weber, nous avons vu qu'ils tendent tous à identifier l'autonomi-sation des sous-systèmes par rapport au monde vécu à la colonisation du monde vécu - c'est sous cette dénomination que Habermas thématise le phénomène de la réification. Selon Habermas, cette double identification de la rationalisation et de l'autonomisation des sous-systèmes à la réification est due au fait que les théories hégélo- et wébéro-marxistes de la modernité sont toutes restées attachées au paradigme de la philosophie du sujet. Dans *Le discours philosophique de la modernité,* il distingue deux variantes de la philosophie du sujet [[292]](#footnote-292). La première, celle de la « philosophie de la réflexion », privilégie la connaissance et conçoit le processus de développement de l'esprit comme un processus de prise de conscience. La seconde variante, celle de la « philosophie de la praxis », privilégie la relation que le sujet agissant entretient avec le monde des objets qu'il peut manipuler et conçoit le processus de développement de l'espèce humaine comme un processus d'autoproduction. Dans ce cadre, ce n'est donc plus la conscience de soi qui est constitutive, mais bien le travail. Dans les deux cas, cependant, la relation sujet-objet demeure paradigmatique.

Habermas estime que la rupture avec la philosophie du sujet permet de rompre avec la réduction logocentriste de la raison à sa seule dimension cognitive-instrumentale. N'ayant pas effectué cette rupture, les théoriciens de la réification sont forcément restés attachés au concept restreint de la raison et au concept de l'agir instrumental-stratégique qui y correspond. C'est d'ailleurs ce qui explique, selon Habermas, pourquoi ils ont compris la rationalisation sociale comme une institutionnalisation de l'activité rationnelle par rapport à une fin et commis l'erreur catégorielle d'identifier la rationalisation en tant que telle à la réification. Pour démasquer cette erreur catégorielle et pour pouvoir saisir la rationalisation formelle-instrumentale comme un modèle sélectif de la rationalisation, il faut, selon Habermas, prendre congé du paradigme de la philosophie du sujet et passer au paradigme de la philosophie de la communication [[293]](#footnote-293).

[167]

Car c'est alors seulement qu'on peut distinguer diverses formes de la raison (cognitive-instrumentale, morale-pratique et expressive-esthétique) et imaginer un monde vécu pleinement rationalisé où la rationalité cognitive-instrumentale ne prédominerait pas au point d'absorber les autres formes de rationalité, et où il existerait une relation bien équilibrée entre les aspects cognitifs, normatifs et expressifs de la raison. Même si une telle projection des possibilités contre-factuelles n'est pas sans poser des problèmes, elle permet au moins de montrer que la réification n'est pas le contre-coup inévitable de la rationalisation en tant que telle, mais qu'elle est bien plutôt le résultat d'un processus sélectif et unilatéral de rationalisation de la pratique communicationnelle courante. Avec Habermas et contre l'Internationale postmoderniste, on peut donc conclure que « le logocentrisme occidental [...] qui reflète la rationalisation unilatérale du monde vécu capitaliste modernisé [...] n'est pas dû à un trop-plein, mais à un trop-peu de raison [[294]](#footnote-294) ».

Bien que partageant le souci habermassien d'introduire un concept large de la raison, je pense que la corrélation étroite qu'il établit entre la philosophie du sujet et le concept logocentriste de la raison est peu crédible. Après tout, Kant est lui aussi resté attaché à la philosophie du sujet et, vraisemblablement, cela ne l'a pas empêché d'écrire ses trois *Critiques.* En outre, il me semble que, de l'impasse des théories de la réification, surtout celle de l'École de Francfort, on ne peut pas conclure à la faillite de la philosophie du sujet en tant que telle [[295]](#footnote-295). Donc et contrairement à Habermas, j'estime qu'il n'est pas nécessaire de rompre avec la philosophie du sujet au nom d'un paradigme alternatif pour pouvoir critiquer l'identification de la rationalisation à la réification. Une théorie critique de la réification ne doit pas tant exiger un changement de paradigme qu'un concept d'action multidimensionnel. Une métacritique de la réification, qui conçoit celle-ci comme le résultat de la réduction de l'espace métathéori-que des possibles, suffit donc largement.

[168]

[169]

|  |
| --- |
| **JÜRGEN HABERMAS**  Jürgen Habermas est né le 18 juin 1929 à Düsseldorf. Il a grandi à Gummersbach dans le milieu bourgeois d'une petite ville de province. Membre de la Hitlerjugend pendant sa jeunesse, il a vécu la capitulation des Allemands en mai 1945 comme une véritable libération.  Sa biographie est avant tout celle d'un universitaire. De 1949 à 1959, il fait ses études de philosophie, auprès de Nicolai Hartmann à Göttingen, de Hans Barth à Zurich et de Erick Rothacker à Bonn. Ses études philosophiques vont de pair avec une ouverture interdisciplinaire vers l'histoire, la psychologie, l'économie et la littérature allemande. En 1954, il passe son doctorat à l'université de Bonn avec une étude sur la philosophie de Schelling *(Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken).* De 1956 à 1959, il devient l'assistant d'Adorno à l'Institut fur Sozialforschung. C'est là que Habermas devient sociologue et participe à des recherches empiriques sur la conscience politique des étudiants *(Student und Politik,* 1961). En 1961, il est nommé chargé de conférences *(Privatdozent)* à l'université de Marbourg. Son discours inaugural sur la doctrine classique de la politique et sa relation à la philosophie laisse entrevoir que la distinction entre le « travail » et « l'interaction », qui sous-tend toute son œuvre, a déjà commencé à prendre forme. Ce discours inaugural, ainsi que divers études de philosophie sociale sur Nietzsche (dont il a édité les *Erkenntnistheoretische Schriften),* Hegel (dont il a édité les *Politis-che Schriften)* et le marxisme occidental seront repris dans *Throrie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (1963).  Dans le même temps, il travaille à une thèse d'habilitation sur l'espace public bourgeois, du XVIIIe siècle à nos jours. Comme Horkheimer refuse de diriger sa thèse, Habermas se rend à l'université de Marbourg. En 1962, sa thèse (sous la direction de Wolfgang Abendroth) est publiée sous le titre *Strukturwandel der Offentlichkeit.* Avant même de l'avoir soutenue, il avait été appelé par Hans-Georg Gadamer et Karl Löwith à occuper un poste de professeur de philosophie à l'université de Heidelberg. Dans le sillage de la controverse opposant Adorno à Popper, il se livre à une critique du « rationalisme disséqué à la mode positiviste » du disciple de Popper, Hans Albert, bouclant ainsi la fameuse querelle du positivisme *(Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie).* Progressivement, sa critique du positivisme se transforme en une critique du scientisme et de la technocratie *(Technik und Wissenschaft als Ideologie,* 1968). En 1964, il est nommé professeur de philosophie et de sociologie à l'université de Francfort, devenant ainsi le collègue de son ancien maître Adorno. Dans son discours inaugural, intitulé « Connaissance et intérêt » (1965), il développe les contours d'une anthropologie de la connaissance. Trois ans plus tard, cette anthropologie de la connaissance débouche sur une tentative de fonder la théorie critique dans l'intérêt émancipatoire de la connaissance *(Erkenntnis und Interesse,* 1968).  [170]  Habermas avait été un étudiant de gauche ; une fois professeur, il devint le mentor contesté du mouvement étudiant. Ses prises de position en faveur d'un « réformisme radical » amènent les fractions les plus radicales à ne plus voir en lui qu'un libéral qui trahit la cause de la révolution. En 1969, il publiera *Protestbewegung und Hochschulreform,* un dossier qui fait le bilan du mouvement étudiant. En 1967-1968, il enseigne à la New School for Social Research à New York. En même temps, il étudie la philosophie analytique de l'action, la phénoménologie et l'herméneutique du langage. Ces études débouchent sur un livre important ayant pour thème les fondements épistémologiques des sciences sociales *(Zur Logik der Sozialwissenschaften,* 1967). En 1971, il quitte l'université de Francfort pour prendre la direction de l'institut Max Planck (Max Planck Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt), où il peut continuer à travailler tranquillement. Après avoir critiqué (critique restituée dans *Hermeneutik und Ideologiekritik,* publié en 1973) les prétentions universalistes de l'herméneutique de Gadamer, il se lance dans un débat (restitué dans *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie ? Was leistet die Systemforschung ?* publié en 1971) avec Luhmann concernant les prétentions universalistes du systémisme. En 1973, Habermas publie une étude sur les tendances à la crise dans le capitalisme tardif *(Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus).* Pendant cette période, il développe également les fondements philosophiques d'une théorie de la communication, d'abord sous la forme de la pragmatique universelle (« Was heiβt Universalpragmatik ? », 1976), ensuite sous la forme d'une théorie de l'évolution *(Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus,* 1976). Enfin, en 1981, il présente la synthèse de tous ses travaux antérieurs dans un monument de la pensée contemporaine : *Théorie de l'agir communicationnel (Théorie des kommunikativen Handeln).* Par la suite, cette théorie de la communication sera complétée par une théorie discursive de l'éthique *(Moralbewuβtsein und kommunikatives Handeln,* 1983, *Erläuterungen zur Diskursethik,* 1991) et du droit *(Faktizität und Geltung,* 1992).  Après avoir donné une série de conférences au Collège de France *(Der philosophische Diskurs der Moderne,* publié en 1985), il quitte Stamberg. En 1982, il se voit refuser un poste de professeur à Munich, tandis que la presse conservatrice déclenche contre lui une campagne de diffamation. Il retrouve alors son poste à l'université de Francfort. Il s'opposera vigoureusement, en 1986 et 1987, aux historiens conservateurs et, en 1989, il interviendra également de manière critique dans les débats sur la réunification de l'Allemagne. Ses interventions politiques sont recueillies dans les *Kleine politische Schriften* (8 volumes ont déjà paru). En 1994, il quitte l'université de Francfort pour prendre sa retraite. Il vit actuellement à Stamberg. |

[171]

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

**Troisième partie**

En guise d’introduction

1. Habermas, un classique vivant  
des sciences humaines [[296]](#footnote-296)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Certains ont salué Jürgen Habermas, le chef de file de la seconde génération de l'École de Francfort, comme le Kant du vingtième siècle [[297]](#footnote-297). Il n'a pas encore terminé son œuvre et il est déjà considéré comme un classique des sciences humaines. Un comptage rapide de l'index des noms propres dans le *Dictionnaire universel de la philosophie* montre que, parmi ses contemporains, il est l'auteur le plus cité. Son omniprésence dans les débats intellectuels ne s'explique pas seulement par la qualité, la densité et la rigueur constantes de ses écrits, mais aussi et surtout par l'ampleur encyclopédique de sa théorie et la [172] maîtrise exceptionnelle des divers champs de connaissance dont elle témoigne. En effet, c'est par une incursion systématique dans les diverses disciplines des sciences humaines (philosophie, économie politique, sociologie, anthropologie, psychanalyse, linguistique, etc.), incursion qui est en règle générale suivie par une assimilation extensive, critique et reconstructrice des diverses théories qu'il rencontre, que Habermas a développé sa pensée. Qu'il s'agisse de Kant, Schelling, Fichte, Hegel ou Nietzsche, de Peirce, Mead, Dewey, Wittgenstein, Austin ou Searle, de Chomsky, Freud, Piaget ou Kohlberg, de Marx, Lukâcs, Horkheimer, Adorno, Marcuse ou Benjamin, de Weber, Simmel, Durkheim, Parsons, Luhmann ou Foucault (et j'en passe), ses analyses, qui servent souvent de référence en la matière, sont toujours fines et instructives. Sa boulimie intellectuelle, son regard panoramique et sa capacité synthétique s'accompagnent d'une perspicacité rare qui lui permet d'aller droit à l'essentiel. À ce propos, Habermas lui-même a comparé sa façon de s'approprier les théories d'autrui et de les synthétiser à la cueillette des fleurs. « Lorsque j'ai trouvé une fleur ou une herbe intéressante, dit-il, je regarde comment elles vont ensemble, si cela peut produire un bouquet ou un tableau » (KPS5, 207). Cette référence esthétique ne doit cependant pas faire oublier que ses analyses et sa révision des classiques ne sont pas une fin en soi. Dès le début, c'est une impulsion systématique qui informe son œuvre. Comme nous le verrons, ses analyses des classiques ne sont que les *building blocks* d'une théorie monumentale - pour ne pas dire lourde et monstrueuse - de la modernité, de ses pathologies et de ses promesses.

2. Les faiblesses de l'ancienne théorie critique

[Retour à la table des matières](#tdm)

Habermas, ancien assistant d'Adorno et successeur de Horkheimer à l'université de Francfort-sur-le-Main, est plus qu'un érudit. Il est devenu une autorité incontournable, non seulement dans le champ restreint de la philosophie et des sciences sociales, mais, grâce à sa sensibilité morale et ses multiples interventions politiques dans la sphère publique, il a aussi acquis une réputation considérable dans un champ social plus large. Bien que Habermas partage l'impulsion critique et l'intérêt pour l'émancipation qui animait l'École de Francfort, il a déclaré qu'il n'avait « pas l'intention de continuer la tradition d'une école » (KPS5, 209). Les temps ont changé. Il ne s'agit plus tant de combattre le fascisme et le stalinisme que de faire avancer la démocratie. Appliquant rigoureusement la règle horkheimerienne de la double réflexivité (la réflexivité rétrospective à l'égard du contexte d'émergence et la réflexivité prospective à l'égard de son contexte d'application, *cf. supra,* chap. 1), il abandonne sans états d'âme les contenus théoriques historiquement dépassés auxquels Horkheimer et les siens étaient restés attachés. Soucieux des fondements normatifs de la critique, il passe d'une analyse déconstructrice de la raison formelle-instrumentale à l'analyse reconstructrice de la raison communicationnelle, infléchissant ainsi la théorie critique vers une théorie normative de la critique.

[173]

Rétrospectivement, il est apparu à Habermas que les faiblesses principales de l'ancienne théorie critique pouvaient être désignées par les expressions clés suivantes : « [...] 1) concept de vérité et rapport aux sciences, 2) fondements normatifs et 3) sous-estimation de l'État de droit démocratique » (KPS5, 171). Afin de mesurer l'écart théorique, philosophique et politique qui existe entre la théorie critique de la première génération et celle de la seconde [[298]](#footnote-298), je propose de discuter brièvement ce que Habermas a tenté de mettre en place pour affronter et surmonter ces trois faiblesses.

1) La double volonté d'assimilation systématique des théories traditionnelles et de ralliement méthodique aux canons de la pensée scientifique qui caractérise la démarche « postmétaphysique » de Habermas est un premier trait qui permet de distinguer son approche de celle de ses prédécesseurs. En effet, alors que dans les années trente, Adorno et surtout Horkheimer manifestaient encore une certaine confiance dans la science, une décennie plus tard, dans la *Dialectique de la raison,* celle-ci a totalement disparu pour faire place à une critique radicale de la raison en tant que telle. Plus haut, j'ai avancé la thèse que la résistance stylistique d'Adorno à la pensée identitaire découlait de l'adoption d'une métaphysique sociale postulant l'universalité de la réification. Sur l’*a priori* de la réification, Horkheimer, Adorno et Marcuse ont édifié une théorie unidimensionnelle de la société qui se laisse vérifier dans sa globalité, mais qui ne peut jamais être réfutée, même pas dans les détails. Selon eux, rien n'échappe à l'emprise totalitaire de la raison formelle-instrumentale. La science traditionnelle et la philosophie académique ne sont que des formes inconscientes de domination de la nature. La théorie critique, en revanche, veut s'émanciper de la raison formelle et réconcilier l'homme et la nature. À cette fin, elle pointe vers une raison mimétique qui ne serait pas un instrument de la domination, mais de la réconciliation. Comme son concept de vérité, son idéal est d'ordre esthétique : « Synthèse non violente des différences », « identité rationnelle du concept et de la chose ». En dernière instance, il faudrait que la société imite les œuvres d'art.

Dans la mesure où Horkheimer, Adorno et Marcuse doivent mettre en place une théorie de la *mimésis* et un concept de la raison d'avant la raison qui, selon leur propre concept, sont impossibles, la forme de la théorie critique est sciemment paradoxale. Consciente de son caractère aporétique, elle se tire du cercle de sa propre impossibilité comme le baron von Miinchhausen se tire de son marécage. Bien que Habermas apprécie la persévérance critique de Horkheimer et des siens, et ne doute en rien de leur attachement au projet des Lumières, il ne [174] cache pas qu'il est « irrité » par le radicalisme d'une telle critique de la raison. Il ne partage ni le soupçon radicalisé ni les hypothèses fondamentales de la dialectique de la raison. Il veut plutôt réviser les prémisses métathéoriques de l'École de Francfort et renouer avec le projet horkheimerien du matérialisme interdisciplinaire et postmétaphysique des années trente.

2) D'après Habermas, la coupure avec la science et la radicalisation de la critique wébérienne de la raison ne pouvaient qu'entraîner la théorie critique sur le terrain vague d'une critique abstraite de la réification. Une telle critique ne peut pas rendre compte de son propre statut. Par défaut d'une conception claire de ses propres fondements normatifs, elle bute nécessairement sur une « contradiction performative » (Apel) et, par conséquent, elle s'autoréfute. Le baron von Miinchausen s'enfonce dans le marécage. Car, si la chosification du non-conceptuel est inhérente à la logique identifiante de la rationalité formelle et si la « fin de l'individu » est inscrite dans le destin de la relation instrumentale au monde - en bref, si la réification est une fatalité -, alors la question se pose de savoir « comment la pensée critique peut elle-même trouver ses justifications » (P, 252).

Adorno aurait sans doute refusé toute tentative de fonder la critique, mais cela n'a pas empêché Habermas de prolonger la critique de l'ancienne théorie critique par une recherche de ses fondements de droit. Il trouvera ces fondements dans un concept communicationnel de la raison, concept qui ancre l'agir rationnel dans les structures anthropologiques et les formes institutionnelles de l'intercompréhension. J'y reviendrai par la suite. Je veux seulement insister ici sur le fait que, en élargissant le concept de raison, c'est-à-dire en distinguant à côté de la raison formelle-instrumentale une raison communication-nelle, et en insistant sur le moment indestructible de celle-ci, Habermas peut réfuter le théorème francfortois de l'universalité de la réification. Cette réouverture de l'espace métathéorique des possibles a pour effet immédiat de congédier la philosophie unidimensionnelle de l'histoire, qui ne peut penser celle-ci que dans les termes d'une logique de réification croissante culminant logiquement dans la catastrophe fasciste. Elle est remplacée par une théorie de l'évolution qui permet de concevoir l'histoire comme un processus bidimensionnel dans lequel se développent à la fois des structures d'action instrumentale et des structures d'action communicationnelle. À la perspective de ce que Grenz appelle « l'anthropogenèse rétrogressive [[299]](#footnote-299) » se substitue - surtout dans les années soixante-dix - une recherche reconstructrice de la logique dévelop-pementale de l'espèce qui met en lumière non pas l'accroissement de la domination, mais la progression de l'autonomie. Un optimisme bien tempéré remplace ainsi la vision catastrophiste de la « posthistoire » (Kojève).

Dès lors que l'accent est mis sur la logique de la communication plutôt que sur la logique de la réification - donc dès lors que l’*a priori* de la réification est reconnu et rejeté en tant que (fausse) pétition de principe -, la résistance stylistique à la rationalité formelle-instrumentale n'a plus lieu d'être. L'écriture [175] hermétique est alors abandonnée au profit d'une pratique théorique qui vise explicitement à promouvoir l'assentiment et la communication intersubjective dans un contexte exempt de violence [[300]](#footnote-300). De même, l'utopie esthétique de la réconciliation de l'homme et de la nature est remplacée par l'utopie morale-politique d'une communication sans contrainte et d'une intersubjectivité intacte [[301]](#footnote-301).

3) Épistémologiquement, le mode de présentation de la théorie critique de Habermas est fondé sur la conception (apelo-)peircienne de la « communauté de communication scientifique illimitée ». La conviction que toute théorie doit pouvoir se justifier devant le tribunal des savants est l'autre face de la querelle du positivisme. Contrairement à Adorno et à Marcuse, Habermas ne veut plus soustraire sa théorie à la vérification intersubjective. Les débats qu'il a menés avec, entre autres, la théorie analytique de Hans Albert, l'herméneutique de Gadamer et la théorie des systèmes de Luhmann, montrent que sa théorie de la communication se développe dans et par le dialogue [[302]](#footnote-302). Entre la théorie de la communication et la pratique théorique, il n'y donc pas de rupture.

Ce qui vaut pour le domaine de la science vaut aussi pour le domaine de la politique. Transposant le principe peircien du « socialisme logique » en principe démocratique de la publicité des débats politiques *(Offentlichkeit),* la théorie de la communication cherche à promouvoir une démocratisation radicale de la société. Alors que Horkheimer, Adorno et Marcuse étaient extrêmement sceptiques quant à la capacité des hommes à déterminer volontairement et consciemment les relations sociales, Habermas insiste quant à lui sur la nécessité et la possibilité de revitaliser l'espace public en tant que médiateur actif entre la société civile et le sous-système politique. La politique ne peut plus être légitimée que de façon procédurale, en dernière instance, en s'appuyant sur une opinion publique éclairée qui se forme et s'informe d'actes collectifs d'auto- et d'intercompréhension. Il ne faut cependant pas confondre une conception procédurale de la démocratie et de l'État de droit avec un point de vue purement formel. Alors même que Habermas refuse - pour des raisons qui ont plus à voir à mon avis avec la façon dont sa théorie s'est développée qu'avec ses propres convictions - d'esquisser une vision de la « bonne vie », il est clair que toute son œuvre est animée par la vision utopique d'une société solidariste radicalement démocratique.

[176]

Habermas, qui, comme la plupart des jeunes Allemands de sa génération, a été membre pendant un certain temps de la Hitlerjugend [[303]](#footnote-303), se désigne lui-même, sans la moindre ironie, comme un « produit de la rééducation politique » (KPS, 513). Non seulement il fait siens les principes moraux qui fondent la constitution des États de droit démocratiques, mais ce sont ces principes qui forment véritablement le point de départ de ses analyses critiques de la modernité. Contrairement à toute la tradition marxiste, l'École de Francfort incluse, Habermas prend la tradition de la démocratie bourgeoise très au sérieux. Dans la mesure où il revalorise la politique et regarde vers les nouveaux mouvements sociaux plutôt que vers l'ancien mouvement ouvrier, sa pensée peut effectivement être qualifiée de « postmarxiste [[304]](#footnote-304) ». Ce passage à une pensée postmarxiste - passage qui va de pair avec l'abandon d'un programme politique qui reste malgré tout fixé sur le modèle de la révolution et de la contre-révolution et l'acceptation concomitante du programme du « réformisme radical [[305]](#footnote-305) » (KPS, 302) - est l'envers politique du rejet de la métathéorie unidimensionnelle et de la vision monolithique d'une société capitaliste surintégrée qui en découle. Contrairement à Pollock, Habermas estime, comme nous le verrons, que la crise économique n'est pas tant dépassée que déplacée vers le monde vécu par l'intermédiaire du système politique. Ne pouvant imaginer une société où la coordination des actions passe uniquement par des mécanismes systémiques, il soutient que la reproduction du système capitaliste dépend, en dernière instance, des apports en légitimation et en motivation issus du monde vécu. Ceux-ci ne sont pas garantis. Le capitalisme avancé *(Spätkapitalismus)* n'est pas un système clos et parfaitement stable, mais un système vulnérable en proie à des crises de légitimation et de motivation, susceptible d'être transformé démocratiquement de l'intérieur.

3. Plan de l'exposé

[Retour à la table des matières](#tdm)

À un niveau plus profond, la rupture avec l'ancienne théorie critique peut être décrite dans les termes d'un changement de paradigme : passage du paradigme prétendument épuisé de la philosophie du sujet (ou de la conscience) au paradigme de la communication (ou de l'intersubjectivité). Comme nous le verrons, ce changement de paradigme et la réouverture de l'espace métathéori-que des possibles qu'il implique n'est pas sans conséquences pour la catégorie de la réification. Tout compte fait, la reprise de la théorie de la réification et sa reformulation dans le paradigme de la communication apparaît bel et bien comme [177le motif déterminant de la théorie de l'agir communicationnel. Habermas le reconnaît d'ailleurs lui-même dans un entretien. À la question : « Pourquoi la 'rationalité' est-elle devenue le concept clé d'une théorie critique de la société ? », il répond : « Le concept de rationalité instrumentale était déjà la clé avec laquelle Horkheimer et Adorno avaient reformulé le thème de la réifi-cation. [...] Le véritable motif en commençant le livre [TAC] en 1977 était de clarifier la manière dont on pouvait reformuler la critique de la réification [...] sans renoncer au projet de la modernité, sans rechuter dans le post- ou l'anti-modernisme » (KPS5, 180 et 184).

Réviser la théorie de la réification dans le cadre du paradigme de la communication et défendre le projet des Lumières contre l'involution irrationaliste, tels sont, en deux mots, les objectifs que Habermas s'est fixés. C'est tout un programme, et il est presque impossible de suivre son développement dans toutes ses sinuosités. Je vais tenter néanmoins de reconstruire systématiquement l'évolution de sa pensée, de ses écrits de jeunesse jusqu'à ses écrits les plus récents sur l'État de droit démocratique, et cela en centrant, une fois de plus, l'analyse sur la problématique de la réification. Étant donné l'ampleur des écrits de Habermas et toutes les bifurcations qu'on y trouve, j'ai été amené à structurer l'exposé en trois parties qui sont autant de chapitres.

I) Vers une synthèse de la philosophie du sujet   
et de la théorie de la communication

Dans ce premier chapitre, j'analyserai les écrits qui précèdent le « tournant linguistique » (Rorty) - au fond un « tournant procédural-linguistique vers l'action » - qui se produit dans les années soixante-dix. À cette fin, je distinguerai deux grands axes dans la pensée de Habermas : l'un se développe à l'intérieur du paradigme de la philosophie du sujet (ou de la production et de la réflexion) et est centré sur la thématique hégélo-marxienne de l'historicité et de l'auto-production de la société ; l'autre se meut dans le paradigme de la philosophie de l'intersubjectivité (ou du langage et de la communication) et est centré sur l'idée kantienne de l'autonomie et de la majorité *(Mündigkeit).*

Dans les écrits qui précèdent le tournant linguistique, Habermas a pratiqué aussi bien le paradigme de la philosophie du sujet que celui de la philosophie de l'intersubjectivité. La première ligne de force, construite autour du programme d'une philosophie de l'histoire fondée empiriquement et ayant une intention pratique, opère encore sous l'égide du paradigme de la philosophie du sujet. Cette ligne va d'abord se déployer comme philosophie de la *praxis* dans *Théorie et pratique* (1963), ensuite, comme philosophie de la réflexion dans *Connaissance et intérêt* (1968). La seconde, dans laquelle Habermas développe avec vigueur le programme d'une démocratisation radicale de la société, sera d'abord exposée dans l'introduction à *Student und Politik* (1961) et dans *L'espace public* (1962). Par la suite, elle trouvera son prolongement dans toute une série de textes dont *Faktizität und Geltung* (1992 - ce livre vient d'être édité en France : *Droit et démocratie. Entre faits et normes,* Gallimard, 1997) - constitue le terme provisoire.

[178]

Au début, ces orientations coexistent côte à côte. Ce n'est qu'après 1962, date du discours inaugural de Marbourg, lorsque la distinction catégorielle entre le travail et l'interaction sera théoriquement acquise - donc lors de la réouverture explicite du cadre métathéorique restreint de l'École de Francfort - que Habermas sera à même de les synthétiser. Cette synthèse sera d'abord développée dans *La technique et la science comme idéologie* (1968) et, ensuite, dans son œuvre maîtresse, l'imposante *Théorie de l'agir communicationnel* (1981).

II) Le tournant procédural-linguistique vers l'action

Bien que la continuité entre ces deux ouvrages soit incontestable, il faut, cependant, remarquer qu'ils sont séparés dans le temps par l'interlude philosophique des années soixante-dix. Après la publication de *Connaissance et intérêt* (1968), Habermas s'est rendu compte que la philosophie réflexive de l'histoire l'avait conduit dans une impasse théorique et qu'il fallait rompre avec la philosophie du sujet. Pendant une décennie, il travaillera les soubassements philosophiques d'une théorie de l'agir communicationnel. C'est l'objet du fameux « tournant linguistique » que j'analyserai dans le deuxième chapitre, tournant qui marque au fond le passage d'une théorie de la connaissance à une théorie de l'action. Je montrerai que ce passage peut être analysé en termes de quatre mouvements metatheoriques qui servent à mettre en place le cadre conceptuel de la théorie de l'agir communicationnel.

III) Théorie de l'agir communicationnel

Dans le troisième et dernier chapitre, je développerai une analyse critique de la théorie de la réification contenue dans la *Théorie de l'agir communicationnel.* Cela me conduira à reconstruire les concepts d'agir communicationnel et de monde vécu, à déconstruire la thèse de la disjonction entre le système et le monde vécu, ainsi que celle de la colonisation du monde vécu par les sous-systèmes de l'économie et de l'État et, enfin, à exposer les mutations théoriques principales que Habermas introduit dans *Faktizität und Geltung.*

[179]

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

**Troisième partie**

1

Vers une synthèse de  
la philosophie du sujet  
et de la communication[[306]](#footnote-306)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le marxisme et sa révision, en l'occurrence sa reconstruction dans la tradition du marxisme occidental, forment l'arrière-plan des écrits de jeunesse de Habermas. En effet, c'est grâce à la lecture de Lukács, Bloch et Adorno que Habermas s'est rendu compte que Marx n'était pas un « chien crevé » (KPS, 469), que la tradition marxiste ne présentait pas seulement un intérêt historico-philologique, mais qu'on pouvait l'employer de façon systématique et créative pour répondre aux questions actuelles. Comme ses prédécesseurs, Habermas a d'emblée refusé l'étroitesse du carcan marxiste et n'a pas hésité à réviser plusieurs de ses catégories.

1. Technique, travail et paupérisme :  
de Heidegger à Marx  
Les écrits de jeunesse (1952-1957)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans ses premiers écrits des années cinquante, on peut déjà remarquer une distanciation critique par rapport au marxisme1. Ces textes ont jusqu'à présent été totalement négligés par la plupart des commentateurs [[307]](#footnote-307). Ce manque d'intérêt s'explique d'une part, par le fait qu'ils sont difficilement accessibles, d'autre [180] part, sans doute, par la présupposition de leur insignifiance pour la pensée ultérieure de Habermas. Cette présupposition est fausse. Dans un entretien avec le philosophe anglais Peter Dews, Habermas a rappelé à ce propos l'importance d'un article de 1954, intitulé « La dialectique de la rationalisation. Du paupérisme dans la production et la consommation » (AEF, 7-30) : « Les idées de base de cet article, dit-il, contiennent le noyau de beaucoup de choses que j'allais écrire plus tard dans la *Théorie de l'agir communicationnel »* (D, 191).

1.1. Dialectique de la rationalisation

Dans cet article, ainsi que dans d'autres textes de la même période qui traitent du travail et du loisir, l'influence de Heidegger concernant la question de la technique est à peine voilée. Ce qui est au cœur des considérations critiques de Habermas, c'est la suprématie d'un style de vie où la relation instrumentale (régime économique-industriel) prédomine sur la relation symbolique (régime domestique) aux choses [[308]](#footnote-308)- aux choses, car la relation intersubjective n'est, à ce moment-là, pas encore thématisée. Pour caractériser ce style de vie aliéné, Habermas emprunte à Heidegger la distinction entre *Verfügen* (disposer) et *Vernehmen* (entendre), distinction qui correspond à deux façons de faire ou de produire (*Herstellen),* à savoir celle qui vise à « provoquer » (*Herausfordern)* la nature et celle qui vise à la « pro-duire [[309]](#footnote-309) *(Hervorbringen) »*.

Par « pro-duction », Heidegger entend un mode de dévoilement de la réalité faisant apparaître les choses telles qu'elles se montrent d'elles-mêmes et permettant ainsi à l'homme de concevoir les moyens à mettre en œuvre dans la perspective de la chose achevée et vue dans son ensemble. Par « provocation », il entend, en revanche, un mode de dévoilement qui occulte et supplante le mode de dévoilement de la « pro-duction » et qui met en demeure la nature, obligeant les choses à apparaître d'une certaine manière, à savoir sous le seul aspect de l'utilité et de la disponibilité. Heidegger désigne par le terme d'« arraisonnement » *(Gestell),* le mode de dévoilement qui caractérise la technique moderne. Sous le régime de l'arraisonnement, les choses apparaissent comme simple « fonds » (*Bestand).* Intégrées dans une chaîne de « commissions » successives, elles perdent leur substance naturelle au profit de leur seule choséité fonctionnelle. La technique moderne réduit ainsi la nature à un fonds matériel dont l'homme peut disposer à volonté.

À l'instar de Marcuse, Habermas suit sans restriction les enseignements de Heidegger sur la technique. Avec Heidegger, il estime que la science et la technique sont caractérisées par une expansion aveugle qui infiltre tous les [181] secteurs de la culture, rabaissant celle-ci à l'état de loisirs [[310]](#footnote-310). Le mode de constitution de la réalité propre à la science et à la technique est à ce point dominant qu'il permet de définir le « style de vie » (Simmel) en termes d'objectivation ou de chosification, c'est-à-dire en termes de la prédominance de l’*habitus* de « disposition » *(verfügende Haltung)* sur l'habitus qui « répond » aux choses (*vernehmende Haltung) -* ou, comme il le dira plus tard, de l'action instrumentale sur l'action communicationnelle. « L'occultation de la réalité d'une science méthodiquement autonome est attelée à une chosification *(Versachlichung)* qui peut être définie de façon vague, mais plutôt juste, comme la prédominance de l'attitude de disposition *(verfügend)* sur l'attitude réceptrice *(vernehmend),* de l'attitude de domestication *(züchtend)* sur l'attitude du « tendre souci » *(pflegend),* de la domination *(bewältigend)* sur la préservation *(bewahrend).* Et l'équilibrage des deux attitudes n'est pas sans signification, car il définit un aspect important de ce que nous avons coutume d'appeler le style » (AEF, 44).

À partir de cette conception de la technique et du style de vie chosifié qui y correspond, Habermas procède à une critique de la conception marxiste du paupérisme. Dans son « analyse géniale du travail aliéné », Marx a bien décrit l'aliénation, mais, analytiquement parlant, il n'a pu la distinguer de l'exploitation et de la misère économiques. Ce défaut conceptuel l'a empêché de prévoir et de rendre compte de la « dévalorisation du monde humain » et de ce « reste d'aliénation universelle » qui persiste, alors même que le prolétariat s'est embourgeoisé et que le problème économique du paupérisme a été résolu. Cet « autre paupérisme », celui qui ne se laisse pas exprimer en chiffres et qui est indépendant du niveau de vie, a été sous-estimé par Marx. Convaincu du lien interne existant entre l'aliénation et le mode de production capitaliste, il refusait de lier l'aliénation à la mécanisation de la production en tant que telle. Comme on l'a vu, Marx estimait, conformément à sa philosophie des relations internes, que l'abolition positive de la propriété privée entraînerait *ipso facto* l'abolition de l'aliénation. C'est sur ce point, et en s'appuyant sur la conception heideggerienne de la technique, que Habermas fait la critique de Marx : « Marx n'a jamais compris que cette 'machinerie' (et tout le système social qui l'encadre), que la technique elle-même, et non l'ordre économique à l'intérieur duquel elle fonctionne, expose les hommes, tant les producteurs que les consommateurs, à l'aliénation » (AEF, 80).

Quant à la question de savoir comment l'aliénation qui sévit dans l'entreprise peut être évacuée, Habermas répond en distinguant trois types de rationalisation : la « rationalisation technique », qui s'accomplit par la mécanisation et l'automatisation, la « rationalisation économique », qui, elle, est liée à la concentration horizontale et verticale des entreprises et, enfin, la « rationalisation sociale », qui se meut en quelque sorte à contre-courant *(gegenläufig -*terme que Habermas a emprunté à Schelsky et qui fera dorénavant partie de [182] son lexique) des autres processus de rationalisation. C'est surtout la rationalisation sociale qui retient son attention. Historiquement, le processus de rationalisation sociale s'est amorcé avec le « *management* scientifique » de Taylor. Sévèrement critiqué, le taylorisme a été relayé par la *human relations approach* de Mayo, une approche qui mettait l'accent sur des facteurs tels que l'esprit de camaraderie, l'environnement agréable, l'organisation du temps libre, etc. Selon Habermas, une telle rationalisation « par le haut », qui vise à créer un bon climat social à l'intérieur de l'entreprise, est encore trop tributaire de la logique de la rationalisation technique et économique pour pouvoir garantir la satisfaction du travailleur. La rationalisation sociale n'obéit pas aux mêmes impératifs que la rationalisation technique et économique et ne se situe pas dans le simple prolongement de celle-ci. Au lieu d'étendre l'organisation vers le bas, il faut bien plutôt limiter un tel mode d'organisation, ce qui permettrait de créer un espace d'activité autonome au sein duquel les travailleurs peuvent eux-mêmes organiser leur travail sans être soumis à des impératifs fonctionnels.

Dans cette distinction entre la rationalisation technique et économique d'une part, et la rationalisation sociale d'autre part, on voit déjà poindre les contours du couple - fondamental dans les travaux postérieurs de Habermas - formé par les concepts de « travail » et d'« interaction ». De même, dans son plaidoyer pour une autolimitation de l'organisation et une extension de l'auto-organisation, on pressent déjà les rudiments d'une défense systématique du monde vécu contre sa colonisation par les sous-systèmes [[311]](#footnote-311).

Dans « La dialectique de la rationalisation », Habermas n'a pas seulement défendu la rationalisation sociale spontanée dans la sphère de la production, il a aussi étendu la thèse du paupérisme de la production à la sphère de la consommation. Son argument est que l'aliénation ne s'arrête pas à la porte de l'usine, mais qu'elle affecte également le temps libre. La consommation de masse ne compense pas tant l'aliénation du travail - comme le pensait George Friedmann et comme Habermas le pensera par la suite -, qu'elle ne la prolonge. La même attitude face aux choses prévaut dans les deux cas. De même que la technique a détruit le contact intime que l'ouvrier avait jadis avec les choses qu'il produisait, la consommation de masse a mis l'homme à distance des choses qu'il consomme. Indifférent, il ne les éprouve plus que comme des marchandises interchangeables dont il peut disposer. Devenue universelle, l'attitude de disposition qui s'origine dans le travail s'étend à la consommation et soumet ainsi également le temps libre à l'aliénation.

1.2. De la technophobie à la technocratie

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans ses « Notes sociologiques sur le rapport entre le travail et le temps libre » de 1958 (AEF, 31-46), qui traitent des effets de l'automatisation sur le [183] temps libre, Habermas se rétracte et révise sa conception de la technique. Marx prend en quelque sorte la place de Heidegger. En opposition avec sa conception antérieure, il voit maintenant deux grandes évolutions à venir : premièrement, grâce à la réduction du temps de travail (4 jours ouvrables par semaine dans 10 ans), la sphère du travail va perdre son emprise sur le temps libre ; et, deuxièmement, grâce à l'accroissement quantitatif des biens et des services offerts, un point de saturation sera atteint, par suite de quoi la contrainte artificielle de consommation disparaîtra. Ensemble, ces deux possibles évolutions ouvrent la voie à une participation politique massive de la population qui pourrait contrecarrer cette autre évolution, découlant également de l'automatisation, à savoir l'évolution probable vers un système autoritaire et technocratique. Ce danger d'une dérive vers l'autoritarisme, entrevue et analysée par Pollock [[312]](#footnote-312), résulte de l'exclusion de la majorité de la population des fonctions centrales de la production et de l'administration, ainsi que de la concentration subséquente du pouvoir dans les mains d'une élite technocratique.

Par rapport à l'article de 1954, on peut faire un premier constat sur le changement des conceptions de Habermas. D'abord, il semble que Habermas ait pris ses distances avec la conception heideggerienne et se soit rapproché d'une conception marxienne de la technique. La technique n'est plus seulement considérée comme le « grand véhicule de la réification » (Marcuse), mais aussi comme un véhicule de l'émancipation. Ce n'est plus la technique en tant que telle qui pose problème, mais bien plutôt le technocratisme. Pour faire obstacle à celui-ci, il ne faut pas tant un nouveau style de vie qu'une démocratisation de l'entreprise et de la société.

Avec cette introduction du thème de la démocratie et du technocratisme, nous sommes déjà au cœur d'une problématique que Habermas développera dans une longue série de publications. Cette série commence en 1961 avec son introduction à *Student und Politik,* et trouve son achèvement (provisoire) en 1992 dans *Faktizitat und Geltung,* après les études sur la sphère publique, l'idéologie technocratique et la crise de légitimation dans le capitalisme avancé. Cependant, parallèlement à cette ligne de pensée où l'idée kantienne de la « majorité » *(Mundigkeit)* est centrale, Habermas en développe une autre, plus hégélo-marxienne, où prédomine l'idée de la « possibilité de faire l'histoire » *(Machbarheit).* Dans ce qui suit, j'analyserai d'abord le programme d'une philosophie pratique de l'histoire sur le versant de la première variante de la philosophie du sujet, à savoir la philosophie de *lapraxis ;* ensuite, le programme de recherches sur l'essor et le déclin de la sphère publique bourgeoise qui est dans l'orbite de la théorie de la communication ; puis, la cristallisation du dualisme entre le travail et l'interaction et la première tentative de synthèse qui s'ensuit ; et, enfin, j'exposeraila philosophie réflexive de l'histoire, telle qu'on la trouve dans *Connaissance et Intérêt.*

[184]

2. Philosophie empirique de l'histoire  
ayant une intention pratique  
- Philosophie du sujet, versant philosophie  
de la *praxis* (1957-1962)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans deux articles du recueil *Théorie et pratique,* à savoir « Compte rendu bibliographique et contribution à la discussion philosophique sur Marx et le marxisme » (1957) et « Entre science et philosophie : le marxisme comme critique » (1960), Habermas reprend et révise, à partir d'une lecture de Marx, le projet horkheimerien d'une théorie critique qui réconcilie la philosophie et la science. Dans le premier article, c'est le « Marx des *Manuscrits économico-philosophiques* et des *Grundrisse,* Marx en tant que théoricien de la réifica-tion » (KPS5, 167) qui prime, alors que dans le second, Habermas considère également les écrits de la maturité et procède, sous l'influence d'économistes marxistes comme Baran, Sweezy et Strachey, à une critique de la critique de l'économie politique. Dans les deux cas, cependant, le marxisme est présenté comme une théorie critique qui prend sa source dans l'analyse de l'aliénation et de la réification et se veut le prélude d'une pratique politique radicale [[313]](#footnote-313).

2.1. Le marxisme comme science pratique  
de la révolution

En tant que critique défétichisante, le marxisme démasque les rapports idéologiques qui obnubilent la prise de conscience par laquelle l'humanité aurait accès à la volonté de faire consciemment son histoire (qu'elle fait de toute façon). Animé par l'intérêt pratique visant à se libérer des pouvoirs réifiés, le marxisme analyse l'aliénation observée dans les faits dans la perspective totalisante de son dépassement pratique : « L'analyse de l'aliénation reste à chaque instant l'analyse de son dépassement. Dans cette analyse, les perspectives du dépassement ne se contentent pas de succéder simplement à la constatation de l'aliénation. C'est au contraire toujours la perspective de sa suppression qui oriente l'observation vers ce qui doit être supprimé » (TP II, 178).

Par cette anticipation théorique de la suppression pratique de l'organicité pseudo-naturelle de l'histoire et de la société, le marxisme retient le contenu utopique de la grande tradition philosophique. Cependant, l'espoir de voir la philosophie se réaliser dans le monde par sa suppression dialectique en tant que philosophie, ou, pour reprendre une formulation déjà présente dans la thèse de doctorat de Marx, le remplacement du « devenir-philosophie du monde » par le « devenir-monde de la philosophie », ne suffit pas. La critique philosophique doit être reliée à l'analyse de la crise sociale et économique, le point de vue de ce qui est « pratiquement nécessaire » doit être complété par une analyse scientifique de ce qui est « objectivement possible ».

[185]

« La connaissance de la 'nécessité' de la révolution ne dispense pas de rechercher scientifiquement ses conditions de possibilité. Le recours nécessaire à la science, aux analyses empiriques, historiques, sociologiques, est si important pour la critique que c'est par la science qu'elle peut être réfutée et, à l'intérieur de la théorie, par elle seule. Cela ne va toutefois pas jusqu'à signifier que la science puisse suffire à la fonder. A supposer que les conditions de possibilité, scientifiquement observables, d'une révolution soient remplies, la révolution exigerait en plus que l'on saisisse résolument cette possibilité, c'est-à-dire une pratique qui soit stimulée mais non déterminée par la connaissance de la nécessité pratique de la révolution » (TP II, 189).

Autrement dit, pour le jeune Marx, tel qu'il est interprété ici par Habermas, la transformation des conditions sociales présuppose i) la volonté des hommes et des femmes de faire consciemment l'histoire (point de vue politique de la décision), ii) l'anticipation du monde comme totalité expressive (point de vue philosophique de la raison pratique), et iii) la vérification empirique des conditions de possibilité de la révolution (point de vue scientifique de la raison théorique).

Si l'on compare maintenant cette « philosophie empirique de l'histoire ayant des fins pratiques » (TP II, 24), prônée par Habermas, à la philosophie de l'histoire traditionnelle, de Hegel à Lukâcs, on constate qu'elle assume l'héritage idéaliste des promesses de cette dernière sans renoncer pour autant à la positi-vité de la rigueur scientifique. En outre, le sens de l'histoire, son but, n'est plus l'objet d'une hypostase métaphysique, mais d'une projection pratique dans une situation historique concrète. À vrai dire, l'histoire n'a plus de sens *a priori,* mais seulement dans la mesure où les hommes le réalisent eux-mêmes, avec conscience et volonté, et en connaissant les conditions objectives de sa réalisation pratique. En remettant ainsi le sens de l'histoire entre les mains de ceux qui doivent le réaliser, Habermas réintroduit la contingence dans l'histoire. Dès lors que « la logique de l'histoire demeure sans 'garantie métaphysique', elle ne relève que du comportement des hommes » (TP II, 201).

2.2. Le sujet de l'histoire

[Retour à la table des matières](#tdm)

Parvenu à ce point, Habermas critique Marx, et davantage encore Engels, pour leur interprétation scientiste de la révolution. Car, dans la mesure où ils conçoivent le concept de révolution « selon le modèle de la révolution industrielle » (TP II, 172), celle-ci n'apparaît plus comme un acte historique contingent, mais comme un effet mécaniquement garanti de l'expansion quantitative des forces productives. Les lois de l'histoire deviennent alors l'équivalent des lois de la nature. Politiquement parlant, cette conception scientiste de l'histoire peut légitimer aussi bien l'attentisme et l'opportunisme (car l'écroulement du capitalisme est garanti) que l'activisme et le stalinisme (car le Parti peut se réclamer de la vérité - *cf.* Lukács).

Cependant, si Habermas renonce à toute « garantie métaphysique » de la philosophie de l'histoire, dans la mesure où il partage avec elle la double[186] fiction de l'histoire unitaire et de l'humanité en tant que collectif singulier, il en reste encore tributaire. En effet, j'estime que sa proposition de « radicaliser la philosophie de l'histoire » (KK, 396) par une double réflexion horkheime-rienne de son « contexte de genèse » et de son « contexte d'application » ne peut que renforcer la fiction de l'humanité se constituant en sujet de l'histoire universelle. Par cette radicalisation de la philosophie de l'histoire, Habermas veut montrer que l'idée de la possibilité de faire l'histoire, ainsi que celle de l'unité de l'humanité, ne sont nullement arbitraires, mais qu'elles ont *leur fundamentum in re* - autrement dit, ces deux idées seraient devenues de plus en plus réelles dans le cours de l'histoire. C'est le cas pour Habermas, car le processus de modernisation capitaliste (dissolution des rapports de production féodaux, développement des forces productives matérielles, interconnexion universelle des échanges) a donné lieu non seulement à la prise de conscience du progrès et de la possibilité de contrôler rationnellement l'histoire, mais aussi à celle de l'unité du monde et de l'humanité. Bien que Habermas reconnaisse que l'idée de l'humanité comme sujet de l'histoire n'est qu'une « fiction », car « nous ne pouvons pas nous connaître nous-mêmes [comme sujet de l'histoire] aussi longtemps que nous n'avons pas reconnu les chiffres d'une société réifiée comme la devinette de nos propres projets » (AEF, 240), il estime avec Kant que la philosophie peut et doit anticiper leur réalisation et les considérer comme des faits.

Cependant, cette projection méthodique ne suffit pas pour justifier la thèse métaphysique de l'humanité comme sujet expressif. Cette thèse, qui transpose les attributs du sujet individuel dans un sujet de format supérieur qui totaliserait l'histoire, pose à mon sens des problèmes pour une théorie dont l'objectif est de lier la théorie et la pratique. En effet, en adressant la théorie critique à l'humanité en tant que telle, elle ne s'adresse au fond qu'à un sujet abstrait et anonyme, et non à un groupe particulier. L'humanité n'est pas un « groupe », au sens sociologique du mot. C'est une catégorie nominale et, en tant que telle, elle n'a pas d'intérêt pratique et ne peut pas agir. Si on se réfère à la fameuse phrase de Marx selon laquelle la philosophie constitue la tête et le prolétariat le cœur de la révolution, on peut dire que chez Habermas la révolution a perdu son cœur.

Par la suite, Habermas ne retiendra pas la thèse de l'humanité comme sujet unitaire de l'histoire [[314]](#footnote-314). Après le « tournant linguistique », il la révisera de telle manière que les attributs métasubjectifs ne désigneront plus désormais que « quelque chose de commun qui ne peut être produit que dans la concertation ou la coopération d'individus vivant en commun » (KK, 398). Mais je pense que le problème du « sujet de l'histoire » poursuivra Habermas jusqu'à la fin. Même lorsqu'il aura effectué le passage de la philosophie du sujet à la philosophie de l'intersubjectivité et remplacé la philosophie de l'histoire par une théorie de l'évolution sociale, il ne réussira pas à se détacher totalement des prémisses de la philosophie de l'histoire. J'y reviendrai. Pour le moment, nous n'en sommes pas encore là. Nous sommes seulement parvenus au point où Habermas introduit une deuxième ligne de pensée qui n'est pas tant centrée sur l'idée hégélo-marxiste [187] de la possibilité de faire l'histoire que sur l'idée kantienne de la majorité. Avec elle, Habermas se meut déjà, mais pour ainsi dire sans le savoir, à l'intérieur du paradigme de la communication.

3. Transformation structurelle  
de l'espace public et démocratie.  
 Philosophie de la communication  
(1957-1962)

3.1. Le tribunal de la raison

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans « Sur le concept de participation politique » (1958) (KK, 9-60) et *L'espace public* (1962), Habermas présente, dans la tradition de l'École de Francfort, une *Verfallsgeschichte,* une histoire de l'essor et du déclin de la sphère publique bourgeoise - de son émergence au xvne et au xvme siècle issue de l'espace public représentatif médiéval jusqu'à son déclin au xxe siècle [[315]](#footnote-315).

Bien que Habermas aborde le thème de l'espace public *(Öffentlichkeif)* dans une perspective socio-historique, son intention est bien normative. En effet, dans la mesure où le modèle de l'espace public n'est autre qu'une traduction socio-historique de la catégorie kantienne de la « publicité » (EP, 112-126), il est clair que le modèle normatif qu'il élabore précède l'investigation historique. Le but de cette étude du déclin de l'espace public bourgeois - causé par le passage de l'État libéral à l'État social - est de développer un concept normatif de la démocratie à partir d'une description idéaltypique de la médiation entre l'État et la société civile par l'espace public.

L'espace public, en tant que sphère politique *sui generis* où les personnes privées se rassemblent en formant un public et font usage de leur raison, est compris dans cette perspective comme un forum critique, comme une sorte de tribunal de la raison devant lequel le pouvoir doit légitimer les règles qu'il édicté et se soumettre à la volonté populaire éclairée qui se forme de façon discursive dans les discussions politiques qui ont lieu aussi bien dans les groupes conviviaux, les salons ou les cafés que dans la presse [[316]](#footnote-316). Le modèle discursif de la formation de l'opinion publique éclairée postule de façon contre-factuelle que le processus du raisonnement et de la discussion entre personnes autonomes se déroule dans un contexte de liberté, dans un milieu où l'argument prime sur la force. Un tel modèle pose des limites au pouvoir absolu en l'obligeant à rendre et à tenir compte des exigences de la société civile. Cette idée de la [188] discussion exempte de pouvoir, où toute contrainte, hormis celle du meilleur argument, est exclue - cette idée contre-factuelle qui forme le pivot de la théorie consensuelle de la vérité que Habermas développera ultérieurement -, est ici introduite comme fondemeht de la validité des normes et des lois et, en tant que telle, comme fondement de la légitimité du pouvoir. Dans cette optique fondatrice, la conscience politique qui se développe au sein de la sphère publique bourgeoise et qui trouve son expression dans des institutions telles que la presse et le Parlement, peut s'affirmer de droit - au nom d'une raison qui n'est plus tenue en lisière - comme l'unique source de légitimité des lois. En formulant, face à l'autorité, l'exigence de l'universalité et de la raison, donc de l'intérêt général, l'opinion publique forme alors une sorte de contre-pouvoir normatif, ou, comme Habermas le dira plus tard à propos de la discussion, une « contre-institution » (TG, 201) qui s'oppose au pouvoir en place et le force, par la puissance du meilleur argument, à se soumettre au « règne » de la raison : « Le 'règne' de la sphère publique signifie, conformément à l'idée même de publicité, un règne où toute domination s'évanouit : *veritas non auctoritas facit legem* [...] Le pouvoir en tant que tel devient, à l'instigation d'une sphère publique politiquement orientée, l'objet des discussions. Celles-ci doivent opérer la transposition de la *voluntas* en une *ratio* qui, résultant de la concurrence, au sein du public, des arguments privés, doit s'imposer comme un consensus à propos de ce qui représenterait réellement une nécessité du point de vue de l'intérêt général [[317]](#footnote-317) » (EP, 92-93).

Habermas est évidemment conscient du fait que l'idéal politique de la « transposition de la *voluntas* en *ratio »*, que cet idéal libéral-communautaire d'une démocratie délibérative où l'opinion publique raisonnée « règne », n'a jamais été réalisé dans les faits [[318]](#footnote-318). Car l'effectivité de la publicité, en tant que principe de médiation démocratique entre la société et l'État, ne dépend pas seulement de la qualité des débats politiques (principe critique de la discussion et de la force du meilleur argument), mais aussi de la quantité des citoyens qui y participent (principe d'inclusion). Et à ce propos, il faut bien reconnaître que la majorité de la population était tout simplement exclue des débats : ni les femmes, ni ceux qui étaient démunis d'un capital économique et/ou culturel n'avaient accès à la sphère publique bourgeoise et patriarcale [[319]](#footnote-319). Dès lors que l'aspect classiste et sexiste de la sphère publique est reconnu, il devient clair que l'identification du rôle du bourgeois-propriétaire avec celui du [189] pur et simple être humain relève de l'idéologie. Comme le dit Bourdieu : « L'opinion publique n'existe pas [[320]](#footnote-320) ».

Cependant, selon les règles de la critique immanente, c'est-à-dire de cette critique qui i) prend les idéaux au sérieux, ii) démasque la contradiction entre l'idéal et le réel, et iii) exige la réalisation des idéaux, l'idéologie est toujours, dans la mesure même où elle incorpore une promesse utopique, bien plus qu'une simple idéologie. En principe, l'exclusion de la majorité de la population de la sphère publique ne change rien au fait que certaines normes, telles que l'autonomie de la personne, l'universalité des droits politiques et la publicité des débats, ont été institutionnalisées comme principes de la politique. Le but n'est pas de rejeter ces principes, mais au contraire de les réaliser en les élargissant à ceux qui en sont exclus.

3.2. Déclin de l'espace public

[Retour à la table des matières](#tdm)

À partir de l'analyse de l'institutionnalisation ambivalente et partielle des principes libéraux, Habermas procède à une analyse des « transformations structurelles » qui ont entraîné le déclin de l'espace public. Paradoxalement, c'est la réforme électorale de la fin du XIXe siècle et l'inclusion des exclus dans la sphère publique qui ont entraîné son déclin. En effet, à mesure que les masses obtinrent le droit de vote, les associations (syndicats, patronat, Églises) et les partis politiques se sont mis à défendre les intérêts de leurs clients en leur donnant une forme immédiatement politique. Le résultat de ces interventions néocorporatistes est que certains domaines qui relevaient autrefois de l'autorité publique (législation, administration) incombent désormais à des organismes de droit privé. Corrélativement à cette « socialisation de l'État », s'est affirmée la tendance inverse et simultanée d'une « étatisation progressive de la société » (EP, 150 ; KPS, 22-23). Afin de corriger les déséquilibres causés à la fois par l'anarchie du marché et par la concentration du capital, ainsi que pour pallier les inégalités matérielles, l'État néomercantiliste s'est mis à intervenir en profondeur dans des domaines - l'échange, le travail... - qui relevaient autrefois de la sphère privée. Enfin, cette « transformation structurelle » (Schmitt), déclenchée par l'interpénétration croissante des deux processus simultanés de la « socialisation de l'État » et de l'« étatisation de la société », du néocorporatisme et du néomercantilisme, a entraîné une « reféodalisation de la société [[321]](#footnote-321) » (EP, 150, 241 ; KK, 68). Cette reféodalisation a fini par [190] saper les conditions structurelles de l'espace public, à savoir la séparation fondamentale de la société et de l'État à l'interstice desquels la sphère publique avait sa place.

Avec cette interpénétration du domaine public et du domaine privé, on voit alors apparaître une sphère sociale politisée bâtarde où les organisations, les partis et l'État conduisent leurs affaires et tranchent des questions d'ordre général sans aucune médiation des personnes privées qui font un usage politique de leur raison et, donc, sans aucun contrôle démocratique. On assiste ainsi à une « politisation de la société » qui va de pair avec une « dépolitisation des masses » (KK, 34). En se substituant à l'espace public, dont elle accapare les fonctions, cette nouvelle sphère intermédiaire ne s'interpose pas seulement entre la sphère privée et la sphère publique, elle les évince et les asphyxie. Alors que la sphère privée, déchargée de ses fonctions économiques, se réduit à la sphère intime de la famille et est envahie par les médias et la consommation de masse, la sphère publique se « reféodalise », et le consensus qui s'établissait sur la base de discussions exemptes de pouvoir cède la place à des formules de compromis déterminées par les relations de pouvoir qui existent à l'intérieur et entre les organisations.

3.3. Une analyse schmittienne ?

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans son analyse du déclin de l'espace public, Habermas s'appuie principalement sur deux sources : d'une part, sur les études de l'Ecole de Francfort et, d'autre part, sur la critique antilibérale du parlementarisme de Cari Schmitt. Son analyse du déclin de la famille est ainsi largement tributaire des études de Horkheimer et de Marcuse : en perdant ses fonctions économiques, la famille perd également ses fonctions pédagogiques et protectrices. Ces fonctions sont désormais directement prises en charge par des instances extérieures à la famille. Le déclin de la fonction socialisatrice de la famille va de pair avec le déclin de la sphère publique littéraire. Ici, Habermas suit les analyses d'Adorno : la culture est devenue une marchandise, non plus seulement dans sa forme, mais dans son contenu même. Les *mass média* se répandent partout, favorisant à la fois une participation passive et la formation d'attitudes stéréotypées [[322]](#footnote-322). Sous l'influence de ces deux développements, qui convergent dans le déclin de l'individu, la sphère publique politique se pare à nouveau de la forme représentative-démonstrative qui prévalait au Moyen Âge. La publicité, en tant qu'instrument au service de la critique et du contrôle démocratique, se transforme en « pub », en instrument de mercatique politique qui cherche à vendre les décisions marchandées en secret et à s'assurer de l'assentiment plébiscitaire d'un public désormais dépolitisé.

[191]

Ici, Habermas reprend la thèse de la « crise du parlementarisme », telle que Carl Schmitt, le juriste fasciste qui fut condamné en 1947 par le tribunal de Nuremberg pour complicité avec les nazis, l'a développée, notamment dans *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus.* D'après Schmitt, l'époque du parlementarisme, du *government by discussion,* est terminée. Les discussions sont désormais remplacées par des négociations. Il ne s'agit plus de « convaincre l'opposant ou de se laisser convaincre par lui d'une vérité ou d'une exactitude par des arguments rationnels », mais de « calculer les intérêts et les chances de gain et de faire valoir autant que possible l'intérêt propre [[323]](#footnote-323) ». À l'époque de la démocratie de masse, la discussion publique est devenue une « formalité vide », une « décoration aussi superflue que des flammes rouges peintes sur un radiateur », bref une « façade [[324]](#footnote-324) ». Les décisions importantes sont prises à huis clos, dans les séances de toutes sortes de commissions parlementaires et extraparlementaires où les patrons des partis et des syndicats réunis en petit comité concluent des pactes secrets et des compromis avec les représentants du grand capital. Le Parlement n'est alors plus que le « théâtre » *(Schauplatz)* où les compromis négociés dans le secret des appareils et des bureaux sont ratifiés publiquement pour des raisons d'ordre plébiscitaire et publicitaire. « Fin de la discussion », « fin de la publicité », « fin du caractère représentatif du Parlement et des députés [[325]](#footnote-325) », tel est le triple constat de Schmitt.

Habermas accepte le diagnostic schmittien de la crise du parlementarisme et de la substitution de la « publicité démonstrative » à la « publicité critique », alors même qu'il n'accepte nullement sa thérapie autoritaire [[326]](#footnote-326). Tout en reconnaissant le fait que l'interpénétration de l'État et de la société a sapé les conditions structurelles de l'espace public, il veut mobiliser la publicité critique contre la subversion politicienne du principe de la publicité et sa dégénérescence en publicité démonstrative-acclamative. Alors même que le principe de la publicité classique est totalement fonctionnalisé, il estime que la finalité de celle-ci peut être préservée par une démocratisation intra-orga-nisationnelle des partis, des institutions para-étatiques et des associations [192] publiques, suivie d'une démocratisation inter-organisationnelle qui étend le principe de la publicité à la relation qui relie les organisations entre elles et à l'État. Habermas plaide donc pour la stratégie de la « longue marche à travers les institutions » (Dutschke).

Or, en argumentant de la sorte, il semble bien qu'il n'ait pas réussi à dépasser la tension qui parcourt toute son analyse : d'une part, il affirme que les principes bourgeois de la publicité restent valides, d'autre part, il affirme avec une force égale que les bases structurelles de ces principes ont été détruites. En dernière analyse, c'est cette affirmation-ci qui l'emporte. La « reféodalisation de la société », c'est-à-dire le tournant vers un « État total » (Schmitt) dû à l'interpénétration, voire même à la fusion pure et simple de la société et de l'État, a détruit pour de bon l'espace vital qui médiatise les deux. Atteintes par la réification, par la commercialisation et l'instrumentalisation, les sphères de l'intimité et de la publicité se sont décomposées. Dans ce sens, l'analyse de Habermas reste tributaire de la thèse francfortoise de l'unidimensionnalité de la société et de la fin de l'individu. Dans la mesure où la tâche de la démocratisation intra- et inter-organisationnelle ne consiste pas tant à assurer une véritable moralisation de la politique sur la base d'une participation des masses aux décisions pratiques qu'à améliorer la représentation des intérêts lors du marchandage des compromis, on peut penser que Habermas a abandonné l'espoir d'un nouvel essor de l'espace public.

Ce n'est que plus tard, dans *Raison et légitimité* (1973), lorsque l'analyse sociale le conduit à rompre définitivement avec la thèse francfortoise de l'universalité de la réification et à placer la théorie critique sur des bases normatives solides (pragmatique universelle, théorie de l'évolution) qu'il a corrigé son diagnostic pessimiste sur l'espace public [[327]](#footnote-327). En effet, en même temps qu'il abandonnera la stratégie de la critique immanente, il abandonnera la vision francfortoise d'un système monolithique et statique au profit d'une théorie des crises du capitalisme tardif. Comme nous le verrons, sa thèse sera, *grosso modo,* que le processus de « reféodalisation de la société » et, plus particulièrement celui de « l'étatisation de la société », doit entraîner à la longue une repolitisation des masses. C'est le cas, selon Habermas, car en intervenant dans les domaines qui relèvent de la sphère privée (par ex., éducation, planning familial, etc.), l'État détruit le caractère pseudo-naturel des traditions culturelles et, par là même, il détruit une condition nécessaire au maintien du système politique existant. Habermas en conclura que l'État est soumis à une demande de légitimation croissante qu'il ne peut satisfaire que s'il se démocratise radicalement.

[193]

4. Dualisme du travail et de l'interaction.  
Première synthèse (1962-1968)

4.1. L'intention pratique

[Retour à la table des matières](#tdm)

Jusqu'à présent, Habermas a développé deux problématiques en parallèle : la première autour de l'idée d'une philosophie de l'histoire fondée empiriquement et ayant des fins pratiques, la seconde autour d'une analyse de l'essor et du déclin de l'espace public. Ces deux lignes de force, l'une qui se meut à l'intérieur du paradigme de la philosophie de la production, l'autre à l'intérieur du paradigme de la philosophie de la communication, coexistent sans être véritablement articulées ou médiatisées. Ce n'est que lorsque Habermas élargira explicitement son cadre métathéorique en introduisant toute une batterie de dualismes (dualisme du travail et de l'interaction, des sous-systèmes et du monde vécu, de la rationalisation et de l'émancipation, des forces et des rapports de production) qu'il réussira à synthétiser l'idée hégélo-marxienne de la possibilité de faire l'histoire avec l'idée kantienne de la majorité. L'idée de base de cette synthèse, qu'il va présenter dans *La science et la technique comme idéologie* (1968), est la suivante : faire l'histoire avec conscience et volonté signifie maîtriser le processus d'évolution sociale, jusque-là incontrôlé. Cette maîtrise n'est pas une tâche technique, mais une tâche proprement pratique. Entre la capacité à manipuler techniquement des processus objectifs et la maîtrise pratique de processus historiques, il n'y pas de continuité automatique - ce que Habermas exprime de façon pointue : « Se libérer de la faim et de la misère ne coïncide pas nécessairement avec la fin de la servitude et de l'humiliation, car révolution du travail et celle de l'interaction ne sont pas automatiquement liées » (TSI, 211).

Contrairement au marxisme orthodoxe, Habermas estime donc que pour faire progresser l'histoire, il ne suffit pas de libérer les forces productives de la technique et d'étendre ainsi le pouvoir de contrôle sur la nature (« évolution du travail »). Il faut aussi élever le niveau de réflexion et aider la conscience des individus agissants à progresser dans l'émancipation (« évolution de l'interaction »). Progresser dans l'émancipation signifie : se libérer des dogmatismes, dissoudre les idéologies et le fétichisme des rapports sociaux, étendre la communication exempte de domination, former une volonté collective éclairée, cultiver une opinion publique rationnelle et éclairer la décision politique par la discussion rationnelle. Contre la domination de la raison technique, Habermas vise à revaloriser la raison pratique.

Cette visée est immédiatement politique. Il s'agit de contrecarrer la tendance à la scientificisation de la politique qui réduit les problèmes pratiques à des problèmes d'ordre technique, liquidant ainsi la possibilité qu'a l'opinion publique d'éclairer la décision politique. Contre cette tendance technocratique, qui se manifeste aussi bien au niveau théorique (scientificisation de la philosophie pratique) qu'au niveau de la pratique (scientificisation du monde vécu), [194] Habermas plaide pour un débat démocratique sur le sens et les enjeux de la recherche scientifique. Contre la dépolitisation des masses, il plaide donc pour une répolitisation de la science, répolitisation qui passe par le dialogue, effectué selon le modèle éprouvé de la « table ronde », entre scientifiques, politiques et citoyens, ainsi que pour une démocratisation radicale de la sphère publique. Ce qui devrait permettre de soumettre la médiation entre le progrès technique et le monde vécu social, qui jusqu'à présent s'est imposée à la façon d'une histoire naturelle, à une planification rationnelle et démocratique de la société.

4.2. Travail et interaction

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'importance de la distinction que Habermas effectue entre le « travail » ou « l'activité rationnelle par rapport à une fin » d'une part, et « l'interaction » ou « l'activité communicationnelle » d'autre part, est indéniable. En effet, dans la mesure où cette distinction rouvre d'un seul coup l'espace métathéorique des possibles, elle permet, en principe, de rompre avec l’*a priori* de la réification. Par « activité rationnelle par rapport à une fin » (Weber), Habermas entend soit une activité instrumentale, soit un choix rationnel, soit une combinaison des deux. Dans tous les cas, l'action est monologique. L'activité instrumentale obéit à des règles techniques, fondées sur un savoir empirique, impliquant des prévisions conditionnelles portant sur des faits observables. Les conduites de choix rationnel se règlent selon des stratégies, fondées sur un savoir analytique, impliquant des déductions sur la base de règles de préférence (systèmes de valeurs) et de maximes générales (TSI, 21). Par « activité communicationnelle », Habermas entend une interaction médiatisée par les symboles du langage courant. Ce type d'action dialogique, qui comprend aussi bien la *praxis* que la *lexis,* se conforme à des normes sociales qui définissent des attentes de comportement réciproques et qui doivent donc être comprises et reconnues par les sujets agissants (TSI, 22).

Cependant, bien que je reconnaisse sans la moindre réserve l'importance métathéorique de cette distinction, j'estime que la façon dont Habermas l'articule est problématique. J'y reviendrai. Je souhaite seulement indiquer ici trois éléments qui jettent le doute sur les modalités de la distinction : i) en réduisant le travail à l'activité instrumentale, Habermas nettoie le concept de travail de tous les aspects normatifs, expressifs et coopératifs qu'il contient chez le jeune Marx ; ii) alors qu'il introduit cette distinction comme une distinction analytique, il l'emploie par la suite dans un sens empirique ; et iii) le contraste suggère que l'activité rationnelle en finalité n'est pas gouvernée par des normes et que, inversement, l'activité communicationnelle n'a rien de stratégique ni d'instrumental [[328]](#footnote-328). Néanmoins, et malgré ces défaillances, c'est sur cette distinction que Habermas construira toute son œuvre.

[195]

Habennas développe cette distinction à partir d'une interprétation originale et subtile des *Leçons d'Iéna* du jeune Hegel [[329]](#footnote-329). Partant de l'idée que le jeune Hegel a développé une philosophie de l'intersubjectivité - qu'il abandonnera par la suite pour la philosophie de la réflexion [[330]](#footnote-330)-, il veut démontrer que, dans les *Leçons d'iéna,* on ne retrouve pas la philosophie moniste de la *Phénoménologie de l'esprit,* mais que Hegel y développe une systématique trichotomi-que dont il fait la base du processus de formation de l'esprit. En effet, le jeune Hegel ne conçoit pas la formation de l'esprit dans les termes idéalistes de la dialectique unitaire de l'autoréflexion, mais en termes d'une triple dialectique, à savoir celle du langage, du travail et de l'interaction. Habermas est avant tout intéressé par l'analyse de la dialectique du travail et de l'interaction, au point de négliger la dialectique du langage ou de la représentation [[331]](#footnote-331). L'intérêt qu'il manifeste pour la double dialectique du travail et de l'interaction est lié au fait que le jeune Hegel la présente de façon absolument disjonctive, donc de telle sorte qu'« il n'est pas possible de faire remonter l'interaction au travail [comme le fait Marx], ni de faire dériver le travail de l'interaction [comme le fera le vieux Hegel] (TSI, 194) ».

Avec la catégorie du « travail », Habermas thématise le processus de contrôle et de manipulation de la nature ; avec la catégorie de « l'interaction », en revanche, il thématise le lien et les relations sociales entre les individus capables de communiquer entre eux [[332]](#footnote-332). Ces relations peuvent être appelées « morales », à condition toutefois de ne pas les concevoir d'une façon immédiatement consensualiste, comme le fait Kant dans la seconde *Critique.* Habermas insiste à ce propos, contre Kant et avec Hegel, sur le fait que l'entente intersubjective constitutive de la relation morale ne peut pas être comprise en termes d'une harmonie préétablie entre les individus. Le cas kantien d'une synchronisation préétablie entre les sujets qui agissent en présupposant que la loi morale universelle (« ne jamais traiter l'homme simplement comme un moyen ») qui vaut pour eux vaut aussi et *a priori* pour les autres, n'est qu'un cas limite imaginaire, selon Habermas. La communication n'est pas identique à la communion. Un conflit a précédé qui a été surmonté, ce dont résulte l'intercompréhension ; celle-ci est acquise avec peine et non pas donnée d'avance [[333]](#footnote-333). « Dans la mesure où la dimension de la possibilité de la contradiction et de la différence est [196] exclue, la communication se rétrécit en une sorte de communion qui n'a plus besoin du langage comme moyen d'intercompréhension » (TK, 32).

L'entente mutuelle de sujets distincts ne peut donc pas être présupposée comme donnée ; la situation dialogique est le résultat d'une lutte, en l'occurrence d'une « lutte pour la reconnaissance [[334]](#footnote-334) ». La relation morale ne peut pas être comprise indépendamment de sa réalisation pratique, et celle-ci s'effectue toujours dans un contexte de communication où il y a aussi des incompréhensions, des déformations, des rapports de force et de domination. Encore une fois, l'intersubjectivité sans faille n'est pas donnée au départ ; elle est bien plutôt le résultat dialectique d'un conflit, de la répression et du rétablissement de la situation de dialogue dans laquelle une règle commune d'action peut être recherchée. La recherche d'une telle règle dans le dialogue caractérise l'agir communicationnel.

Si j'insiste tant sur le fait que le conflit précède l'intercompréhension, c'est parce que, par la suite, la dimension conflictuelle se retrouvera à ce point à l'arrière-plan de l'analyse qu'on pourrait croire que Habermas défend une position naïvement consensualiste. La meilleure façon d'écarter ce malentendu tenace est de concevoir la théorie habermassienne du consensus comme la continuation réflexive de la théorie francfortoise du conflit. Dans cette optique, la théorie critique se présente comme un bâtiment à deux niveaux : au rez-de-chaussée, la théorie de la domination de l'École de Francfort, et au 1er étage, la théorie de la communication de Habermas. Et si Habermas insiste tant sur la dimension consensuelle, c'est paradoxalement parce qu'il est bien conscient des conflits et de la domination qui parcourent le tissu social. En une phrase un peu rapide, on pourrait dire que de même que la communication présuppose le conflit, le projet de Habermas présuppose le diagnostic de l'Ecole de Francfort.

4.3. Scientificisation de la politique [[335]](#footnote-335)

[Retour à la table des matières](#tdm)

La distinction entre « travail » et « interaction » recoupe la distinction aristotélicienne entre *technè* et *praxis.* Habermas ne la doit pas seulement à sa lecture de *Vérité et méthode* de Gadamer, mais aussi et surtout à son étude de la *Condition humaine* de Hannah Arendt [[336]](#footnote-336). Dans ce livre, Arendt distingue trois activités humaines fondamentales : le travail, l'œuvre et l'action [[337]](#footnote-337). Habermas[197] quant à lui réduit d'emblée cette trichotomie arendtienne à la dichotomie aristotélicienne de la technè et de la praxis.

4.3.1. Les sciences politiques modernes

À partir de cette distinction, il reconstruit, dans sa lecture inaugurale de Marbourg (TP 1, 71-108), l'évolution qui mène de la philosophie politique classique d'Aristote à la science politique de Hobbes en termes d'une réduction progressive de la pratique à la technique. Pour Aristote, la politique continuait l'éthique ; elle se concevait comme une doctrine enseignant la vie selon le bien et la justice. Conçue comme une affaire pratique, et non comme une affaire technique ou poïétique, la politique se rapportait en principe à cette action commune *(praxis)* préparée par le dialogue *(lexis)* où les citoyens réunis sur la place publique *(agora)* débattaient des fins les meilleures pour la cité. Il ne concevait pas la philosophie pratique selon le modèle de la contemplation de l'immuable *(theoria),* visant une connaissance apodictique *(épistémè),* mais bien plutôt comme une intervention dans le cadre changeant et contingent de la pratique. La politique n'exigeait donc pas la certitude théorique de l’*épistémè,* mais bien la *phronèsis,* cette sagesse pratique qui évalue avec prudence la situation concrète en vue d'y intervenir pratiquement [[338]](#footnote-338).

Or, avec l'essor de la science moderne au XVIe et au XVIIe siècle, la conception classique de la relation entre théorie et pratique s'est radicalement transformée. Cette transformation, anticipée par Machiavel et Thomas More, a trouvé, selon Habermas, son aboutissement dans la philosophie sociale de Hobbes. Ce dernier prend l'exact contre-pied d'Aristote, et cela à plusieurs égards. D'abord, il détache la politique de la morale. Il s'ensuit que « la pédagogie d'une vie conforme au bien et à la justice est remplacée par la possibilité de bien vivre dans un cadre correctement organisé » (TP 1,73). Ensuite, après avoir repris la maxime de Bacon selon laquelle la science n'a d'autre but que la puissance *(scientia propter potentiam),* il présente le rapport entre les thèses théoriques et l'application pratique comme un simple rapport technique. Il s'ensuit que, dans la mesure où la connaissance théorique des lois sociales peut être utilisée pour faire advenir l'état social souhaité, la théorie est d'emblée conçue par Hobbes comme un instrument du pouvoir. Enfin, Hobbes estime que la tâche d'une philosophie sociale qui développe ses thèses dans le cadre d'une science est d'indiquer une fois pour toutes, c'est-à-dire indépendamment du lieu, du temps et des circonstances, les conditions de l'organisation correcte de la [198] société. Ensemble, ces révisions de la doctrine classique débouchent sur une conception techniciste et potentiellement totalitaire de la politique comme « ingénierie sociale holistique » (Popper).

4.3.2. Positivisme, décisionnisme et technocratisme

Pour Habermas, une telle scientificisation de la politique - qui abandonne les promesses de la philosophie politique classique quant à la possibilité pratique de s'orienter vers les solutions correctes et justes dans une situation déterminée - doit nécessairement se solder par un échec. Car au fur et à mesure que la politique est rationalisée par la science et la pratique guidée par une théorie l'abreuvant de recommandations techniques, les problèmes d'orientation pratique, qui relèvent du domaine de la *phronèsis* et ne peuvent jamais être totalement éliminés, ne peuvent plus être traités de façon rationnelle.

C'est alors qu'apparaît la problématique schmittienne du décisionnisme [[339]](#footnote-339). Le décisionnisme reconnaît bel et bien la spécificité des questions d'ordre pratique, mais il estime que celles-ci ne peuvent pas être argumentées ou fondées en raison ; en dernière instance, elles ne peuvent faire l'objet que d'une décision [[340]](#footnote-340). Si tel est le cas, une division du travail entre l'analyse scientifique et la décision politique s'impose. Les « érudits sans intelligence pratique » (Vico) peuvent bien se prononcer sur l'économie et l'efficacité des moyens à mettre en œuvre, mais ils doivent déclarer forfait en ce qui concerne les fins à atteindre, et passer le flambeau aux politiques afin qu'ils tranchent autoritairement en fonction de leurs croyances ou de leurs intérêts. En scindant ainsi l'orientation pratique - en une détermination rationnelle des techniques à mettre en œuvre d'un côté, et un choix irrationnel des fins à atteindre de l'autre -, le décisionnisme apporte involontairement la preuve que « les progrès d'une rationalisation limitée par les sciences expérimentales au pouvoir technique de manipuler les choses ne s'obtiennent qu'au prix d'un accroissement proportionnel de l'irrationnel dans le domaine même de la pratique » (TPII, 97).

Or, entre-temps, la rationalisation technique a progressé à tel point dans notre civilisation scientificisée qu'elle a fini par s'emparer des fins elles-mêmes. Sous le double prétexte (wébérien) du relativisme éthique et de la neutralité axiologique des sciences, les décisionnistes ont d'abord éliminé les fins et les valeurs de l'argumentation scientifique. Selon Habermas, cette élimination positiviste des fins et des valeurs a, dans un premier temps, évolué vers la subordination des fins et des valeurs aux moyens ; puis, dans un deuxième temps, cette subordination s'est à son tour renversée en simple inversion des [199] fins et des moyens : « Les valeurs qui n'étaient d'abord qu'exclues du domaine de la raison sont subordonnées aux procédés technologiques, et ceux-ci deviennent à leur tour un système de valeurs » (TPII, 102).

Ainsi, le modèle décisionniste de la relation entre l'expertise scientifique et la pratique politique a progressivement dû céder au modèle technocratique dans lequel les contraintes objectives des techniques conçues par les experts semblent éliminer toute alternative de choix et s'imposer au détriment du pouvoir de décision des politiques [[341]](#footnote-341). Dans ce cauchemar luhmannien d'une cybernéti-sation totale des questions pratiques - qui représente l'apogée de la réduction de la *praxis* à la *technè*[[342]](#footnote-342)*-,* le rapport entre le scientifique et le politique semble s'être inversé : « Le politique devient l'organe d'exécution d'une intelligentsia scientifique qui définit en fonction des conditions concrètes les contraintes objectives émanant des ressources et des techniques disponibles ainsi que des stratégies et des programmes cybernétiques optimaux » (TSI, 100).

Dans la mesure où le modèle technocratique fait abstraction de la différence fondamentale entre la manipulation des choses et l'action des hommes, donc dans la mesure où il conçoit la politique selon le modèle technique de la rationalisation instrumentale et stratégique, il est inacceptable pour Habermas. En réduisant les questions pratiques à des questions techniques, les théoriciens de la technocratie ont théoriquement supprimé la nécessité de s'adresser aux citoyens. Si la rationalisation est cantonnée dans les frontières étroites de la manipulation technique des objets, il en découle logiquement que la politique scientificisée n'a plus à s'adresser à la conscience des hommes et des femmes qui vivent ensemble et se parlent ; elle peut se borner à la gestion de la société en se contentant pour ainsi dire d'une manipulation instrumentale de leur corps et d'une manipulation stratégique de leur âme. Les citoyens sont ainsi éjectés de la politique. Dans le modèle décisionniste, leur rôle est limité à la légitimation par l'acclamation des groupes au pouvoir lors d'élections périodiques. Dans le modèle technocratique, l'expression de la volonté publique est rendue sans objet en tant que telle. Dans les deux cas, ce qui importe vraiment - l'émancipation des citoyens - est perdu de vue.

[200]

4.3.3. La concertation pragmatique

S'opposant aux modèles décision-niste et technocratique, Habermas veut réhabiliter d'une part, l'usage de la raison pratique en tant que rationalité communicationnelle, et d'autre part, l'idée de la démocratie en tant que formation discursive de la volonté collective. À cette fin, il propose un modèle pragmatique de médiation entre la technique et la politique qui assume pleinement le processus de rationalisation technique sans pour autant accepter sa substitution au processus de rationalisation pratique - car c'est seulement grâce à cette dernière que l'humanité peut s'engager sur la voie de l'autonomie et du progrès. À la question de savoir « comment le pouvoir de disposer techniquement des choses peut être réintégré au sein du consensus des citoyens engagés dans différentes actions et négociations » (TSI, 89), Habermas répond par la mise en place d'une dialectique réflexive entre le pouvoir technique et la volonté démocratique [[343]](#footnote-343).

Cette « dialectique du pouvoir et du vouloir » (TP II, 134 ; TSI, 95), qui s'opère actuellement de façon non réfléchie en fonction d'intérêts qui ne sont pas justifiés publiquement, ne peut être réalisée que si les décisions politiques relatives aux orientations du développement technique sont informées par une discussion publique, sans entraves et exempte de domination, portant sur les principes et les normes orientant l'action [[344]](#footnote-344). Une telle discussion n'est possible que sur la base d'un dialogue permanent entre les citoyens, dépositaires d'un savoir pratique, et les scientifiques, détenteurs d'un savoir technique. Dans ce dialogue, la détermination de ce qui est objectivement possible (l'état actuel des connaissances scientifiques et des moyens techniques) et l'articulation de ce qui est pratiquement souhaitable (besoins et aspirations sociales) seraient mises en relation réciproque. En s'appuyant sur l'opinion publique scientifiquement éclairée quant à la question de savoir dans quelle direction les citoyens veulent voir se développer le progrès technique, il reviendrait alors au politique d'articuler un programme de planification à long terme [[345]](#footnote-345).

4.4. Scientificisation du monde vécu [[346]](#footnote-346)

4.4.1. Système et monde vécu

[Retour à la table des matières](#tdm)

Sur la base de la distinction entre le travail et l'interaction, Habermas distingue deux systèmes sociaux selon qu'y prédomine l'activité rationnelle par rapport à une fin ou l'activité communicationnelle. Il s'agit d'une part, du « système » ou des « sous-systèmes d'activité [201] rationnelle par rapport à une fin » - comme le système économique ou l'appareil d'État - dans lesquels le type d'activité dominant est orienté vers le succès ; d'autre part, du « monde vécu social » ou du « cadre institutionnel de la société » - « ensemble de normes qui guident des interactions médiatisées par le langage » - où l'activité orientée vers l'intercompréhension prédomine [[347]](#footnote-347) (TSI, 23-24). Comme l'a bien montré Honneth, dans la mesure où elle est introduite comme une distinction analytique, mais employée par la suite de façon substantielle pour désigner deux domaines empiriques, cette distinction est problématique [[348]](#footnote-348). Néanmoins, c'est à partir d'elle que Habermas va réviser la thèse wébérienne du renversement dialectique de la rationalisation formelle en reification en la reformulant dans les termes d'une domination croissante du système d'action rationnelle en finalité sur le monde vécu, donc en termes du refoulement croissant, imposé par le système, de l'agir communicationnel au profit de l'action rationnelle par rapport à une fin. En termes métathéori-ques, la reification a donc trait au processus de réduction de la multidimen-sionnalité du concept d'action à sa seule dimension instrumentale-stratégique, réduction qui produit - et est empiriquement produite par - l'autonomisation aliénante des sous-systèmes de l'État et de l'économie.

Cette révision de la dialectique de la raison dans le paradigme de la communication est importante. D'abord, parce que, contrairement à l'École de Francfort, Habermas n'identifie plus simplement la rationalisation formelle à la reification ; ensuite, parce que le postulat métaphysique de la reification est transformé en hypothèse théoriquement vérifiable et pratiquement réfutable ; et, enfin, parce que le modèle proposé sera repris plus tard sous une forme plus développée dans la *Théorie de l'agir communicationnel.*

4.4.2. Phases de la reification du monde vécu

Habermas présente le processus historique de renversement de la rationalisation formelle en reification dans un modèle développemental triphasique qui spécifie de façon idéal-typique le rapport entre le système, le monde vécu et la légitimation de la domination qui caractérise respectivement les sociétés traditionnelles, les sociétés modernes capitalistes et les sociétés postindustrielles du capitalisme avancé [[349]](#footnote-349).

Les sociétés traditionnelles sont caractérisées par la prédominance du cadre institutionnel sur les sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin. Ceux-ci n'y ont jamais atteint une extension telle que leur action serait devenue un danger pour l'autorité des traditions culturelles et des interprétations mythiques, religieuses ou métaphysiques de la réalité qui légitiment la domination.

[202]

L'apparition du mode de production capitaliste ébranle définitivement la prééminence traditionaliste du cadre institutionnel par rapport aux forces productives. Le mode de production capitaliste rend permanente l'expansion des sous-systèmes et étend progressivement la rationalité par rapport à une fin à tous les domaines de l'existence, par suite de quoi les structures traditionnelles sont petit à petit soumises à la rationalité instrumentale-stratégique. Ce que Habermas appellera plus tard « colonisation du monde vécu par les sous-systèmes » *(cf. infra),* il le nomme ici « urbanisation de la forme de vie » (TSI, 33). Dans la mesure où les formes traditionnelles de légitimation de la domination ne sont plus adaptées aux exigences de la rationalité par rapport à une fin, elles perdent peu à peu leur caractère contraignant. Apparaît alors l'idéologie bourgeoise de l'échange équitable offrant une légitimation de la domination qui ne descend plus du ciel de la tradition culturelle, mais qui, à l'inverse, émerge immédiatement de la base de la société. Le théorème marxiste selon lequel la politique se rapporte à l'économie comme la superstructure à l'infrastructure est l'expression de cette transformation des structures de légitimation.

Les sociétés capitalistes avancées connaissent, depuis la fin du xixe siècle, deux évolutions tendancielles qui transforment radicalement la relation entre le cadre institutionnel et les sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin caractéristiques du capitalisme libéral : i) l'interventionnisme croissant de l'État, ii) l'émergence du complexe scientifico-technique comme principale force productive [[350]](#footnote-350).

i) Pour assurer la stabilité du système capitaliste, sans mettre en question la forme privée d'accumulation qui le caractérise, l'État intervient directement dans la vie économique. Par là même, il se lie à des intérêts privés. Cette intervention a besoin d'une légitimation, mais comme celle-ci ne peut plus s'appuyer désormais sur l'idéologie libérale du libre-échange, ni d'ailleurs sur les images du monde traditionnelles, il faut trouver une solution de remplacement *(Ersatzprogrammatik* - Offe). L'État la trouve en partie dans la législation sociale qui garantit à la fois un bien-être minimal pour tous et des perspectives de carrière pour ceux ou celles qui le souhaitent. Le problème, cependant, est que cette solution de remplacement ne fonctionne que si la croissance et la stabilité du système sont assurées. Dans ces conditions, la politique prend un caractère négatif : « Elle oriente son action de façon à éliminer les dysfonctionnements, à prévenir les risques susceptibles de mettre le système en danger, et cela non pas de façon à réaliser des finalités pratiques mais à trouver des solutions aux questions d'ordre technique » (TSI, 40). Et dans la mesure même où sont éliminés les problèmes d'ordre pratique, la politique d'intervention de l'État exige une dépolitisation des masses. Or, aussi longtemps que les intérêts du monde vécu ne coïncident pas avec ceux de l'État, cette dépolitisation n'est ni automatique ni évidente : « La programmation de remplacement laisse insatisfait un besoin capital de légitimation : comment peut-on rendre plausible aux yeux des masses elles-mêmes leur propre dépolitisation ? » (TSI, 42).

[203]

ii) À cette question, Habermas répond en se référant - à la suite de Marcuse - à la seconde évolution tendancielle qui caractérise le capitalisme avancé, à savoir l'émergence du complexe science-technique comme première force de production et « principe axial » de la croissance économique (c'est également la thèse centrale du livre célèbre de Daniel Bell : *The Coming of Post-Industrial Society).* Dans le capitalisme avancé, l'État et la grande industrie stimulent systématiquement, afin de faire avancer leurs intérêts particuliers, le développement de la science et de la technique. Les investissements dans la recherche scientifico-technique ont pris une telle ampleur qu'on a désormais affaire à un complexe intégré science-technique-industrie-armée-administration, avec un processus de rétroaction généralisée que Habermas compare à un « système de vases communicants » (TP II, 121). Bien que des intérêts sociaux particuliers déterminent toujours la direction, les fonctions et la rapidité du progrès technique, ces intérêts sont en tant que tels soustraits à la discussion. D'où l'impression que le progrès technique est un processus autonome et quasi naturel déterminant l'évolution du système social. La dynamique immanente à ce progrès semble alors produire des contraintes objectives *(Sach-* ou *Systemzwànge)* auxquelles doit se conformer une politique répondant à des besoins fonctionnels [[351]](#footnote-351).

C'est la thèse bien connue de la technocratie. Pour Habermas, elle est fausse. Mais plus important que sa fausseté est le fait qu'elle puisse pénétrer, en tant qu'« idéologie invisible » (Lefort), dans la conscience de la masse dépolitisée et y exercer un pouvoir de légitimation [[352]](#footnote-352). La nouvelle idéologie technocratique qui fétichise la science est bien plus dangereuse que les anciennes idéologies qu'elle remplace - « parce que, dit Habermas, masquant les problèmes de la pratique, non seulement elle justifie l'intérêt à la domination d'une classe déterminée et concurremment réprime le besoin d'émancipation d'une autre classe, mais encore parce qu'elle affecte jusqu'à l'intérêt émancipatoire de l'espèce dans son ensemble » (TSI, 55). C'est le cas, selon Habermas, car, en effaçant le « dualisme du travail et de l'interaction » de la conscience des hommes, l'idéologie technocratique fait disparaître l'intérêt de maintenir une intersubjectivité de la compréhension et de mettre en œuvre une communication exempte de domination derrière l'intérêt d'élargir le pouvoir de disposer techniquement des choses.

Dès lors, « une certaine conception de soi et du monde vécu social, cultu-rellement déterminée » risque de faire place à une « autoréification des hommes » (TSI, 46), et cela dans la mesure même où « les modèles réifiés qui sont ceux de la science passent dans le monde vécu socio-culturel » (TSI, 58) et y acquièrent un pouvoir objectif sur la conception que les hommes se font d'eux-mêmes. Les hommes risquent alors de se prendre eux-mêmes (et les autres) pour des choses dont on peut disposer, et d'adopter un modèle de comportement réactif [204] commandé par des stimuli externes. Ainsi, l'action communicationnelle, orientée par une articulation du sens et présupposant l'intériorisation des normes, serait réduite à et remplacée par des comportements conditionnés. Nous n'en sommes certainement pas encore là, selon Habermas, mais, si un tel processus d'auto-objectivation des hommes se développait effectivement, on aboutirait alors à une « réifîcation complètement rationnelle qui confirmerait finalement la vérité de la conception technocratique » (TPII, 128).

4.4.3. Deux formes de rationalisation

Face à l'éventualité d'une réifîcation totale - c'est-à-dire d'une phagocytose totale du cadre institutionnel par les sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin et de la substitution intégrale à l'agir communicationnel orienté par des normes de l'agir réactif d'adaptation et d'autoconservation qui en découle -, Habermas propose de réviser le matérialisme historique de telle façon que la technicisation réifiante du monde vécu puisse être comprise comme une forme unidimensionnelle ou rétrécie de la rationalisation. À cette fin, il distingue deux formes de rationalisation : d'une part, la rationalisation formelle-instrumentale qui va de pair avec un accroissement des forces de production et, donc, d'une extension du pouvoir de disposer techniquement des choses ; et, d'autre part, la rationalisation communicationnelle des relations de production qui sous-tend l'émancipation et l'individualisation, ainsi que l'extension progressive de la communication exempte de domination.

Cette distinction entre deux formes de rationalisation irréductibles est capitale, car elle permet de rompre, une fois pour toutes, avec la contre-eschatologie négativiste de l'École de Francfort et l'antimodernisme romantique qui la sous-tend. En usant d'une conception moniste de la rationalisation qui identifie purement et simplement la rationalisation à la réifîcation, Horkheimer, Adorno et Marcuse avaient été amenés à penser que la domination de la nature interne obéit à la même logique que la domination de la nature externe, ce qui, on l'a vu, les a conduits à identifier la formation du moi à Fautoréification. Du coup, ils ont conçu l'histoire universelle en termes d'une réifîcation croissante, c'est-à-dire d'une extension pathologique, mais néanmoins inévitable de la rationalisation formelle-instrumentale à toutes les sphères de la vie. Bref, pour eux, la réifîcation devenait une caractéristique ontologique du monde. Faute d'avoir pu concevoir une autre forme de rationalisation, une rationalisation non réifiante, ils ne pouvaient plus penser la libération que dans les termes discon-tinuistes d'une rupture radicale avec le continuum de l'histoire.

Entrevoyant vaguement une autre raison, Horkheimer, Adorno et Marcuse exigeaient la « résurrection de la nature déchue » (TSI, 11 ; CI, 64), c'est-à-dire le remplacement de l'attitude de disposition *(Verfugen)* quant à la nature par une attitude communicationnelle *(Vernehmeri).* Habermas quant à lui refuse une telle solution - alors même que, nous l'avons vu, il l'avait implicitement prônée lui-même dans ses premiers écrits. La rationalisation formelle-instrumentale en tant que telle n'est pas en question ; c'est seulement son extension démesurée au détriment de la rationalisation communicationnelle [205] qui pose problème. La relation instrumentale à la nature, propre au travail, est indépassable, selon Habermas ; c'est un invariant anthropologique. Tant que l'espèce humaine sera organiquement ce qu'elle est, il n'y a tout simplement « pas d'alternative fonctionnelle » qui puisse équivaloir la structure rationnelle de la science et la technique : « Nulle part ne se présente pour le progrès institutionnel de la science et de la technique, si on les considère dans leurs structures, d'alternative fonctionnelle qui soit équivalente. L'innocence de la technique, innocence que nous devons défendre face à ses détracteurs inquiets, réside tout simplement en ceci que la reproduction de l'espèce est liée à l'action instrumentale et que l'action liée à des fins déterminées en est en tant que telle la condition [[353]](#footnote-353) » (TP II, 127).

Ainsi, contre Marcuse et autres heideggeriens, Habermas défend la thèse marxiste de l'innocence de la technique. Ce n'est pas la technique qui constitue le danger suprême, mais le fait qu'elle tend à se répandre « aux dimensions d'une forme de vie, de la 'totalité historique' d'un monde vécu » (TSI, 18). La rationalisation formelle-instrumentale n'est donc pas en question, mais il faut lui assigner des limites. Ce n'est que lorsqu'elle refoule la rationalité communica-tionnelle et se substitue à elle qu'elle devient pathologique. En s'opposant directement au luddisme théorique de Marcuse, Habermas affirme que la rationalisation technique est une condition nécessaire du progrès. Et en s'opposant au techno-déterminisme des marxistes, il ajoute qu'elle n'est certainement pas une condition suffisante non plus. À ce propos, il critique Marx pour avoir conçu le socialisme dans une perspective techniciste [[354]](#footnote-354). Dans ses analyses empiriques, Marx a bien conçu l'histoire de l'espèce humaine à la fois sous les catégories du travail et de l'interaction, donc en termes d'une rationalisation globale des forces et des relations de production ; mais, dans son système philosophique, prisonnier de sa propre conception scientiste de la science, il a systématiquement réduit l'autoconstitution de l'espèce à la seule dimension du travail, donc de la rationalisation formelle-instrumentale.

Or, la rationalisation des forces productives est une chose, la rationalisation des rapports de production en est une autre. La rationalisation technique ne mène pas automatiquement au socialisme, car si tel était le cas, Marx aurait mieux fait, comme le note Cari Schmitt avec humour, de devenir ingénieur plutôt que d'inciter à l'action politique [[355]](#footnote-355). Non, d'après Habermas, ce n'est que si le processus de rationalisation formelle-instrumentale est complété par un processus de rationalisation communicationnelle que les idéaux d'un socialisme démocratique qui signifie plus que l'électrification généralisée pourront être réalisés. C'est alors seulement que les hommes feront l'histoire avec volonté et conscience.

[206]

Il faut remarquer à ce propos que Habermas lui-même reste encore trop attaché au schéma marxiste de la base et de la superstructure pour pouvoir penser l'émancipation de l'espèce humaine de façon adéquate. S'il a bien vu le problème de la phagocytose du cadre institutionnel par les sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin, et s'il en a bien vu l'enjeu et la solution, il n'en reste pas moins qu'il conçoit toujours les transformations du cadre institutionnel en termes d'une « adaptation passive » (TSI, 62), pour ainsi dire secondaire par rapport à l'« adaptation active » (TSI, 62) des sous-systèmes à leur environnement. Comme nous le verrons, ce n'est que plus tard, dans sa reconstruction du matérialisme historique, qu'il attribuera une fonction active et motrice aux modifications du cadre institutionnel.

5. Connaissance et intérêt  
- Philosophie du sujet, versant philosophie  
de la réflexion (1968-1972)

5.1. Du technocratisme au positivisme

[Retour à la table des matières](#tdm)

La prédominance de la rationalité formelle-instrumentale sur la rationalité communicationnelle et la réduction subséquente des problèmes d'ordre pratique à des problèmes d'ordre technique est au centre des préoccupations de Habermas. Il la démontre et la dénonce à deux niveaux : d'abord au niveau d'une théorie de la société - sous la forme d'une critique du technocratisme -, puis au niveau d'une théorie de la connaissance - sous la forme d'une critique du positivisme. Au niveau sociologique, on vient de le voir, Habermas avance la thèse que la scientificisation de la politique, c'est-à-dire l'élimination des questions pratiques au niveau de la théorie politique, se prolonge et se réalise au niveau pratique sous la double forme d'une dépolitisation des masses et d'une autoréification des hommes. Mais la progression de l'idéologie technocratique et la réduction progressive des questions d'ordre pratique à des questions d'ordre technique qu'elle implique, n'entraînent pas seulement la dépolitisation des masses et la légitimation de l'intérêt particulier d'une classe à la domination. Selon Habermas, elles affectent également un intérêt vital de l'espèce humaine dans son ensemble, en l'occurrence l'intérêt pratique à l'émancipation et à la réalisation d'une communication exempte de violence. Consé-quemment, la critique de l'idéologie doit « aller au-delà d'un intérêt de classe historiquement défini et dégager en tant que telle la constellation des intérêts qui poussent l'espèce humaine à se constituer elle-même » (TSI, 59). C'est ici, au point où la critique de l'idéologie se prolonge en anthropologie, que la critique du positivisme prend la relève de la critique du technocratisme.

Le positivisme est le contrefort épistémologique du technocratisme [[356]](#footnote-356). Comme le technocratisme, il ampute la raison de sa dimension pratique. Sous le couvert de la neutralité axiologique, il vise à imposer l'hégémonie de la rationalité [207] scientifique et, par là même, il s'engage *nolens volens* en faveur d'une rationalisation unilatérale et bornée. Le « rationalisme disséqué à la mode positiviste » *(positivistisch halbierter Rationalismus,* POS, 167-189), qui ne reconnaît la rationalité que sur un mode formel et instrumental, hypostasie la science au point d'en faire une croyance de la science en elle-même, croyance scientiste dont le dogme principal est constitué par l'identification réductrice de la connaissance et de la science : « Nous ne pouvons pas plus longtemps concevoir la science comme la forme de toute connaissance possible, nous devons identifier la connaissance à la science » (CI, 37). En s'engageant dans la querelle du positivisme, Habermas n'attaque pas, contrairement à Adorno ou à Marcuse, la science en tant que telle, mais le scientisme, c'est-à-dire l'impérialisme épistémologique de la science qui s'arroge le monopole de la connaissance. « Ma critique ne vise pas la pratique de la recherche des sciences expérimentales dures [...] Ma critique se dirige exclusivement contre l'interprétation positiviste de ces procédures de recherche. Car la fausse conscience d'une pratique correcte agit sur cette dernière en retour [...] Les sous-entendus du positivisme ont un effet réducteur lorsqu'ils étouffent la réflexion qui devrait s'imposer sur les limites des sciences empirico-analy tiques (et formelles) » (POS, 167-168).

Guérir une pratique correcte de sa fausse conscience, combattre la prétention à l'exclusivité de la connaissance, critiquer la pseudo-neutralité axio-logique des sciences empirico-analytiques, déboulonner la conception objecti-viste que les sciences se font d'elles-mêmes, Habermas le fera en démontrant, par une réflexion philosophique des sciences sur elles-mêmes, sur leur contexte de genèse et leur contexte d'application, que l'intérêt technique n'est pas le seul intérêt qui puisse guider la connaissance. Le privilège que le positivisme accorde à l'intérêt technique ne peut être acquis que par une exclusion concomitante de l'intérêt pratique et de l'intérêt émancipatoire du spectre des intérêts de connaissance [[357]](#footnote-357). C'est par le détour d'une « anthropologie de la connaissance » (Apel) qui cherche à fonder de façon quasi naturaliste les conditions mêmes de la possibilité de la connaissance dans l'histoire naturelle de l'espèce [[358]](#footnote-358), bref, c'est en exposant le lien interne qui existe entre la connaissance et l'intérêt que Habermas réfutera la prétention scientiste au monopole de la connaissance [[359]](#footnote-359).

[208]

5.2. Anthropologie de la connaissance

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans sa leçon inaugurale à l'université de Francfort (TSI, 131-162), Habermas reprend, près de trente ans après la publication du manifeste de la théorie critique par Horkheimer *(cf. supra,* chap. 2), le programme d'une théorie critique de la société qui serait « théorie des sciences et philosophie pratique en même temps » (P, 47). Avec Horkheimer, Habermas partage la conviction que la théorie traditionnelle ne peut se concevoir comme théorie « pure », théorie purifiée des intérêts pratiques, que pour autant qu'elle n'a pas réfléchi la façon dont elle est ancrée dans le monde social. À la différence de Horkheimer, qui vise à thématiser des intérêts sociaux et à lier la vérité des énoncés théoriques à la justesse des intérêts pratiques, avec le risque de « totalitarisme intellectuel » qu'une telle démarche comporte inévitablement [[360]](#footnote-360), Habermas cherche quant à lui à thématiser des intérêts (quasi) transcendantaux qui déterminent non pas la vérité, mais la possibilité de la connaissance.

Avec le dernier Husserl, Habermas s'en prend à l'illusion objectiviste des sciences selon laquelle il y aurait un « en-soi » de faits structurés selon des lois, alors qu'en réalité ces faits sont préalablement constitués au niveau pré-prédicatif dans le monde vécu [[361]](#footnote-361). Cependant, avec Horkheimer, Habermas se retourne contre Husserl en critiquant sa solution pour sortir de la crise qui affecte les sciences européennes - solution qui consiste, comme on le sait, à s'affranchir des intérêts pour se vouer, comme les anciens, à la contemplation désintéressée des essences - qu'il considère comme une rechute dans l'illusion du désintéressement caractéristique de la théorie traditionnelle. Husserl a peut-être réussi à dégager les normes transcendantales de la constitution de la connaissance, mais il n'a pas réussi à dégager des normes pratiques pour l'action. Il en est ainsi car, si Husserl a, ajuste titre, brisé l'illusion objectiviste en insistant sur le fait que les objets de connaissance sont préalablement constitués, que la connaissance n'est pas une simple copie de la réalité, mais qu'elle résulte de l'activité synthétique du sujet connaissant, il est néanmoins resté attaché à la démarche kantienne qui fonde l'objectivité de la connaissance dans la subjectivité transcendantale.

Habermas refuse une telle approche. À la suite de la transformation marxiste de la philosophie hégélienne - transformation qui consiste à concevoir l'histoire non plus comme le produit de l'esprit, mais comme celui de l'histoire de l'humanité -, il remplace le sujet transcendantal par l'espèce humaine. Cependant, contre Marx, il insiste sur le fait que l'espèce humaine ne se constitue et ne se reproduit pas seulement par le travail, mais aussi par l'interaction. Pour survivre, les hommes ne doivent pas seulement produire ce qui est nécessaire pour leur existence matérielle par la manipulation et le contrôle des objets, ils doivent également communiquer entre eux par des symboles intersubjectivement [209] reconnus à l'intérieur d'un cadre institutionnel régi par des normes. Ces nécessités vitales, produire et communiquer, expliquent que l'humanité ait intérêt à générer des connaissances qui la rendent apte à contrôler des processus naturels objectivés et à maintenir l'intersubjectivité de la compréhension entre individus, susceptible d'orienter l'action. À ces deux types d'intérêt, Haber-mas en ajoute un troisième, dérivé des deux autres. Il s'agit de l'intérêt de l'humanité à la réflexion sur sa genèse, intérêt qui assure le lien entre la connaissance et la pratique vécue, et sans lequel la connexion entre la connaissance et l'intérêt, entre les sciences et leur contexte d'application, ne pourrait pas être saisie. Cet intérêt à l'autoréflexion, ou pour le dire avec Fichte, à la « réflexion sur la réflexion », par laquelle l'humanité se réapproprie très hégéliennement ses objectivations et devient transparente à elle-même, est un intérêt à la raison et, en tant que tel, un intérêt à l'émancipation et à l'autodétermination de l'espèce humaine [[362]](#footnote-362).

Dès lors qu'on a compris que Habermas a remplacé le sujet transcendantal par l'espèce humaine, on peut saisir la thèse centrale qui sous-tend *Connaissance et intérêt,* à savoir que les conditions transcendantales de la connaissance trouvent leur fondement dans l'histoire naturelle de l'espèce. Et quand on a compris que les intérêts de la connaissance *(Erkenntnisinteresse)* médiatisent les contextes de vie et la connaissance, et qu'ils fonctionnent donc comme charnière entre une théorie de la constitution des objets et une théorie de la constitution de l'espèce humaine, on peut également saisir le statut très particulier - et très problématique - que Habermas leur accorde en les nommant « quasi transcendantaux » (CI, 229 ; TP I, 45, 50-51). En effet, en tant que conditions de la possibilité de toute objectivité possible, les intérêts de la connaissance ont une fonction transcendantale dans le cadre des recherches scientifiques, mais, en tant que résultats de l'histoire naturelle de l'espèce, ils proviennent de milieux de vie factuels et ils ont donc également un statut empirique [[363]](#footnote-363).

5.3. Les intérêts de connaissance

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ayant présenté la logique qui sous-tend la tentative habermassienne de renverser l'hégémonie positiviste, je peux maintenant préciser l'architecture de l'édifice. Habermas distingue trois intérêts de connaissance fondamentaux (« orientations de base », « stratégies cognitives générales », « points de vue transcendantaux »), trois milieux (« éléments ontologiques du processus [210] de formation de l'espèce ») et trois sciences. Les intérêts sont, respectivement, l'intérêt technique, l'intérêt pratique et l'intérêt émancipatoire. Ces intérêts qui dirigent la connaissance se forment dans le milieu du travail (action rationnelle par rapport à une fin), dans celui de l'interaction (langage) et dans celui de la domination *(Herrschaft).* Aux trois intérêts, originaires des trois milieux, correspondent, enfin, trois sciences, à savoir les sciences empirico-analytiques, les sciences historico-herméneutiques et les sciences praxéologiques-critiques.

5.3.1. Les sciences empirico-analytiques

Les sciences empirico-analytiques (ou nomologiques) représentent la science telle qu'elle est comprise par les positivistes, et plus particulièrement par Popper. Constitué par l'intérêt technique, le domaine d'objets de ces sciences comprend des « objets du type des corps animés » ; on y fait l'expérience « de choses, d'événements et d'états qui sont fondamentalement manipulables » (TP I, 39). Ces sciences sont dites analytiques, car leur méthode est hypothético-déductive ou déductive-nomologi-que ; et elles sont dites empiriques, car elles soumettent les théories à des tests dans des conditions expérimentales [[364]](#footnote-364). La recherche empirico-analytique prolonge de façon systématique le processus de la manipulation technique d'objets qui, au niveau préscientifique, se déroule dans le domaine où s'exerce l'activité instrumentale (milieu du travail). Le paradigme de ces sciences est la physique.

Par une critique immanente des sciences nomologiques, Habermas réfute la prétention scientiste de ces sciences au monopole de la connaissance. Le positivisme conséquent doit défendre la thèse du « solipsisme méthodologique » (Apel), c'est-à-dire la thèse selon laquelle la connaissance objective est possible en l'absence d'une possibilité de compréhension intersubjective [[365]](#footnote-365). Or, cette thèse est intenable, car il n'y a pas de science sans communauté scientifique, et il n'y a pas de communauté scientifique sans communication. Les limites du scientisme apparaissent donc dans le fait que la « communauté communica-tionnelle des chercheurs », dans la mesure où elle vise à justifier la prétention à l'exclusivité des sciences objectivantes, ne peut pas se justifier elle-même, précisément parce que la catégorie de l'interaction lui fait défaut.

5.3.2. Les sciences historico-herméneutiques

Les sciences historico-herméneutiques (ou compréhensives) mettent l'interaction au centre de leurs considérations. Constitué par l'intérêt pratique, le domaine d'objets de ces sciences comprend « des objets du type des sujets parlants et agissants » ; on y fait l'expérience « de personnes, d'expressions et d'états qui sont fondamentalement compréhensibles et ont une structure symbolique » (TP I, 39). [211] Ces sciences sont dites historiques parce qu'elles traitent du sens légué par la tradition ; et elles sont dites herméneutiques parce que leur méthode est celle de l'interprétation et de la compréhension des textes. La recherche herméneutique donne une forme méthodique aux processus de compréhension entre individus qui, au niveau préscientifique, ont lieu dans le domaine culturel où les individus interagissent et se parlent entre eux (milieu du langage ou de l'interaction). Comme le dit Habermas, « l'herméneutique est la forme scientifique des activités interprétatives quotidiennes » (CI, 209). Le paradigme des sciences historico-herméneutiques est la philologie.

Après avoir critiqué, dans sa polémique avec Popper et Albert, la prétention scientiste à l'hégémonie épistémologique du positivisme, Habermas s'attaque, dans une polémique avec Gadamer, à la prétention de l'herméneutique à l'universalité [[366]](#footnote-366). Une herméneutique qui ne réfléchit pas sur les limites de la compréhension herméneutique est conduite à ontologiser le langage et à hypostasier la méthode de l'intercompréhension. Une herméneutique qui se dérobe à la nécessité de s'autolimiter verse nécessairement dans l'idéologie, car elle présuppose comme acquis ce qui doit encore être réalisé, à savoir « une situation idéale de parole, c'est-à-dire une forme de vie idéale permettant une intercompréhension universelle sans contrainte » (LS, 270).

En faisant abstraction du milieu du travail et de la domination, l'herméneutique succombe à « l'idéalisme de la verbalité » (LS, 220), car elle réduit le contexte objectif de l'activité sociale à sa seule dimension langagière. Or, l'infrastructure linguistique de la société n'est qu'un moment d'un « contexte qui, toujours médiatisé, certes, par des symboles, se constitue également à travers des contraintes réelles : celles de la nature externe, qui se répercutent dans les procédures de la maîtrise technique, celles de la nature interne, qui se reflètent dans la répression qu'exercent les rapports de force sociaux » (LS, 219). Ces contraintes, et surtout les contraintes d'ordre social, agissent à l'insu du langage sur le langage. Dès lors qu'on a compris cela, c'est-à-dire que le langage n'est pas seulement un médium de transmission culturelle, mais qu'il est « aussi un médium de la domination et du pouvoir social » (LS, 218), on comprend aussi que l'herméneutique doit se transformer en critique de l'idéologie et des pouvoirs sociaux réifiés qui affectent le langage.

5.3.3. Les sciences praxéologico-critiques

Les sciences praxéologico-critiques (ou autoréflexives) mettent précisément les pouvoirs sociaux réifiés et l'idéologie au cœur de leurs réflexions [[367]](#footnote-367). Ces sciences sont dites praxéologiques [212] parce qu'elles prennent pour objet les activités humaines organisées ; et elles sont dites critiques parce qu'elles visent à dégager la conscience de sa dépendance par rapport à certaines puissances hypostasiées. Dans les sciences critiques, telles que Habermas les conçoit, le préjugé métaphysique francfortois de la réification totale est, comme le dit si bien Jean-Marc Ferry, transformé en *a priori* méthodologique [[368]](#footnote-368). Constitué par l'intérêt émancipatoire, c'est-à-dire par « l'attitude qui est formée dans l'expérience de la souffrance de quelque chose qui est fait par l'homme, qui peut être aboli et qui devrait l'être » (D, 198), le domaine d'objets de ces sciences comprend des puissances réifïées qui déforment la communication et empêchent l'émancipation et la dissolution des apparences pseudo-naturelles. Bien que Habermas ne le dise pas, la caractéristique distinctive des sciences critiques est, en fait, qu'elles visent à abolir leur propre domaine d'objets, et donc à s'abolir elles-mêmes afin de laisser la place aux sciences historico-herméneutiques.

Méthodologiquement parlant, les sciences critiques se trouvent à l'intersection des sciences nomologiques et des sciences compréhensives. Comme les sciences compréhensives, les sciences autoréflexives procèdent de manière herméneutique, mais, en remplaçant le sens subjectivement proféré dans le contexte objectif de la reproduction sociale, elles dépassent le sens subjectif-et le brisent. Ainsi, elles échappent au danger d'ideologisation qui existe tant que l'herméneutique reste attachée au dogmatisme de la vie quotidienne et comprend le sens de façon subjective : « Une théorie qui comprend le sens objectivement, dit Habermas à ce propos, doit aussi rendre compte de la réification que les procédures objectivantes ont exclusivement sous les yeux » (POS, 121). Ici, les sciences critiques se rapprochent des sciences nomologiques, mais pour prendre aussitôt leurs distances, car, à la différence des sciences nomologiques, elles ne se contentent pas de relever des invariances causales.

« Une sociologie critique ne s'en tiendra pas là. Elle s'efforcera en outre de vérifier quand les énoncés théoriques appréhendent des lois invariantes et quand il s'agit de rapports idéologiquement figés mais en principe modifiables [...] [Elle] compte sur le fait que des informations données sur certaines connexions causales déclenchent dans la conscience des intéressés un processus de réflexion ; c'est ainsi que peut être modifié le stade de la conscience non réfléchie, qui fait partie des conditions de départ propres à ces lois de fonctionnement. C'est ainsi grâce à la médiation critique d'un savoir nomologique que la loi elle-même peut, de par la réflexion, sinon certes être désamorcée et perdre sa validité, du moins cesser de s'appliquer » (TSI, 149).

En distinguant ici entre la causalité du domaine naturel et la quasi-causalité du domaine social, Habermas reprend le thème lukâcsien de la « seconde nature » : les relations intelligibles entre les hommes apparaissent comme des relations causales entre des choses. Il s'agit là d'une illusion, mais pas d'une illusion pure et simple, car, aussi longtemps que les hommes ne font pas l'histoire avec conscience et volonté, ces relations qui sont en principe intelligibles [213] apparaissent de fait comme des relations pseudo-naturelles. C'est pourquoi une approche purement herméneutique n'est pas adéquate et doit, provisoirement, être remplacée par une approche critique qui détecte, analyse et dissout leur caractère quasi causal, préparant ainsi l'avènement d'un ordre social intelligible.

Une telle reprise de la théorie de l'« organicité pseudo-naturelle » *(Naturwuchsigkeit)* à l'intérieur d'une analyse transcendantale transformée est problématique, et cela dans la mesure même où la possibilité de distinguer entre des relations causales, des relations quasi causales et des relations herméneutiquement intelligibles présuppose une ontologie réaliste des domaines qui y correspondent [[369]](#footnote-369). Or, la théorie de la constitution des objets que Habermas propose est tout, sauf réaliste. En effet, chez Habermas, les domaines d'objets respectifs des sciences sont donnés sous le critère de la méthode et non sous le critère de l'objet. Les médiations ontologiques sont donc systématiquement transformées en divisions épistémologiques [[370]](#footnote-370).

Concrètement, cela signifie que les domaines respectifs ne diffèrent entre eux qu'en vertu des différents intérêts de connaissance qui les constituent. Mais, si tel est le cas, donc si la « nature », la « culture » et la « seconde nature » ne sont, pour ainsi dire, que la cristallisation des points de vue, alors Habermas ne possède pas de base véritable pour critiquer la prétention à l'universalisme d'un naturalisme positiviste ou d'un culturalisme herméneutique. Il me semble que sa position n'est pas consistante sur ce point. En effet, parler de réification comme il le fait présuppose une théorie ontologique des domaines d'objets qui n'est pas formelle. Ne disposant pas d'une telle théorie, il doit passer en catimini d'une conception formelle à une conception matérielle des domaines d'objets. Autrement dit, pour pouvoir penser la réification, Habermas doit ou bien réifier les domaines d'objets ou bien abandonner sa théorie de la constitution des objets par les intérêts de la connaissance [[371]](#footnote-371). Je propose la dernière solution. J'y reviendrai dans la conclusion de cet ouvrage.

5.4. Psycho- et socio-analyse

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le paradigme des sciences praxéologico-critiques est représenté par la psychanalyse. Dans la dernière partie de *Connaissance et intérêt,* Habermas présente une reconstruction de la psychanalyse freudienne, qu'il considère comme le « seul modèle tangible d'une science qui recourt méthodiquement à l'autoréflexion » (CI, 246), en termes d'une théorie de la communication [214] systématiquement déformée. À la suite d'Alfred Lorenzer [[372]](#footnote-372), Habermas conçoit le refoulement - cette opération de « fuite du moi devant lui-même » - comme un processus d'« excommunication » ou de « désymbolisation » de contenus sémantiques de la *psychè,* au terme duquel les expressions des besoins sans légitimité sociale sont involontairement expulsées par le sujet de la communication publique. Or, ces expressions, refoulées dans l'inconscient et pour ainsi dire privées de langage, ne perdent pas pour autant leur force motivante. Réi-fiés par le moi en quelque chose de neutre, en un « ça », les besoins réprimés se sédimentent, à l'insu des sujets agissants, en mobiles inconscients qui agissent comme s'ils étaient des causes externes : « Ce sont des intentions faussées et détournées, qui, de motifs conscients, se sont changées en causes et soumettent l'activité communicationnelle à la causalité de conditions naturelles » (CI, 277). Cette causalité des conditions naturelles est une quasi-causalité. Les contenus sémantiques de la conscience, auto-objectivés par le moi et mis en « situation d'extraterritorialité » (Freud), se sont figés en « seconde nature ». Celle-ci peut être dissoute par la force de la réflexion. Provoquer la réflexion par la « compréhension explicative », resymboliser les motifs inconscients désymbolisés, bref inverser le processus de refoulement, c'est là la tâche de la psychanalyse. En expliquant « le pourquoi » de la déformation du langage, elle doit faire comprendre « le quoi », c'est-à-dire le contenu sémantique de l'expression déformée, et le réintégrer à la communication publique dans la discussion thérapeutique.

Selon Habermas, cette « traduction » de l'inconscient en conscient est en même temps un processus d'autoréflexion [[373]](#footnote-373). Il le conçoit selon le modèle hégélien de la réconciliation - de l'aliénation et de l'appropriation de l'objectivité : « Le moi du patient doit se reconnaître dans son autre représenté par la maladie comme dans son moi aliéné et s'y identifier » (CI, 268). Le résultat de ce processus de réflexion est l'émancipation : là où était le ça (ça = moi aliéné) est maintenant le moi.

À ce stade, les défaillances du modèle fichto-hégélien deviennent visibles. Dans la mesure où Habermas tend à identifier de manière idéaliste l’*Anerkennung* à l’*Aufhebung,* il prend la devise de Freud - *Wo Es war, soll Ich werden*[[374]](#footnote-374)- à la lettre. Cette interprétation littérale débouche alors sur une conclusion absolument non freudienne : le ça (c'est-à-dire les influences inconscientes et les pulsions instinctives) n'est pas seulement en posture de pouvoir disparaître, il doit le faire [[375]](#footnote-375).

[215]

Transposée au plan social, la théorie freudienne de la répression des besoins se transforme en analyse des névroses collectives et des institutions répressives. Dans cette perspective sociologique, que Freud a appliquée dans sa théorie de la civilisation, les institutions apparaissent comme l'équivalent social des symptômes névrotiques individuels. Selon Freud, la fonction de l'institutionnalisation des valeurs est de canaliser les énergies pulsionnelles, par la double voie de la répression et de la sublimation, de telle sorte que l'autoconservation organisée de la vie collective soit garantie. L'institution a deux fonctions : d'une part, elle organise la violence qui permet d'imposer la répression nécessaire de la satisfaction des pulsions ; d'autre part, elle compense la frustration imposée par la répression par un système d'héritages culturels. Ce système d'héritages culturels, Freud l'appelle le « patrimoine spirituel de la civilisation [[376]](#footnote-376) ». Il contient essentiellement des interprétations des besoins qui ne sont pas satisfaits dans le système établi et qui sont incorporées dans des visions du monde mythiques ou religieuses, des systèmes éthiques, des pratiques artistiques, etc. Une partie de ces contenus utopiques est détournée et sert à légitimer la domination. À la suite de Marcuse (*cf. supra,* chap. 3), Habermas insiste maintenant sur le fait que le développement des forces productives produit à chaque étape la possibilité objective d'atténuer le pouvoir répressif des institutions, donc de diminuer leurs contenus idéologiques et de réaliser les contenus utopiques. Ayant ainsi incorporé des éléments du matérialisme historique dans le freudisme, Habermas clarifie ensuite la tâche d'une « socio-analyse » critique [[377]](#footnote-377). Elle doit saisir les contenus idéologiques tenus à l'écart de la discussion publique critique comme des formes de conscience figées et positives, au sens de Hegel, et stimuler l'autoréflexion qui dissout la « surrépression » idéologique (Marcuse). En dissolvant progressivement la surrépres-sion idéologique, l'autoréflexion libère en même temps les énergies utopiques. La tâche d'une théorie critique consiste à réaliser progressivement et expérimentalement les aspirations utopiques de l'espèce : « Ainsi devons-nous comprendre les actions d'une philosophie des Lumières comme la tentative de tester la limite du réalisable en ce qui concerne le contenu utopique du patrimoine culturel dans des circonstances données » (CI, 315).

Habermas précise que cette « tentative de tester la limite du réalisable » est soumise à la « logique de l'essai et de l'erreur », et que, bien qu'elle soit fondée sur l'espoir rationnel que le progrès scientifique et technique permette la réalisation de certains contenus jusqu'alors utopiques, cette tentative peut être infirmée par la pratique. Ainsi, cette « logique de l'espoir fondé et de l'essai [216] contrôlé » exclut « la certitude totalitaire », marcusienne en l'occurrence, qu'une tentative légitimement orientée vers l'émancipation est réalisable en toutes circonstances (CI, 315).

5.5. L'impasse de la philosophie de la réflexion

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si on compare maintenant *La technique et la science comme idéologie* avec *Connaissance et intérêt* - et si l'on fait abstraction des tensions internes qui existent entre les deux approches [[378]](#footnote-378) -, on constate avant tout que le dualisme du travail et de l'interaction a été remplacé par la trichotomie du travail, de l'interaction et du pouvoir. Que Habermas distingue l'interaction du pouvoir et introduise le langage et le pouvoir comme des milieux de socialisation distincts, s'explique sans doute par sa critique de la prétention à l'universalité émise par Gadamer. Cependant, en procédant de la sorte, Habermas a drastiquement changé son programme critique. La résistance contre l'impérialisme des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin qui tend à miner le cadre institutionnel de la société, Habermas ne la situe plus tant dans l'agir communicationnel que dans l'autoréflexion d'un sujet qui se voit constamment confronté au conflit entre les exigences sociales et ses propres pulsions libidinales. Ce n'est plus tant l'effacement technocratique de la distinction entre la *praxis* et la *technè* qui pose problème que le refoulement de la distinction entre la « répression de base » et la « surrépression ». Par là même, le projet proprement habermassien de la réalisation de la communication exempte de pouvoir est, en quelque sorte, dévié de son droit chemin et déporté vers le projet marcusien de la réalisation des désirs libidinaux.

En outre, en injectant une bonne dose de fichto-hégélianisme dans sa reprise marcusienne de la métapsychologie freudienne, Habermas est amené à aborder l'espèce humaine comme un sujet de format supérieur qui, grâce à l'auto-réflexion, devient transparent à lui-même [[379]](#footnote-379). Par là même, il s'empêtre dans les apories de la variante réflexive de la philosophie du sujet qui ramène l'histoire au drame grandiose de l'aliénation et de la réconciliation, de la projection et de l'introjection. Si l'on ajoute la vague de critiques qui a suivi la publication de *Connaissance et intérêt* aux problèmes que pose une philosophie freudo-hégélienne de l'histoire [[380]](#footnote-380), on comprend que Habermas ait voulu sortir de ce qu'il désigne lui-même comme une « impasse » (LS, 4).

[217]

Et pour sortir de l'impasse d'une philosophie du sujet réflexive, Habermas effectuera ce que Wellmer a appelé, en empruntant une phrase de Rorty, le « tournant linguistique [[381]](#footnote-381) ». Par ce tournant, Habermas rompt pour de bon avec la philosophie de la conscience et passe de la théorie de la connaissance à la théorie de la communication.

[218]

[219]

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

**Troisième partie**

2

Le tournant procédural-  
linguistique vers l’action  
(1972-1982)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Au cours des années soixante, Habermas a approché la question du lien entre la théorie et la pratique de façon plus ou moins directe. L'analyse de la domination sociale et la critique de l'idéologie étaient au premier plan de ses considérations. Elles étaient bien informées par l'idéal politique de l'organisation démocratique des rapports sociaux selon lequel toute décision politique doit, en dernière instance, dépendre d'un consensus obtenu par une communication sans contrainte, mais la question des fondements de cet idéal ne formait alors que l'horizon latent de sa démarche. Dans les années soixante-dix, en revanche, la relation entre la critique qui analyse et la critique qui justifie et fonde, donc entre la critique de l'idéologie et ce qu'on pourrait appeler la critique juridique, s'inverse. Habermas s'inquiétait alors à tel point des fondements philosophiques et normatifs de son discours qu'on pouvait craindre qu'il ne fût perdu pour la sociologie. La publication en 1981 de la *Théorie de l'agir communicationnel* prouve qu'il n'en est rien. Habermas demeure le plus philosophe des sociologues ou, si l'on préfère, le plus sociologue des philosophes.

Rétrospectivement, il apparaît que l'interlude philosophique des années soixante-dix n'était que le prélude d'une grandiose théorie critique du social. Que le projet démocratique soit fondé de façon historique (Castoriadis), trans-cendantale (Apel) ou universelle (Habermas) importe sans doute peu pour le sociologue. Néanmoins, dans la mesure où la pragmatique universelle forme la base philosophique du concept sociologique de l'agir communicationnel, le sociologue ne peut pas ne pas s'y intéresser. Alors même que les détracteurs postmodernistes des « grands discours », de Lyotard à Rorty, estiment que la double tentative de Habermas de fonder la théorie sociale dans la métathéorie quasi transcendantale de la pragmatique universelle et dans la théorie de l'évolution socio-historique est à la fois superflue et vaine, c'est bien de cela qu'il s'agira dans les pages qui suivent.

[220]

Dans ce qui précède, j'ai essayé de reconstruire le développement intellectuel de Habermas en montrant l'entrecroisement de deux lignes théoriques, une première qui se situe dans le paradigme de la philosophie du sujet, et une seconde qui se développe à l'intérieur du paradigme de la philosophie du langage. Dans *La technique et la science comme idéologie,* Habermas avait réussi à les synthétiser. Or, par la suite, cette synthèse est déconstruite dans *Connaissance et intérêt.* Habermas y développe le programme de la théorie critique dans le cadre hégélo-freudien d'une philosophie de la conscience, ce qui l'a conduit, comme nous l'avons vu, dans une impasse. Habermas s'en est rendu compte et, pour en sortir, il a définitivement abandonné le paradigme de la philosophie du sujet au profit du paradigme de la philosophie du langage. Ce passage d'un paradigme à l'autre est l'objet du fameux « tournant linguistique », tournant qu'il faudrait d'ailleurs mieux appeler « tournant procédural » ou, tout simplement, « tournant vers l'action ».

Concrètement, ce passage d'un paradigme à l'autre signifie que « la critique transcendantale du langage remplace désormais celle de la conscience » (LS, 154). Par rapport à *Connaissance et intérêt,* le tournant linguistique, qui culminera dans la grandiose *Théorie de l'agir communicationnel,* constitue, en effet, une rupture importante. Mais, par rapport à *La technique et la science comme idéologie,* il y a plutôt, comme le montre la *Théorie de l'agir communicationnel,* continuité. Néanmoins, entre les deux, intervient la tentative importante et relativement rare de synthétiser la tradition continentale et la tradition analytique de la philosophie.

En effet, c'est en assimilant l'herméneutique (Gadamer) et la philosophie anglo-saxonne du langage ordinaire (Wittgenstein II, Austin, Searle) que Habermas a acquis la conviction que la théorie critique de la société doit rompre avec la philosophie de la conscience. Ce passage de la philosophie de la conscience à la philosophie du langage n'a cependant pas été accompli d'un seul coup. Après analyse, il apparaît que le passage de la théorie de la connaissance à la théorie de l'action est précédé de quatre mouvements métathéoriques qui, ensemble, formeront le cadre conceptuel de la théorie de l'agir communicationnel. Ces quatre mouvements, que je vais exposer maintenant, peuvent être désignés par les mots clés suivants : 1) passage de la réflexion à la reconstruction ; 2) passage de la théorie de la constitution à la théorie du consensus ; 3) passage de la critique immanente à la critique transcendante ; et, enfin, 4) passage de la philosophie de l'histoire à la théorie de l'évolution.

1. Passage de la réflexion  
à la reconstruction

1.1. Le programme des sciences reconstructives

[Retour à la table des matières](#tdm)

Divers critiques de *Connaissance et intérêt,* dont Apel, ont reproché à Habermas d'avoir succombé à « l'illusion idéaliste » selon laquelle la réflexion coïnciderait immédiatement avec l'émancipation *(Anerkennung ist Aufhebung*[[382]](#footnote-382)*).* [221]Dans son importante postface à *Connaissance et intérêt,* il reconnaît le bien-fondé de cette critique et admet qu'il a confondu le moment kantien et le moment hégélien de la réflexion : « Il m'est devenu clair après coup seulement que l'utilisation linguistique traditionnelle de 'réflexion' qui remonte à l'idéalisme allemand recouvre les deux (et les confond) : d'une part, la réflexion sur les conditions de possibilité des compétences du sujet connaissant, parlant et agissant en général, et d'autre part, la réflexion sur les limitations produites inconsciemment auxquelles se soumet dans son procès de formation même un sujet déterminé »(CI, 367 ; *cf.* également LS, 245 et TPI, 52 *sq.).*

En conséquence, Habermas distinguera dorénavant deux modes de réflexion. Il les nomme respectivement « reconstruction rationnelle » et « autoréflexion ». Cette distinction quelque peu technique se situe au cœur de ses travaux des années soixante-dix [[383]](#footnote-383), animés par l'ambition de fonder l'intérêt émancipatoire qui guide la théorie critique de la société par le biais d'une tentative de « reconstruction rationnelle des compétences universelles ». En distinguant les reconstructions rationnelles des réflexions critiques, Habermas a, en même temps, introduit une nouvelle catégorie de sciences : les sciences reconstructives [[384]](#footnote-384). Ces sciences sont destinées à prendre la relève de la philosophie transcendantale transformée que Habermas a développée dans *Connaissance et intérêt.* Les sciences reconstructives, telles que la linguistique générale ou la pragmatique universelle, ont pour objet des systèmes universels de règles génératives *(deep structures -* Chomsky) qu'en principe tous les sujets compétents peuvent suivre. Elles visent à transformer la connaissance préthéorique implicite des règles *(know how)* en un savoir théorique explicite *(know that ;* pour la distinction, voir Ryle, G. : *The Concept of Mind,* chap. 2).

À la différence des sciences critiques, les sciences reconstructives n'ont cependant pas de conséquences pratiques immédiates. Dans ce sens, ce sont effectivement des sciences « pures ». Néanmoins, un lien médiat les rattache à l'intérêt de connaissance émancipatoire : les sciences reconstructives, telles que la pragmatique universelle ou la théorie de l'évolution, offrent notamment les fondements *(Rechtsgründe)* dont les sciences critiques ont besoin. Par exemple, si la tâche de la critique consiste à expliquer la communication systématiquement déformée, elle doit disposer de l'idée d'une communication non déformée, et celle-ci lui est offerte par la reconstruction rationnelle des compétences communicationnelles [[385]](#footnote-385).

Habermas distingue deux sortes de reconstructions, à savoir les « reconstructions horizontales » et les « reconstructions verticales » (TG, 174-175, n.). Les reconstructions horizontales des compétences universelles étudient la [222] morphologie des systèmes de règles génératives au niveau synchronique. Le paradigme des sciences reconstructives horizontales est la grammaire transfor-mationnelle de Chomsky. Les reconstructions verticales des compétences universelles étudient la logique développementale des systèmes de règles au niveau diachronique de l'ontogenèse et de la phylogenèse. Le paradigme des sciences reconstructives verticales est le structuralisme génétique de Piaget. Les reconstructions horizontales forment à la fois le point de départ et le point d'arrivée des reconstructions verticales. Par exemple, la reconstruction de la logique développementale des compétences communicationnelles s'effectue de telle sorte que le dernier stade de développement correspond à la situation idéale de parole telle qu'elle est reconstruite horizontalement par la pragmatique universelle. La logique développementale esquisse des évolutions idéales possibles ou, pour reprendre une des expressions favorites de Habermas, « contre-factuelles [[386]](#footnote-386) ». Que ces possibilités soient effectivement réalisées ou non dépend de circonstances historiques contingentes. C'est pourquoi Habermas distingue la « logique du développement » possible (contre-factuel) de la « dynamique du développement » réel (factuel) (AM, 31 et 102). Cette distinction est capitale pour Habermas, car elle lui permet non seulement de rompre avec la philosophie classique de l'histoire, mais aussi et surtout de parler de développements sélectifs et de comparer de façon critique le développement actuel avec le développement possible.

Voilà pour ce qui concerne le cadre méthodologique des sciences reconstructives. Habermas ne s'est cependant pas borné à esquisser le programme des sciences reconstructives. Il a lui-même entrepris une reconstruction horizontale des compétences communicationnelles (pragmatique universelle) et une reconstruction verticale de l'évolution de l'espèce (reconstruction du matérialisme historique). Avant de passer à la pragmatique universelle, je voudrais encore noter que les reconstructions rationnelles sont entreprises dans un esprit éminemment faillibiliste. Bien que les sciences reconstructives remplacent la philosophie transcendantale, elles ne partagent pas son autosuffisance épistémique : « Le faillibilisme des théories scientifiques, dit Habermas, est incompatible avec ce mode de connaissance dont la *prima philosophia* s'estimait capable » (ND, 44). En ce sens, on peut dire avec Benhabib que les sciences reconstructives produisent effectivement une « phénoménologie empirique de l'esprit [[387]](#footnote-387) ».

1.2. Le telos du langage

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans le passage qui suit, dont la lecture à elle seule suffirait - selon un professeur de Cambridge - pour comprendre l'essentiel de la pensée de Habermas, ce dernier exprime son intuition fondamentale selon laquelle le [223] consensus *(Verständigung)* est le *telos* du langage [[388]](#footnote-388) : « L'intérêt qui pousse à l'émancipation (*Mündigkeit)* n'est pas seulement une vague idée, c'est quelque chose de clair *a priori.* Ce qui nous distingue de la nature, c'est justement la seule chose que nous soyons en mesure de connaître selon sa nature, à savoir le langage. Avec la structure du langage, voilà une exigence d'émancipation qui est posée pour nous. Avec la première phrase prononcée, c'est aussi une volonté de consensus universel et sans contrainte qui s'exprime sans ambiguïté » (TSI, 156) - ou, de façon plus condensée : « L'intercompréhension consensuelle est inhérente au langage commun comme son telos » (TAC 1, 297).

Cette intuition, exprimée dans une formulation aristotélicienne, selon laquelle il y a un lien interne entre le langage et l'intercompréhension consensuelle, est fondamentale au sens où elle constitue le socle sur lequel repose l'ensemble des thèses que Habermas développera au fil de ses publications. Si on la refuse et la réfute, on refuse et on réfute, à mon avis, tout le programme habermassien - ce que Giddens, Luhmann et Lyotard n'hésitent d'ailleurs pas à tenter. Giddens pose simplement la question suivante : « Pourquoi ne pas dire que notre premier geste de reconnaissance promet la solidarité universelle des êtres humains [[389]](#footnote-389) ? » Même si Giddens ne développe pas cette intuition sympathique - qui pointe vers une théorie de l'agir affectuel qui reste entièrement à développer, et qu'il faudrait en tout cas approfondir en explorant la tradition philosophique et sociologique des théories de la sympathie ou de l'empathie, d'Adam Smith à Scheler et de Schopenhauer à Levinas en passant par Dilthey, Simmel, Durkheim, Goffman et sans doute bien d'autres -, il est clair que la simple énonciation de la question suffit déjà pour affaiblir la fondation linguistique de la théorie critique que Habermas nous propose. Luhmann, quant à lui, conteste le lien interne existant entre le langage et le consensus. Partant du constat que le langage est aussi le médium de l'incompréhension et du conflit et que, si l'on veut éviter le conflit, il vaut mieux se taire et taire ce que l'on pense, éviter plutôt qu'entamer la discussion, il conclut avec le cynisme qui lui est habituel que ce n'est pas le langage et la communication, mais « bien plutôt la non-communication de l'incommunicable qui est condition de toute intercompréhension [[390]](#footnote-390) ». Moins cynique que Luhmann, Lyotard s'efforce, quant à lui, de penser le moment (esthétique) du « différend » - « cet état instable et [224] instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore », cet instant, ou plutôt cet événement (l’« *Ereignis »,* dit Lyotard) phrasique qui ne peut pas être inscrit dans un jeu de langage prédéterminé - comme moment mettant en lumière « l'hétérogénéité » des jeux de langage qui rend impossible un consensus entre les esprits, qui provoque même en eux la tension, la polémique et le conflit [[391]](#footnote-391). Si le projet habermassien n'est qu'un projet parmi d'autres - pas un projet nécessaire, mais un projet contingent (Giddens) -, si le postulat de l'existence d'un lien interne et téléologique entre le langage et l'intercompréhension consensuelle est mis en question (Luhmann, Lyotard), alors l'imposant édifice construit par Habermas risque de s'écrouler sous le poids de son propre arbitraire. C'est dire le caractère décisif de la pragmatique universelle.

1.3. La pragmatique universelle [[392]](#footnote-392)

[Retour à la table des matières](#tdm)

La pragmatique universelle peut être considérée comme une tentative pour fonder l'intuition du lien interne entre le langage, la raison et le consensus par une reconstruction horizontale des « conditions de possibilité universelles de l'intercompréhension » ou, comme Habermas préfère le dire, des « présuppositions universelles de l'activité communicationnelle » (LS, 329). Cette reconstruction est dite « pragmatique » parce qu'elle étudie comment s'utilise le langage dans une communication ; et elle est dite « universelle » parce qu'elle a trait à des systèmes de règles qui structurent la situation de parole en général. La question centrale de la pragmatique universelle est d'ordre kantien : « Comment un emploi du langage orienté vers l'intercompréhension est-il possible ? » (R, 233 ; *cf.* également EA, 360). Pour répondre à cette question, Habermas prend la théorie des actes de parole *(speech acts)* de John Austin pour point de départ [[393]](#footnote-393). La théorie des actes de parole élucide le caractère performatif des énoncés linguistiques, c'est-à-dire la façon de faire quelque chose en disant quelque chose (par ex., en disant « je parie que x gagnera », je m'engage effectivement dans un pari ; en disant « je nomme x capitaine de la sixième division de l'Armée de l'air », le général nomme effectivement x en tant que capitaine de la division en question, etc.).

D'après Habermas, le mérite d'Austin est d'avoir relevé la « double structure cognitive-communicative » (EV, 81) de tout acte de parole : tout acte [225] langagier peut être décomposé en un « acte locutoire » (le locuteur exprime des contenus objectifs ; il dit quelque chose) et en un « acte illocutoire » (le locuteur accomplit une action en disant quelque chose [[394]](#footnote-394)). Ainsi, dans des actes de parole explicites, tels que « j'affirme que p », « je te promets que p », « j'ordonne que p », la première partie de l'acte de parole représente la composante illocutoire, la seconde la composante propositionnelle. Habermas reprend la distinction austinienne entre l'acte illocutoire et l'acte locutoire, mais il la révise de telle sorte que l'acte illocutoire sert désormais à établir une relation interpersonnelle entre le locuteur et son vis-à-vis. Dès lors, la première présupposition de l'intercompréhension est acquise : une intercompréhension ne peut avoir lieu que si les participants accèdent simultanément aux deux niveaux suivants de la communication : « [...] a) le niveau de l'intersubjectivité où le locuteur et l'auditeur établissent, au moyen d'actes illocutoires, les relations qui leur permettent de se comprendre réciproquement ; et b) le niveau des expériences et des états de choses au sujet desquels ils cherchent à s'entendre » (LS, 379).

Parvenu à ce point, Habermas doit se séparer d'Austin, car, à la différence de ce dernier, il ne cherche pas à reconstruire les conditions de réussite des actes langagiers qui sont liés à des institutions sociales spécifiques (le pari, la nomination, le mariage, le baptême, etc.), mais bien des actes de parole en général. Mais, dès lors que les garanties institutionnelles de l'intercompréhension sont abrogées, la question se pose : comment celle-ci peut-elle être assurée ? À cette question, Habermas répond en affirmant que « par leurs actes illocutoires, les intéressés émettent des prétentions à la validité et en exigent la reconnaissance. Mais cette reconnaissance n'est pas forcément irrationnelle, car les prétentions à la validité ont un caractère cognitif et sont susceptibles de vérification. C'est pourquoi je défendrai la thèse suivante : en dernière instance, si le locuteur peut agir sur l'auditeur, et l'auditeur sur le locuteur, l'un et l'autre sur le mode illocutoire, c'est que les engagements caractéristiques des actes de parole sont liés à des exigences de validité cognitivement vérifiables » (LS, 404).

Ces prétentions à la validité sont universelles et incontournables - car tout acte de parole les contient de façon implicite -, leur reconnaissance n'est pas forcément irrationnelle - car les prétentions à la validité peuvent être critiquées si elles ne sont pas justifiées par des arguments -, et cette reconnaissance rationnelle garantit l'intercompréhension - car en acceptant les prétentions à la validité, le locuteur et l'auditeur établissent *eo ipso* un accord concernant leur bien-fondé, telle est la thèse centrale de la pragmatique universelle [[395]](#footnote-395).

[226]

Lorsqu'un acteur communicationnel s'engage dans un processus d'inter-compréhension, lorsqu'il pose un acte communicationnel (par opposition à un acte stratégique), il ne peut éviter, selon Habermas, d'émettre quatre prétentions à la validité également originelles et irréductibles : l'intelligibilité (le locuteur prétend s'exprimer de façon intelligible et employer des phrases grammaticalement bien formées), la vérité (le locuteur prétend avoir l'intention de communiquer un contenu propositionnel vrai), la justesse (le locuteur prétend choisir une énonciation juste au regard des normes ou des valeurs en vigueur) et la sincérité [[396]](#footnote-396) (le locuteur prétend vouloir exprimer ses intentions sincèrement).

À ces quatre prétentions correspondent quatre secteurs distincts de la réalité, à savoir le langage (le médium du langage lui-même), la nature externe (la totalité des choses qui peuvent être représentées et manipulées), la société (la totalité des relations interpersonnelles légitimement établies) et, enfin, la nature interne (la totalité des expériences subjectives auxquelles le locuteur a un accès privilégié [[397]](#footnote-397)). De même qu'elle fait implicitement apparaître les quatre secteurs de la réalité, chaque énonciation met implicitement en jeu le système des quatre prétentions à la validité. Comme celles-ci sont universelles, elles sont toujours simultanément émises et reconnues comme justifiées, alors même qu'elles ne peuvent pas être simultanément soumises à la discussion.

Chaque acte de parole contient donc de façon implicite quatre prétentions à la validité pouvant faire l'objet d'une critique explicite. L'intercompréhension ne réussit que si l'auditeur accepte les prétentions à la validité émises par le locuteur. Accepter ces prétentions, cela veut dire reconnaître leur bien-fondé. Ce qui présuppose que l'auditeur prenne implicitement ou explicitement position sur le caractère justifié ou non des prétentions émises par le locuteur. Dans la vie quotidienne, les prétentions à la validité sont naïvement acceptées, car elles sont, pour ainsi dire, déjà préalablement validées par un accord de base toujours supposé. Or, ce consensus fondamental naïvement présupposé dans la vie quotidienne peut être remis en question par le refus explicite d'honorer au moins l'une des prétentions à la validité. Dès lors, l'intercompréhension ne peut plus réussir, ou du moins plus immédiatement, et l'activité communica-tionnelle est suspendue. Les parties engagées se trouvent alors en principe devant l'alternative suivante : i) interrompre toute communication, suspendre la validité des prétentions à la validité et passer à l'activité stratégique, ou [227] ii) reprendre l'activité communicationnelle au niveau du discours argumenté afin d'examiner par la discussion la prétention qui pose problème. Habermas s'intéresse surtout à cette dernière option. Il la développe dans sa théorie consensuelle de la vérité.

2. Passage de la théorie de la constitution  
à la théorie du consensus

2.1. Théorie consensuelle de la vérité

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si la critique de « l'illusion idéaliste » a entraîné le passage de la réflexion à la reconstruction, c'est la critique de « l'illusion transcendantale » - selon laquelle les conditions de l'objectivité sont identiques aux conditions de la vérité - qui a conduit au passage de la théorie de la constitution à la théorie du consensus [[398]](#footnote-398). Dans sa postface à *Connaissance et intérêt,* Habermas reconnaît qu'il n'a pas suffisamment distingué les conditions de l'objectivité de l'expérience - analysées dans la théorie des intérêts de connaissance - des conditions de la justification des prétentions à la validité, qui, elles, font l'objet d'une théorie discursive ou consensuelle de la vérité. Habermas souligne sur ce point que le problème de la validité des énoncés ne peut pas être résolu par une théorie de la constitution de l'objet, car si l'objectivité de l'expérience est bien une condition nécessaire de la vérité, elle n'est pas, contrairement à ce qu'affirme la théorie de la vérité-correspondance, une condition suffisante de celle-ci. « Une prétention fondée sur l'expérience n'est pas encore une prétention justifiée. La vérité que nous revendiquons pour des énoncés, lorsque nous les affirmons, dépend de deux conditions : elle doit a) être fondée dans l'expérience [...], et b) elle doit pouvoir être honorée par la discussion, c'est-à-dire que l'énoncé doit pouvoir résister aux contre-arguments et pouvoir trouver l'assentiment de tous les participants possibles d'une discussion » (EV, 109).

a) L'expérience et la vérité.

Bien que Habermas indique ici clairement que l'expérience est une condition nécessaire de la vérité, il tend par la suite à négliger totalement la dimension évidentielle ou référentielle de la vérité et à présenter une vision unilatérale dans laquelle le consensus n'est plus tant le résultat de la vérité que la vérité le résultat du consensus. S'il est vrai que la théorie de la vérité-correspondance doit être complétée par une théorie du consensus, l'inverse est tout aussi vrai, car une théorie purement consensuelle de la vérité débouche logiquement, poussée jusqu'au bout, sur la conclusion que les expériences, les observations et les recherches scientifiques sont superflues. Pour faire progresser la science, il suffirait alors de garantir les conditions institutionnelles de la discussion, ce qui est une absurdité. Suite à la critique de Mary Hesse, Habermas reconnaît que « la 'dimension évidentielle' du [228] concept de vérité a grand besoin d'une clarification supplémentaire » (R, 275). Mais nous attendons toujours cette clarification [[399]](#footnote-399).

b) La discussion et la vérité.

Partant de la version peircienne de la théorie consensuelle de la vérité, selon laquelle un énoncé peut être dit vrai si, et seulement si, il trouve l'assentiment universel et contre-factuel de la communauté de communication illimitée, Habermas veut à la fois clarifier les conditions de la vérité et les étendre à la justesse normative [[400]](#footnote-400). À cette fin, il revient sur le problème de la justification discursive des prétentions à la validité. Nous avons vu que dans l'action communicationnelle de la vie quotidienne, les prétentions à la validité sont tacitement acceptées. En arrière-plan, un consensus garantit le fonctionnement sans heurts du langage ordinaire. Lorsque le jeu du langage est perturbé et le consensus affecté, on présuppose que les sujets peuvent passer de l'action communicationnelle à la discussion *(Diskurs)* afin de soumettre les prétentions à la validité à une discussion explicite. Contrairement à ce que certains ont pu affirmer, cette présupposition ne signifie pas que Habermas conçoit la vie quotidienne sur le mode du séminaire philosophique. Explicitement, il reconnaît que les discussions sont des « formes de communication improbables ; des îles dans la mer de *la praxis*[[401]](#footnote-401) *».* Présupposer que nous pouvons à chaque moment passer de la communication à la discussion afin de justifier les prétentions à la validité est contre-factuel : factuellement, nous agissons comme si cette supposition était réelle - « sur cette fiction inévitable repose l'humanité des relations entre les hommes qui sont encore des hommes, c'est-à-dire qui ne sont pas encore devenus totalement étrangers à eux-mêmes en tant que sujets par une auto-objectivation » (TG, 120).

2.2. Discussion et consensus

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans la discussion, nous justifions les prétentions à la validité en produisant des arguments. Bien que la discussion ne soit que la poursuite de l'activité communicationnelle par d'autres moyens, la discussion diffère de l'action orientée vers l'intercomprehension en ceci qu'elle requiert une « suspension de toutes les contraintes pratiques » (LS, 279) afin d'invalider toutes les contraintes autres que « celle du meilleur argument » (CI, 347). Outre cette suspension de toutes les contraintes pratiques, la discussion exige également une « virtualisation des prétentions à la validité » (LS, 279), c'est-à-dire un passage de l'attitude naturelle à l'attitude hypothétique, et cela afin de pouvoir considérer les faits [229] et les normes du point de vue de leur existence ou de leur légitimité possible, donc comme des hypothèses qui peuvent être retenues, révisées ou réfutées.

Bien que Habermas introduise le discours argumentatif comme le médium de la thématisation des prétentions à la validité, il est important de noter que la possibilité d'une justification discursive ne vaut ni pour l'intelligibilité ni pour la sincérité. L'intelligibilité ne représente pas une prétention à la validité au sens strict, mais bien plutôt une « [pré] condition de la communication [[402]](#footnote-402) » (LS, 288). Dans la mesure où une communication se déroule sans heurt, elle est déjà satisfaite. La sincérité, en revanche, représente bien une véritable prétention à la validité, mais à la différence de la vérité et la justesse, Habermas estime qu'elle ne peut pas être honorée par la discussion, mais seulement par la conduite cohérente du sujet dont l'authenticité est en question [[403]](#footnote-403). Seules la vérité et la justesse peuvent donc être honorées par la discussion. Ce qui l'amène à distinguer deux sortes de discussions, à savoir les « discussions théoriques » et les « discussions pratiques ». Le but des discussions est d'arriver soit à un consensus rationnellement motivé, soit à un dissensus rationnellement motivé concernant des prétentions à la validité controversées.

Habermas ne mentionne qu'en passant la possibilité d'un dissensus rationnel (ED, 204), et, cependant, je pense que le refus rationnel des prétentions à la validité est tout aussi important que leur reconnaissance rationnelle. Il se peut très bien que les parties soient amenées à conclure, après une longue discussion, que dans la situation présente un consensus rationnel n'est pas possible. Dans ce cas, les parties aboutissent à ce qu'il faut bien appeler un dissensus rationnel. En outre, il faut noter avec Perelman que dans les discussions qui importent vraiment, en l'occurrence celles qui portent sur les questions philosophiques, religieuses, morales, artistiques, politiques ou sociales, le pluralisme est de règle [[404]](#footnote-404).

Contrairement à la conception cartésienne de la raison et du raisonnement - on n'argumente pas concernant la vérité, mais, en s'appuyant sur des intuitions évidentes et moyennant des démonstrations logiques rigoureuses, on convainc l'adversaire de la fausseté de sa position -, il faut partir de l'idée que toute pensée humaine est faillible et qu'aucune thèse n'est à l'abri de la controverse. Toute thèse doit être argumentée, et lorsqu'on avance des arguments en faveur d'une thèse, on indique implicitement que celle-ci n'est pas évidente et qu'elle ne s'impose pas à tous. Dans les domaines qui nous intéressent, les arguments ne sont ni contraignants ni nécessaires. Ils sont tout au plus efficaces, c'est-à-dire qu'ils déterminent une adhésion plus ou moins forte des esprits aux thèses qu'on propose à l'assentiment. Il se peut que des divergences demeurent [230] irréductibles, faute d'accord sur des critères qui déterminent, sans contestation possible, quelle thèse est préférable à celles qui lui sont opposées.

Ce qui permet de comprendre et de justifier l'existence d'une pluralité de positions qui prétendent toutes à la vérité, sans que l'une d'entre elles ne parvienne à s'imposer. À l'unicité de la vérité qui ne permet pas de comprendre le dissensus rationnel entre les parties concernées par la discussion, il faut donc, si l'on veut comprendre pourquoi les discussions théoriques et pratiques ne conduisent pas forcément à l'unanimité, opposer le pluralisme philosophique et la multiplicité des façons d'être raisonnable. L'abandon de l'unicité de la vérité n'implique pas pour autant l'abandon de l'exigence de l'universalité. Dans tous les cas, même s'il est vain d'espérer l'accord effectif des parties concernées, l'argumentation rationnelle doit prétendre à l'universalité. « Conforme à l'impératif catégorique de Kant, [celui qui argumente] ne devrait suivre, et proposer à autrui, que des constructions intellectuelles qui puissent en même temps toujours valoir au regard d'une universalité des esprits [[405]](#footnote-405) ».

2.3. La situation idéale de parole

[Retour à la table des matières](#tdm)

C'est dans le contexte des discussions théoriques et pratiques que Habermas a introduit la fameuse notion de la « situation idéale de parole » (LS, 320-328 ; TG, 136-141). La situation idéale de parole spécifie les propriétés formelles que les argumentations discursives doivent remplir si le consensus obtenu doit être plus et autre chose qu'un simple compromis ou un accord de circonstance. En ce sens, la situation idéale de parole est une metanorme qui sert à distinguer le simple consensus factuel ou empirique du véritable consensus rationnel. Cette distinction est importante, car le consensus rationnel de tous les participants possibles à la discussion, dont personne ne peut être exclu - de façon contre-factuelle, Habermas y inclut même ceux qui sont décédés -, est le critère de la vérité et de la justesse [[406]](#footnote-406). Cette distinction est donc importante, mais également problématique. Wellmer conteste que le consensus rationnel puisse fonctionner comme critère de la vérité et de la justesse. À juste titre, car le consensus rationnel ne peut être un critère de vérité que si l'on présuppose de façon tacite et contre-factuelle que chaque consensus est le dernier consensus, c'est-à-dire un consensus infini et divin, donc impossible [[407]](#footnote-407).

Cette objection de taille peut cependant être contournée, à mon sens, si l'on considère la satisfaction des conditions formelles de la situation idéale de [231] parole non pas comme un critère de la vérité et de la justesse, mais comme un critère critique et négatif de la fausseté et de l'injustice. Habermas, cependant, suit une autre voie. Dans ses derniers écrits, il ne conçoit plus le consensus comme l'indication que la discussion est parvenue à son terme, mais comme l'indication faillible qu'il y a de bonnes raisons de supposer que l'énoncé est capable de résister à toutes les objections possibles. Dès lors, il ne parle plus tant de la « vérité » des énoncés que de leur *«*acceptabilité rationnelle » (EA, 55, 342 et 355).

Les conditions formelles de la situation idéale de parole, qui garantissent contre-factuellement un consensus rationnellement motivé par la seule force du meilleur argument, sont : (i) chaque participant à la discussion dispose d'une chance égale d'initier et de continuer la communication ; (ii) chaque participant dispose d'une chance égale de présenter des assertions, des recommandations et des explications, et d'en mettre un autre au défi de se justifier. Ensemble, ces conditions représentent des conditions de symétrie qui garantissent l'égalité des chances dans le choix et la mise en œuvre des actes de parole ; (iii) chaque participant dispose d'une chance égale d'exprimer ses positions, ses sentiments et ses souhaits ; et, enfin, (iv) chaque participant dispose d'une chance égale de commander et de s'opposer, de permettre et d'interdire, de rendre compte et de demander des comptes. Ensemble, ces deux dernières conditions, qui ont trait aux contextes d'action existants, représentent des conditions de réciprocité qui garantissent d'une part, la sincérité, et d'autre part, l'absence du pouvoir et des privilèges sociaux.

Les conditions formelles de symétrie et de réciprocité, qui caractérisent la situation idéale de parole et qui garantissent l'exclusion des déformations systématiques de la communication, constituent les conditions suffisantes d'un accord rationnel. Habermas est, bien sûr, conscient que toute discussion empirique est soumise à des restrictions fondamentales qui excluent la réalisation complète des conditions idéales - c'est précisément pourquoi la situation est dite idéale, au sens de Kant [[408]](#footnote-408). Mais face aux objections pseudo-matérialistes qui toutes mettent l'accent sur les contraintes empiriques entravant la communication réelle, il faut vraiment insister sur le fait que « ce n'est pas parce qu'il n'y pas de communication idéale qu'il n'y pas d'idéal de la communication [[409]](#footnote-409) ». [232] Cependant, si la situation idéale de parole n'est pas un phénomène empirique, ce n'est pas non plus la construction pure et simple d'un idéal. Habermas y voit au contraire une présupposition nécessaire, à la fois régulative et constitutive de la discussion : « Selon l'une des présuppositions de l'argumentation, nous réalisons nos actes de parole, de manière contre-factuelle, comme si la situation idéale de parole n'était pas simplement fictive, mais aussi réelle ; c'est précisément ce que nous appelons une supposition. Le fondement normatif de l'intercompréhension langagière est donc à la fois anticipé et efficace, en tant que fondement présupposé » (LS, 326).

En affirmant que toute discussion empirique anticipe la situation idéale de parole, alors même qu'elle ne la réalise pas, Habermas n'a pas seulement acquis un étalon critique permettant de remettre en question tout consensus effectivement établi et d'examiner s'il présente les garanties suffisantes d'un consensus fondé, il a en même temps acquis les fondements normatifs de la théorie critique. C'est le cas dans la mesure où les conditions pragmatiques contre-factuelles de la situation idéale de parole se trouvent être les conditions d'une forme de vie idéale dans laquelle toutes les décisions politiques importantes résulteraient d'un consensus forgé par la discussion au sein de structures institutionnelles *ad hoc.*

3. Passage de la critique immanente  
à la critique transcendante

[Retour à la table des matières](#tdm)

Récapitulons : l'intuition fondamentale de Habermas repose sur une conception du *telos* du langage pris comme modèle du consensus universel et acquis sans contrainte. La pragmatique universelle fonde et développe cette intuition : l'analyse des actes de parole montre que ceux-ci sont orientés vers l’intercompréhension ; l'analyse de F intercompréhension établit que celle-ci est rendue possible si quatre types de prétentions à la validité sont reconnus ; l'analyse des prétentions à la validité met en évidence qu'en dernière instance, . celles-ci ne peuvent être justifiées que par la discussion ; l'analyse de la discussion indique que celle-ci présuppose la situation idéale de parole ; l'analyse de la situation idéale de parole débouche sur les présuppositions d'un ordre de vie idéal. La conclusion de ce train d'arguments est que la structure même des actes de parole implique l'anticipation d'une forme de vie communicationnelle dans laquelle les idées de « vérité » (l'obtention d'un consensus rationnel), de « liberté » (le droit de concéder seulement à la force du meilleur argument) et de « justice » (la distribution symétrique et réciproque des droits parmi les participants) seraient réalisées (TG, 139). Par conséquent, les fondements normatifs de la théorie critique ne sont nullement arbitraires, mais émanent de la structure même de l'action communicationnelle. Le lien interne entre le langage, l’intercompréhension consensuelle et la raison est ainsi démontré.

[233]

3.1. Le pouvoir transcendant de la raison

[Retour à la table des matières](#tdm)

Grâce à cette fondation quasi transcendantale de la critique dans la raison communicationnelle, Habermas peut maintenant définitivement rompre avec le théorème francfortois de l'universalité de la réification. La pragmatique universelle démontre que le moment critique de la raison communicationnelle est indestructible et que la revendication de la raison communicationnelle ne peut jamais être réduite au silence par la violence structurelle de la réification -comme le dit Habermas, l'exigence de la raison réside dans « un pouvoir obstinément transcendant, car elle est renouvelée dans chaque acte de compréhension spontané » (R, 221). Et en même temps qu'il réfute la thèse totalisatrice de la réification, il abandonne la stratégie de la critique immanente au profit d'une démarche plus transcendante. Il ne cherche désormais plus les principes universels qui fondent la critique dans la réalité historique, mais dans les présupposés universels et incontournables de la communication. La critique ne prend plus les idéaux bourgeois au pied de la lettre pour les confronter à la réalité. D'ailleurs, cela n'est plus possible, selon Habermas, car depuis que « la conscience bourgeoise est devenue cynique » (AM, 28 ; *cf.* RL, 167), les normes et les valeurs auxquelles pourrait en appeler une critique immanente font défaut [[410]](#footnote-410).

Pour l'ancienne théorie critique, qui se fondait sur une base historique et contingente, la désuétude des idéaux bourgeois était fatale, car elle avait pour implication que la critique ne pouvait plus se justifier. Pour Habermas, qui fonde sa critique sur une base quasi transcendantale (mais non transhistorique, car dans la mesure où la critique repose sur la reconstruction des intuitions des personnes existantes, elle est dotée d'un index historique), ce problème ne se pose plus.

Par la reconstruction rationnelle des présupposés pragmatiques universels de la communication et des procédures de justification des normes et des valeurs, la critique trouve un ancrage solide d'ordre quasi transcendantal dans la constitution de l'espèce humaine. Aussi longtemps que les hommes ne se transforment pas en zombies, c'est-à-dire aussi longtemps que la communication fait partie des conditions de reproduction de l'espèce, les bases normatives de la critique sont assurées ; car dès qu'un acte de parole est effectué, ou plus précisément, dès qu'un jugement est sollicité, la structure de la vie commune dans le cadre d'une communication sans contrainte est déjà impliquée. Dans la mesure où toute discussion présuppose et anticipe de façon contre-factuelle la situation idéale de parole et dans la mesure où celle-ci anticipe une forme de vie idéale, Habermas peut affirmer que « la vérité des énoncés est liée à l'intention d'une vie selon la vérité » (P, 252).

[234]

Par la suite, Habermas ne maintiendra pas cette affirmation. Étant donné que la vision de la « bonne vie » risque d'être teintée de dogmatisme, il s'en détourne : « On ne doit pas se représenter la situation idéale de parole, dit-il, comme un modèle utopique pour une société émancipée. Je l'emploie seulement pour reconstruire un concept communicatif de la raison que je fais effectivement entrer en campagne contre la *Dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer [[411]](#footnote-411) » (KPS, 529). C'est clair. Et cependant, si Habermas s'oppose désormais à une interprétation empirique de la situation idéale de parole comme modèle de la « vie bonne » qu'il faudrait réaliser, cela ne signifie pas pour autant qu'il évacue la notion de situation idéale de parole en tant que telle. Non, bien que son contenu utopique se rétrécisse aux conditions formelles qui doivent être satisfaites si une forme de vie veut être rationnelle - ce qui, soit dit en passant, ne garantit nullement que la vie qu'on y mène soit « bonne » ou « heureuse [[412]](#footnote-412) » -, la situation idéale de parole fonctionne toujours comme une métanorme qui, en spécifiant les conditions formelles de la discussion, permet de distinguer le simple consensus factuel ou empirique du véritable consensus rationnel.

Habermas insiste fortement sur le fait que le consensus rationnel ne fonctionne pas seulement comme critère de vérité (ou plutôt de fausseté) dans les discussions théoriques, mais aussi comme critère de justesse (ou plutôt d'injustice) dans les discussions pratiques. En effet, sans méconnaître la différence entre les questions qui ont trait à la vérité et celles qui ont trait à la justesse, donc, contrairement à ce qu'affirme Lyotard, sans faire violence à l'hétérogénéité des jeux de langage [[413]](#footnote-413), il estime qu'il est possible de fonder en raison les normes justes d'une manière analogue à celle employée pour les énoncés vrais. Autrement dit, Habermas estime que « les questions pratiques sont susceptibles de vérité » (RL, 153). La défense systématique de cette thèse cognitiviste fait l'objet de l'éthique de la discussion *(Diskursethik).*

235]

3.2. L'éthique de la discussion [[414]](#footnote-414)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Bien que la dénomination « éthique de la discussion » se soit entre-temps largement répandue dans les séminaires philosophiques et au-delà pour désigner la tentative habermassienne de reconstruction rationnelle du point de vue moral, elle est fausse, et cela pour deux raisons.

1) D'abord, parce que l'éthique de la discussion n'est pas une éthique, mais une « métaéthique » : elle ne s'occupe pas de la formulation de normes ou de valeurs concrètes, mais de la formulation de la métanorme de la normativité elle-même ; son problème central est celui de la *Begründungsproblematik,* c'est-à-dire de la validation rationnelle des normes en vigueur et de la spécification des procédures appropriées de la justification discursive. Comme le dit Habermas : « Dans ce cas, c'est la théorie morale qui fonde la possibilité de la fondation de la morale » (EA,15).

La pièce maîtresse de l'éthique de la discussion est la métanorme U - le principe kantien d'universalisation révisé *(cf. infra).* À y regarder de plus près, il s'avère que cette métanorme U n'est qu'une application au domaine moral, ou plutôt une spécification de la métanorme plus générale D, du principe de la discussion qui « exprime simplement le sens postconventionnel des exigences de fondation [impartiale des normes en vigueur] » (FG, 138), et que Habermas présente sous la forme d'une règle d'argumentation qui est la suivante : « Selon l'éthique de la discussion, une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes qui peuvent être concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que participants à une discussion pratique sur la validité de cette norme » (MC, 87).

[236]

Dans la mesure où l'éthique de la discussion est une métaéthique, elle peut, ajuste titre, être taxée de procédurale et formelle. Habermas ne craint d'ailleurs pas le reproche de la vacuité formelle qu'il assume pleinement : « L'éthique de la discussion, dit-il, ne livre pas des orientations relatives au contenu, mais une manière de procéder : la discussion pratique. L'objet de cette manière de procéder n'est assurément pas de produire des normes légitimées. Il consiste plutôt à tester la validité de normes qui sont proposées ou envisagées à titre d'hypothèses » (MC, 125).

2) La seconde raison pour laquelle la dénomination « éthique de la discussion » est erronée est liée au fait que l'éthique de la discussion ne traite pas de questions éthiques, c'est-à-dire de questions qui ont trait à la « vie bonne », mais de questions morales, c'est-à-dire de questions qui ont trait à la « justice [[415]](#footnote-415) ». Les questions éthiques ou evaluatives, qui se présentent comme des questions relatives à « l'autoréalisation » (FG, 125) d'un individu ou d'une communauté particulière, ne sont accessibles à la discussion argumentative pratique que dans le seul cadre de l'horizon naturel propre à une forme de vie historiquement donnée ou d'une conduite individuelle. Ces questions evaluatives relatives à la « vie bonne », qui demeurent enchâssées dans des formes de vie concrètes et restent en ce sens particulières, ne relèvent pas de la compétence de l'éthique de la discussion [[416]](#footnote-416). Celle-ci ne traite que des questions proprement morales, c'est-à-dire des questions relatives à « l'autodétermination » (FG,125) de la personne ou de l'humanité. Ces questions relatives à l'autonomie peuvent être tranchées rationnellement du point de vue impartial de l'universalisation des intérêts *(moral point of view).* Autrement dit, l'éthique de la discussion est une éthique déontologique universaliste. Elle ne s'occupe pas des choix préférentiels de valeurs qui peuvent gagner la reconnaissance des membres d'une communauté particulière, mais seulement de la valeur prescriptive des normes universalisâmes qui peuvent gagner l'adhésion de tous, parce qu'elles incarnent manifestement un intérêt commun à tous. Ce qui caractérise et délimite donc le domaine de juridiction de l'éthique de la discussion, c'est l'application [237] rigoureuse du principe kantien d'universalisation. « Le principe d'universalisation fonctionne comme un scalpel qui sépare 'le bon'du 'juste' [et] les questions évaluatives des questions strictement normatives [[417]](#footnote-417) » (ED, 35).

3.3. Reprise communicationnelle  
de l'impératif catégorique

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si Habermas endosse le principe kantien d'universalisation, il ne le reprend pas tel quel comme principe de fondation des normes. Il le révise en y apportant deux modifications importantes : d'abord, dans la mesure où la première formulation de l'impératif catégorique kantien - « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle [[418]](#footnote-418) » - n'exclut pas que la volonté rationnelle résulte de la délibération *in foro interno* du sujet moral individuel, Habermas insiste à la fois sur l'insuffisance d'une délibération virtuelle et sur la nécessité d'un dialogue effectif. « Ce qui est exigé, dit-il, c'est une argumentation 'réelle' à laquelle coopèrent les personnes concernées [[419]](#footnote-419) » (MC, 88).

Ensuite, à la différence de Kant qui reste attaché au point de vue de l'éthique de la conviction, Habermas insiste, à la suite de Weber, sur le fait que la bonne intention ne suffit pas, et qu'il faut aussi prendre en compte les conséquences prévisibles de l'agir conforme à l'impératif catégorique. Conséquemment, Habermas reformule l'impératif catégorique de telle sorte qu'il soit en accord à la fois avec la procédure discursive de validation intersubjective des normes et avec les exigences d'une éthique de la responsabilité : « [Principe U :] toute [238] norme valable doit donc satisfaire la condition suivante : les conséquences et les effets secondaires qui (de manière prévisible) proviennent du fait que la norme a été universellement observée dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun peuvent être acceptés par toutes les personnes concernées (et préférés aux répercussions des autres possibilités connues de règlement [[420]](#footnote-420)) » (MC, 87).

Avec l'introduction du principe d'universalisation, un premier pas pour fonder en raison une éthique de la discussion a été fait : la procédure formelle de validation garantit que la norme consensuellement validée représente une norme universalisable qui incarne un intérêt commun à toutes les personnes concernées. Il faut encore en faire un autre : démontrer, contre les relativismes de tout poil, que le principe d'universalisation a une valeur universelle, autrement dit qu'il dépasse la perspective d'une culture déterminée, en l'occurrence la nôtre. Cette réfutation du sceptique relativiste repose sur la « preuve pragmatico-transcendantale » de la pragmatique universelle qui, on l'a vu, explicite les présuppositions universelles et incontournables de la discussion. Pour réfuter les thèses du sceptique, Habermas s'appuie sur Karl-Otto Apel et son concept d'« autocontradiction performative [[421]](#footnote-421) ». Ce dernier a montré que le sceptique qui discute la thèse de l'éthique cognitiviste, selon laquelle les questions pratiques sont susceptibles de vérité, tombe dans une « contradiction performative », car en discutant, il a déjà *eo ipso* accepté la thèse qu'il souhaitait réfuter. Il en est ainsi parce que tout usage communicationnel du langage et *a fortiori* toute discussion recèlent une obligation immanente de justifier, si nécessaire, les prétentions à la validité. Certes, le sceptique peut essayer d'échapper à la contradiction performative en refusant la discussion. Mais Habermas considère que cette option n'en est pas vraiment une : il suffit de se rappeler que la discussion n'est que le prolongement de l'action communicationnelle pour se rendre compte du fait que le refus de discuter conduit le sceptique à désavouer en même temps son appartenance à la communauté sociale plus large. À la longue, ce n'est pas tenable : « En effet, même celui qui entend 'quitter le navire' [de la discussion] reste dans l'impossibilité de sortir de toute pratique communicationnelle quotidienne. Il reste enchaîné à ses présuppositions et celles-ci se révèlent (au moins en partie) identiques aux présuppositions de l'argumentation en général » (MC, 122).

[239]

4. Passage de la philosophie de l'histoire  
à la théorie de l'évolution

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le passage de la philosophie de l'histoire à la théorie de l'évolution est le corollaire du passage de la réflexion à la reconstruction. Si la pragmatique universelle offre une reconstruction horizontale du système implicite de règles de l'action communicationnelle, la théorie de l'évolution, qui offre une reconstruction verticale de la logique du développement onto- et phylogénéti-que des structures noologiques, représente sa contrepartie diachronique. Dans ce sens, la théorie de l'évolution complète effectivement la pragmatique universelle. Toutes deux visent à fonder de façon quasi transcendantale (ou quasi naturaliste) l'injonction émancipatoire de la théorie critique : la pragmatique universelle, en démontrant que les exigences de validité - qui pointent de façon immanente vers un consensus (ou un dissensus) rationnel - se trouvent toujours déjà impliquées dans l'action communicationnelle ; la théorie de l'évolution, en esquissant le point de fuite d'un monde vécu entièrement rationalisé.

4.1. Reconstruction du matérialisme historique

[Retour à la table des matières](#tdm)

La théorie de l'évolution peut être considérée comme une tentative de reconstruction du matérialisme historique qui, entreprise dans un esprit piagétien *(4.1.3.),* vise à débarrasser le marxisme de son emphase produc-tiviste *(4.1.*2.), ainsi que de ses présuppositions qui prêtent le flanc à la critique classique de la philosophie de l'histoire *(4.1.1.).*

4.1.1. Du sujet au système

Habermas estime qu'un matérialisme historique rénové qui veut rompre avec les prémisses de la philosophie de la conscience doit commencer par abandonner la présupposition hégélienne de l'identité du sujet et de l'objet. Reconnaissant qu'il était lui-même resté attaché à ce paralogisme idéaliste dans ses écrits antérieurs, notamment dans *Théorie et pratique,* ainsi que dans *Connaissance et intérêt* (TG, 179), Habermas se corrige : « L'évolution sociale, dit-il maintenant, n'est pas un macroprocessus qui se déroulerait à travers un sujet générique » (AM, 243). Et même si l'évolution sociale semble indiquer que les individus associés font consciemment leur histoire, cela ne donne pas encore des sujets d'un format supérieur, mais « tout au plus, des communautés d'appartenance intersubjectives et autoconstituées à un niveau d'élaboration plus élevé » (AM, 101). Reprenant certains des arguments de la théorie des systèmes de Luhmann, Habermas abandonne ensuite toute référence à un sujet unitaire de format supérieur. Désormais, il comprend l'histoire universelle non plus dans les termes d'un processus de constitution réflexive de l'humanité, mais en termes de processus transsubjectifs d'apprentissage portés par des systèmes socio-culturels : « Comme le sujet collectif de la philosophie transcendantale se révèle être une fiction qui induit en erreur, en tout cas en sociologie, le concept de système se laisse recommander. Les [240] systèmes sociaux sont des unités qui peuvent résoudre des problèmes qui se posent objectivement par des processus d'apprentissage suprasubjectifs » (TG, 271).

Mais, si Habermas remplace le concept hégélo-marxien du sujet expressif par le concept luhmannien de système, cela ne l'empêche pas pour autant de critiquer Luhmann et de récuser la prétention universaliste de sa théorie structuralo-fonctionnaliste des systèmes [[422]](#footnote-422). S'opposant à l'impérialisme uni-dimensionnel du systémisme luhmannien, Habermas avance l'idée que l'évolution ne peut pas être conçue seulement en termes d'extension de la complexité des interdépendances entre le système et son environnement. La croissance de la capacité de régulation systémique ne représente qu'un aspect de l'évolution, en l'occurrence son aspect stratégique. Si le fonctionnalisme systémique tient bien compte de l'aspect stratégique de l'évolution, il néglige, en revanche, son aspect instrumental (le progrès scientifico-technique) et son aspect normatif (les transformations potentiellement émancipatoires du système institutionnel) (TG, 276).

En outre, tant qu'on n'a pas expliqué le mécanisme de la mutation qui permet l'accroissement de la complexité systémique, on ne peut pas expliquer l'évolution, l'accroissement lui-même n'étant pas suffisant comme explication. Comme mécanisme de mutation, Habermas propose des « processus d'apprentissage orientés qui s'effectuent grâce à des prétentions à la validité qu'il est possible d'admettre de façon discursive » (RL, 29). Pour lui, la transformation des structures normatives et le déploiement des forces productives suivent tous deux une logique autonome et irréductible - l'évolution des forces productives et des forces normatives dépendrait respectivement de la justification croissante des prétentions à la vérité d'une part, et des prétentions à la justesse et à la sincérité de l'autre. En réduisant l'évolution à l'accroissement de la complexité, sans prendre en compte les processus d'apprentissage qui permettent de résoudre les problèmes de régulation par une poussée évolutive, Luhmann procède, selon Habermas, comme un biologiste linnéen qui, ne disposant pas du mécanisme de la mutation, se borne à décrire l'évolution naturelle en termes de différenciation morphologique (RhM, 134).

4.1.2. Le matérialisme historique rénové

Ce que Luhmann laisse de côté - à savoir d'une part, les aspects cognitifs et normatifs de l'évolution, et [241] d'autre part, les processus d'apprentissage -, constitue précisément ce qui intéresse Habermas, et cela dans la mesure même où la reconnaissance d'un double processus d'apprentissage, qui est en même temps un double processus de rationalisation (rationalisation technique et rationalisation communicationnelle), permet de réviser le schéma productiviste de la base et de la superstructure qui caractérise le matérialisme historique jusque-là tacitement accepté par Habermas *(cf. supra,* § 1.4.).

« Alors que les processus d'apprentissage ayant des conséquences évolutionnaires, qui déclenchent des poussées faisant époque dans l'évolution, se situaient pour Marx dans la dimension [...] des forces productives, on a maintenant de bonnes raisons de supposer que c'est aussi dans la dimension de la connaissance morale, dans la dimension du savoir pratique, de l'action communicationnelle et du règlement consensuel des conflits de l'action que se produisent certains processus d'apprentissage qui se sédimentent sous la forme de modalités plus élaborées de l'intégration sociale, c'est-à-dire au niveau des rapports de production, et que ce sont eux qui, à leur tour, rendent possible la mise en œuvre des forces productives. Cela confère une importance stratégique à ces structures de rationalité qui trouvent leur expression dans des visions du monde, des représentations morales et la formation d'identités qui deviennent effectives au niveau de la pratique dans les mouvements sociaux et s'incarnent finalement dans un système institutionnel » (AM, 30-31).

Le développement des forces productives déclenche des problèmes d'infrastructure qui débordent les capacités de contrôle du système et l'entraînent dans une crise ; et seul le développement des structures de la conscience - et plus particulièrement des structures normatives - permet au système d'accroître sa complexité et de résoudre les problèmes de régulation en institutionnalisant des nouveaux rapports de production qui, à leur tour, rendent possible la mise en œuvre des forces productives à un niveau supérieur - en bref, « c'est le développement des structures normatives qui ouvre la voie à l'évolution sociale » (AM, 68). Telle est bien la thèse centrale du matérialisme historique rénové.

4.1.3. Logiques développementales

Habermas s'appuie sur le structuralisme génétique de Piaget pour reconstruire la logique développementale des processus d'apprentissage qui sous-tendent la transformation des structures noologiques de la rationalité communicationnelle. Avec Piaget, il part de la prémisse méthodologique suivante : les processus d'apprentissage sont des processus téléologiquement orientés dont on peut reconstruire le développement en termes de phases qualitativement distinctes ordonnées dans une séquence irréversible, invariante et hiérarchiquement structurée, donc de telle sorte qu'aucune phase subséquente ne puisse être atteinte sans passer par toutes les phases antérieures (RhM, 90, n.).

En reprenant le concept piagétien de la logique développementale, on pourrait penser que Habermas logicise l'histoire de l'esprit dans une perspective qui [242] rappelle celle de la philosophie de l'histoire hégélienne. Il n'en est rien. Le développement irréversible, linéaire et ascendant que la logique développe-mentale esquisse est conçu comme un processus de développement possible, et non comme un processus de développement factuel. Ce dernier relève de la « dynamique de l'évolution » et non pas de la « logique de l'évolution [[423]](#footnote-423) » (AM, 31, 102). Que les possibilités d'évolution soient ou non réalisées factuelle-ment, que l'humanité atteigne le stade suprême de développement moral ou pas, que l'histoire progresse, stagne ou régresse, tout cela dépend totalement de conditions contingentes - et de celles-ci, la logique de développement fait totalement abstraction. Cela pose problème bien sûr : si la logique de développement se détache des processus historiques réels, on ne voit plus comment le développement potentiel peut guider le développement factuel, et cela d'autant moins que les potentialités d'évolution entrevues appartiennent à l'espèce humaine en général et à aucun groupe en particulier [[424]](#footnote-424).

Aussi est-on en droit de se demander si Habermas ne reste pas, malgré tout, attaché aux prémisses de la philosophie du sujet. A-t-il vraiment réussi à évacuer le concept de l'humanité comme sujet de l'histoire ? ou n'a-t-il pas plutôt évacué l'humanité comme sujet de l'histoire pour la réintroduire ensuite en catimini comme sujet de l'évolution ? Et la distinction entre l'histoire et l'évolution est-elle crédible ? ou ne s'agit-il là que d'un subterfuge pour faire de la philosophie de l'histoire sans en avoir l'air, pour faire ce qu'on pourrait appeler de la « philosophie de l'histoire contre-factuelle » ? Je le crains, et comme nous le verrons dans le chapitre consacré à la *Théorie de l'agir communicationnel,* le glissement de la logique à la dynamique de l'histoire, la projection de l'une sur l'autre, ne peut que renforcer cette crainte que Habermas n'écrive l'histoire, comme le disait si bien Althusser à propos de Hegel, au « futur antérieur [[425]](#footnote-425) ». Néanmoins, malgré les problèmes que posent l'hyperabstraction et la concrétisation fallacieuse de la philosophie de l'histoire contre-factuelle, la distinction entre la logique du développement possible et la dynamique du développement réel est capitale pour Habermas, car elle lui permet de parler de développements sélectifs et de faire une comparaison critique du développement actuel et du développement virtuel. Nous verrons par la suite qu'une telle confrontation de la logique de la rationalisation à sa dynamique permettra à Habermas de reformuler la notion de réification en termes de rationalisation sélective.

4.2. Onto- et phylogenèse de la conscience

[Retour à la table des matières](#tdm)

Habermas s'est lui-même directement occupé de la logique des différents processus développementaux, et cela aussi bien au niveau ontogénétique qu'au [243] niveau phylogénétique [[426]](#footnote-426). Sa thèse centrale est qu'il existe une triple homologie structurale entre les structures ontogénétiques et les structures phylogénétiques de la conscience : homologie structurale entre le développement (i) des structures du moi et des visions du monde, (ii) de l'identité individuelle et de l'identité collective, (iii) du jugement moral de l'individu et des systèmes de la morale et du droit.

(i) Structurellement, le développement des structures du moi et des visions du monde est caractérisé par un « décentrement » ou un « décentrage » (Piaget) croissant du système d'interprétations. « D'un côté comme de l'autre, l'évolution [de l'enfant, mais aussi des sociétés] se fait visiblement [...] dans le sens d'une démarcation distinguant toujours plus nettement la catégorie subjective de la nature interne et la catégorie objective de la nature externe, et aussi dans le sens d'une démarcation par rapport à la normativité de la réalité sociale et par rapport à l'intersubjectivité de la réalité du langage » (AM, 43-44).

Pour Habermas, cette délimitation des différents domaines de la réalité est capitale, car sans elle, la différenciation, et *a fortiori* la thématisation des prétentions à la validité, ne serait tout simplement pas possible. Étant donné que l'évolution en général et l'évolution scientifique et morale en particulier sont dépendantes de la vérité et de la justesse, le décentrement est une condition nécessaire du développement [[427]](#footnote-427).

(ii) Structurellement, la formation de l'identité individuelle et de l'identité collective est caractérisée par une tendance à l'universalisation, à l'abstraction et à la réflexivité croissantes. « Pour l'identité collective comme pour l'identité individuelle, il apparaît que les projections d'identité deviennent de plus en plus universelles et de plus en plus abstraites jusqu'au moment où, pour finir, c'est le mécanisme de projection lui-même qui devient conscient en tant que tel et où la formation de l'identité prend une forme réflexive allant de pair avec la connaissance que ce sont les sociétés et les individus qui, en quelque sorte, produisent eux-mêmes leur identité » (AM, 60).

Pour Habermas, ce développement d'une identité réflexive et cosmopolite est important pour des raisons politiques. Dans la « controverse des historiens » (*Historikerstreit),* qui éclata en 1986 et qui tourne autour de l'identité collective de l'Allemagne fédérale, il a insisté - contre les historiens conservateurs (Stürmer, [244] Nolte, Hillgruber) qui instrumentalisent l'historiographie et banalisent l'extermination des Juifs afin de fixer l'identité allemande au niveau d'une identité nationale conventionnelle - sur la nécessité pour l'Allemagne postnazie de construire son identité sur des valeurs relevant d'un « patriotisme constitutionnel » *(Verfassungspatriotismus,* terme forgé par Dolf Sternberger), c'est-à-dire de construire une « identité postnationale » sur les principes d'universalité, d'autonomie et de responsabilité qui sous-tendent les conceptions de la démocratie et de l'État de droit et appartiennent à la constitution allemande [[428]](#footnote-428).

(iii) Le développement des structures normatives, qui permettent de régler les conflits survenus dans l'action non pas par la violence ou par le compromis, mais sur une base consensuelle, est au cœur des considérations de Habermas. La mise en parallèle des études reconstructrices de Kohlberg (psychologie developpementale - *cf. The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice ;* et pour un résumé, Colby, A. et Kohlberg, L. : *The Reasurement of Moral Development)* et Klaus Eder (sociologie historique - *Geschichte als Lemprozess ?,* chap. 2) montre, selon Habermas, que le développement des structures normatives individuelles et collectives - du stade préconventionnel au stade conventionnel et du stade conventionnel au stade postconventionnel - est structurellement caractérisé par une dévalorisation croissante de la tradition comme ressource pour justifier ou légitimer les normes (AM, 128 *sq. ;* RhM, 133 *sq ;* TAC II, 190 *sq.).* Au fur et à mesure que le développement moral progresse, les contenus normatifs traditionnels transmis de manière narrative perdent leur validité naturelle. Au stade postconventionnel de la moralité, les évidences normatives traditionnelles sont questionnées, deviennent hypothétiques et, à la fin, elles ne sont plus considérées comme valides que si elles passent positivement le test discursif de l'universalisation. Au stade suprême du développement moral (du mâle), qui correspond point par point à l'éthique de la discussion, « ce sont les conditions formelles de la justification qui acquièrent elles-mêmes un pouvoir de légitimation [[429]](#footnote-429) » (AM, 259). Contrairement [245] à Kohlberg, Habermas estime que les individus socialisés des sociétés capitalistes avancées ont déjà atteint ce stade suprême de la moralité [[430]](#footnote-430). Comme les processus d'apprentissage individuels peuvent être transférés, grâce à l'intervention des mouvements sociaux, au niveau collectif, Habermas estime que les sociétés hautement développées peuvent désormais atteindre un autre niveau d'apprentissage où les discussions pratiques seraient institutionnalisées de telle sorte que toutes les questions politiques importantes seraient en dernière instance soumises au verdict de la volonté populaire.

4.3. Crise de légitimation  
dans le capitalisme avancé

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans *Raison et légitimité,* Habermas s'appuie sur sa théorie de l'évolution, et plus particulièrement sur la logique développementale des structures morales, pour soutenir que les sociétés capitalistes avancées tendent vers une crise, en l'occurrence une crise de légitimation et de motivation engendrée par la dissonance croissante entre le niveau d'apprentissage moral institutionnalisé et le niveau immédiatement supérieur qui pourrait l'être, mais ne l'est pas encore [[431]](#footnote-431). En gros, son argument est que la stabilité de l'ordre capitaliste se heurte à la contradiction que constitue l'appropriation privée de la richesse publique - dans les termes du modèle discursif de la raison pratique : la répression des intérêts universalisâmes -, et qu'elle ne peut être préservée que si les légitimations qui ne pourraient pas résister au test de la discussion pratique - si celle-ci avait lieu - demeurent effectives.

Bien que la crise s'origine dans le système économique, Habermas estime qu'elle ne devient une menace pour la stabilité du système que si elle se déplace en quelque sorte du système économique vers le système politique, et de là vers le système socio-culturel. Ce n'est que lorsque la crise des sous-systèmes passe dans le monde vécu - donc lorsque les membres de la société percent à jour la contradiction qui anime la perturbation des sous-systèmes et considèrent les transformations structurelles comme critiques pour l'existence même du système - que l'on peut parler de crise. Autrement dit, les troubles objectifs de l'intégration du système (dans le langage de Parsons : *adaptation* et *goal-attainment)* ne sont dangereux pour l'existence même de ce système que dans la mesure où [246] l'intégration sociale (dans le langage de Parsons : *intégration* et *pattern maintenance)* est enjeu [[432]](#footnote-432).

Pour saisir le cheminement de la crise des sous-systèmes vers le monde vécu, Habermas élabore une typologie des tendances à la crise du capitalisme avancé qui n'est en fait rien d'autre qu'une logique de leur développement. Il distingue quatre tendances à la crise qui sont autant d'étapes qui mènent à l'effondrement possible du système capitaliste et, éventuellement, à l'instauration démocratique du socialisme. La tendance à la crise économique n'est pas tant dépassée que déplacée du système économique vers le système politique (crise de rationalité) et, de là, vers le système socio-culturel (crise de légitimation et de motivation [[433]](#footnote-433)).

1) Tendance à la crise économique.

Contrairement à Marx et à sa loi de la baisse tendancielle du taux de profit, Habermas n'exclut pas que la crise économique puisse être amortie de façon permanente par la combinaison d'une politique néomercantiliste de l'État et d'une politique néocorporatiste des associations [[434]](#footnote-434), mais seulement de façon telle que les impératifs contradictoires de la régulation imposés par la contrainte de l'exploitation du capital engendrent une tendance à la crise dans le système politique.

2) Tendance à la crise de rationalité.

La crise de rationalité est une crise économique déplacée. L'intervention accrue de l'État en vue de stabiliser les conditions de la valorisation du capital et de compenser les conséquences de la production privée ainsi que l'institutionnalisation politique du compromis de classe risquent de surcharger l'appareil d'État et de l'entraîner dans une « crise de la gestion de la crise [[435]](#footnote-435) » (Offe) : d'une part, l'expansion croissante des structures administratives risque de poser des problèmes d'ingouvernabilité pour cause de surcomplexité, et d'autre part, l'accroissement du budget de l'État risque de vider ses caisses et d'entraîner une inflation permanente. Si le système politique ne réussit pas à assurer de manière suffisante les tâches de régulation [247] de la crise économique, la tendance à la crise de rationalité peut se transposer, par l'intermédiaire d'une désorganisation de l'appareil d'État, en tendance à la crise de légitimation.

3) Tendance à la crise de légitimation.

Alors que la crise de rationalité, affectant l'intégration du système, est une crise de sortie *(output)* du système politique, la crise de légitimation, qui affecte l'intégration sociale, est une crise d'entrée *(input)* du système politique. Le système politique défaillant ne parvient plus à obtenir la loyauté et l'assentiment des masses dont il a besoin pour fonctionner, de sorte que sa marge de manœuvre se rétrécit, et cela au moment même où elle devrait au contraire s'élargir. La raison pour laquelle le système socio-culturel - ou, comme Habermas le dira plus tard, le monde vécu - tend vers une crise d'identité est la suivante : l'intervention croissante de l'État dans des sphères de l'existence - l'emploi, la santé ou l'éducation par exemple - qui relevaient auparavant de la sphère privée va de pair avec une démystification croissante du caractère pseudo-naturel du destin social. Le simple fait d'intervenir dans ces sphères fait prendre conscience de leur caractère contingent - elles pourraient être différentes - et les repolitise.

Les décisions politiques prises à leur égard doivent alors être légitimées ; mais comme elles sont prises non pas en fonction d'intérêts universalisables, mais en fonction d'intérêts privés, le risque de voir éclater la « contradiction fondamentale du capitalisme » devient réel. Face à une telle situation, le système politique peut recourir à la régulation des attentes normatives par une planification idéologique de la conscience publique (Luhmann [[436]](#footnote-436)), mais, selon Habermas - et c'est là la nouveauté par rapport à l'analyse de *L'espace public,* qui, comme nous l'avons vu, restait encore attachée à la thèse francfortoise de la réification -, une telle manipulation de la légitimation par l'État est autodestructrice : « L'opinion publique *(Öffentlichkeit)* ainsi formée pour apporter une légitimation a surtout pour fonction de focaliser l'attention sur certains thèmes, autrement dit de mettre d'autres thèmes, d'autres problèmes et d'autres arguments sous le boisseau, en deçà du seuil d'attention, et de les soustraire ainsi à la formation de l'opinion [...] Mais la marge de manipulation est alors étroite, car le système culturel résiste particulièrement à la mainmise administrative : il n'y a pas de production de sens administrative [...] Les moyens par lesquels s'acquiert la légitimation se détruisent d'eux-mêmes, dès que le mode de cette 'acquisition' est percé à jour » (RL, 101).

Pour Habermas, les significations et les normes léguées par la tradition font partie des conditions culturelles périphériques du maintien du système politique. La marge d'action de l'administration est limitée, car elle ne peut pas produire de nouvelles traditions culturelles ; elle peut tout au plus utiliser ou essayer de manipuler les traditions existantes. Or, cette manipulation des traditions culturelles par le système politique est contre-productive, et pour les raisons suivantes : i) l'utilisation stratégique des traditions culturelles - qui ne peuvent être reproduites que sur un mode communicationnel - détruit leur [248] contenu, et donc aussi leur force de légitimation (« il n'y a pas de production de sens administrative » - RL, 101 ), et ii) la planification fait prendre conscience du caractère contingent des normes et des valeurs traditionnelles. Une fois que leur caractère spontané et pseudo-naturel a été détruit, elles deviennent l'objet d'une discussion publique qui, à la longue, ne peut que les rendre caduques alors qu'elles sont indispensables pour satisfaire le besoin croissant de légitimation de l'État.

4) Tendance à la crise de motivation.

Dans la mesure où les motivations dépendent des normes et des valeurs, la crise de légitimation va de pair avec une crise de motivation. La thèse de la crise de motivation présente deux volets (RL, 108) : i) les structures motivationnelles dont dépend la stabilité des sociétés capitalistes avancées - à savoir les syndromes du « privatisme civique » (apathie politique) et du « privatisme familial et professionnel » (vie orientée vers la famille, la consommation et la carrière professionnelle) - sont minées par l'érosion des traditions culturelles bourgeoises et prébourgeoises ; ii) la logique du développement des structures de la conscience exclut qu'on puisse trouver des équivalents fonctionnels aux traditions bourgeoises épuisées [[437]](#footnote-437). Les éléments résiduels de la tradition bourgeoise qui ont encore une puissance de motivation - à savoir la science, l'art postauratique et la morale universaliste - ne reproduisent pas les syndromes du privatisme ; dans la mesure où ils incorporent un souci universaliste et une exigence critique, ils contribuent plutôt à les saper.

C'est dans la morale universaliste que Habermas voit cependant l'implication politique la plus importante. Comme celle-ci - ayant entre-temps acquis, d'après lui, un pouvoir de motivation dans diverses strates sociales - exclut qu'une norme ou une décision soit acceptée sans être justifiée discursivement par de bonnes raisons, il est clair qu'elle soumet le système politique à des exigences de légitimation incompatibles avec la structure de classe du capitalisme avancé. Dès lors, l'effondrement du système ne peut, à la longue, être évité que par les termes de l'alternative suivante : « Ou bien les structures de classe latentes du capitalisme sont transformées ou bien l'exigence de légitimation à laquelle est soumis le système administratif est supprimée » (RL, 131). Soit le système socio-culturel est « décroché » du système politique et économique de telle sorte que ceux-ci ne dépendent plus de celui-là - ce qui signifie réification totale ; soit le système socio-culturel est « raccroché » au système économique et politique de telle manière que le principe discursif soit institutionnalisé - ce qui signifie passage au socialisme démocratique. Que la réification totale n'est pas une fatalité et que la démocratisation est une possibilité ouverte par la modernité, c'est précisément ce que la *Théorie de l'agir communi-cationnel* vise à démontrer.

[249]

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

**Troisième partie**

3

THÉORIE DE L’AGIR  
COMMUNICATIONNEL

[Retour à la table des matières](#tdm)

En 1981 paraît, en deux volumes, la *Théorie de l'agir communicationnel* (TAC [[438]](#footnote-438)). Dans cette somme sociologique de 1 167 pages, que les Allemands ont surnommée le « monstre bleu » et dont la première édition fut épuisée dès le premier mois de parution, Habermas ramasse trente ans de pensée et de travail dans une synthèse majestueuse et dense qui semble interminable. Bien que Habermas y analyse longuement les idées de Weber (chap. 2), de Lukács et de la théorie critique (chap. 4), de Durkheim et de Mead (chap. 5), ainsi que celles de Parsons (chap. 7), la *Théorie de l'agir communicationnel* ne peut pas être considérée pour autant, et surtout pas en premier lieu, comme une « histoire commentée de la sociologie générale [[439]](#footnote-439) ». Elle offre au contraire une théorie fondamentale du social qui vise à répondre - par la mise en place systématique du concept d'agir communicationnel - à la question suivante : comment la société est-elle possible ? Cependant, dans sa préface, Habermas affirme que « la théorie de l'activité communicationnelle n'est pas une métathéorie. Elle est au contraire le point de départ d'une théorie de la société qui s'efforce de [250] justifier ses paramètres critiques » (TAC I, 13). Autrement dit, avec la théorie de l'agir communicationnel, Habermas veut poursuivre le programme de l'ancienne théorie critique, à savoir la formulation d'un diagnostic sur le temps présent dans une visée émancipatrice, mais cette fois sur des bases normatives et communicationnelles solides.

Dans un entretien important de 1981, Habermas précise les thèmes qui président à sa théorie : « J'ai logé essentiellement quatre motifs dans ce monstre. Le premier motif est l'essai d'une théorie de la rationalité. [...] Je développe le deuxième motif sous la forme d'une théorie de l'agir communicationnel. [...] Avant tout, je voulais montrer que commencer avec l'activité orientée vers l'intercompréhension est utile aux fins d'une théorie de la société. [...] Ce qui m'importait était un troisième motif, en l'occurrence la dialectique de la rationalisation sociale. Ce thème [que Habermas avait traité dans son premier article important] était déjà au centre de la *Dialectique de la raison.* J'ai voulu montrer qu'on pouvait développer au moyen des concepts de la théorie de la communication une théorie de la modernité qui a le pouvoir de discernement nécessaire pour analyser des phénomènes socio-pathologiques, c'est-à-dire ce qui avait été conçu comme réification dans la tradition marxiste. C'est dans ce but que j'ai développé - c'est le quatrième motif - un concept de société qui réunit les théories de l'action et des systèmes. Parce que la théorie hégélo-marxiste de la société qui s'était déployée en catégories de totalité, s'est décomposée dans ces éléments, en l'occurrence en théories de l'action d'un côté et des systèmes de l'autre, la tâche aujourd'hui consiste à réunir ces deux paradigmes. Ainsi peut-on donner à la critique de la raison instrumentale - qui ne se laisse plus développer avec les moyens de l'ancienne théorie critique - la forme plus appropriée d'une critique de la raison fonctionnaliste » (KPS, V.178-180).

Par rapport à ses écrits antérieurs, Habermas effectue dans la *Théorie de l'agir communicationnel* quatre déplacements conceptuels et théoriques qui, pris ensemble, débouchent sur une reformulation de la dialectique de la raison dans le paradigme de la communication. Le passage de la pragmatique universelle à la praxéologie communicationnelle représente le premier déplacement. Le remplacement de la notion de système socio-culturel, que Habermas avait employée dans *Raison et légitimité,* par le concept non systémique du monde vécu représente le second. Il ouvre la voie à l'introduction d'un « concept de société à double niveau » *(zweistufiges Gesellschaftskonzept,* TAC 1, 14) qui prend aussi bien en compte le monde vécu que le système, et qui, à son tour, ouvre la voie au passage de la critique de la raison instrumentale à la critique de la raison fonctionnelle ou systémique. C'est ce dernier déplacement qui permet de reprendre la théorie de la réification et de la reformuler dans les termes d'une théorie de la colonisation du monde vécu par les forces émanant des sous-systèmes économique et administratif.

Dans ce qui suit, je présenterai d'abord la mise en place métathéorique d'un concept pragmatico-formel élargi de la raison et du concept sociologique de [251] l'agir communicationnel (1) ; ensuite, j'exposerai d'une part, la notion de monde vécu, et d'autre part, la théorie de la rationalisation du monde vécu (2) ; puis, dans une optique plus critique, je traiterai de la thèse de la disjonction du monde vécu par rapport aux sous-systèmes et cela aussi bien sous l'aspect analytico-méthodologique que sous l'aspect historico-théorique (3) ; à la suite de quoi je présenterai une analyse critique et détaillée de la reformulation de la théorie de la réification dans le paradigme de la communication (4) et, enfin, je terminerai avec une analyse des modifications du cadre théorique de la théorie de l'agir communicationnel que Habermas a introduites dans *Faktizität und Geltung* (5).

1. Action et raison communicationnelles

1.1. De la pragmatique à la praxéologie

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans la mesure où le thème fondamental de la grande philosophie moderne est celui de la raison, la question de savoir comment on peut encore concevoir son unité dans un monde postcosmologique constitue son problème fondamental. Depuis que Kant a séparé les facultés de la raison pratique et du jugement de celle de la connaissance théorique en donnant à chacune des fondements propres, le concept substantiel de raison s'est décomposé en ses éléments. En estimant que le concept emphatique et métaphysique de la raison (la « raison objective » de Horkheimer) ne peut pas être ressuscité et que l'unité de la raison ne peut désormais plus être que formelle, Habermas se place résolument dans la tradition kantienne [[440]](#footnote-440). Avec la pragmatique universelle, il tente de sauvegarder à la fois « l'unité de la raison » et « la multiplicité de ses voix » (ND, 153 *sq.)* dans la figure d'une rationalité de type procédural. Dans cette optique, que j'ai exposée plus haut, la rationalité réside dans la faculté qu'ont des personnes responsables et participant à une interaction d'honorer discursi-vement des exigences de validité et de s'orienter en fonction de leur reconnaissance intersubjective. Le fait que ces prétentions à la validité puissent être fondées et critiquées, donc que leur reconnaissance puisse être motivée rationnellement, fournit la « clé » (EV, 445, n. 5) qui permet à Habermas de reconstruire un « concept compréhensif de rationalité » non tributaire de la restriction logocentriste. Il en est ainsi car le concept procédural de rationalité - qui fixe les critères de rationalité en fonction des procédures argumentatives visant à honorer les prétentions à la vérité propositionnelle, à la justesse normative et à la sincérité subjective - ne restreint pas la raison à sa seule dimension cognitive et instrumentale, à la différence du « logocentrisme occidental » (Klages). Il intègre une dimension pratique et morale ainsi qu'une dimension esthétique et expressive.

[252]

La pragmatique universelle, qui analyse l'orientation vers les prétentions à la validité comme une précondition de l'intercompréhension, trouve ses limites dans le fait que l'acte de l'intercompréhension - qui a pour fonction première d'établir des relations interpersonnelles, fondées sur la force illocutoire, donc sur la promesse latente d'honorer, si nécessaire, les prétentions à la validité émises avec chaque acte de parole - n'est pas encore appréhendé comme mécanisme de coordination de l'action [[441]](#footnote-441). C'est le cas seulement quand on passe de la pragmatique universelle à la praxéologie communicationnelle, autrement dit lorsqu'on passe de l'analyse pragmatico-formelle de l'intercompréhension à l'analyse sociologique de l'action communicationnelle [[442]](#footnote-442).

1.2. L'agir communicationnel

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si la raison et son unité constituent le problème central de la philosophie moderne, l'ordre social et la coordination de l'action constituent la question fondamentale de la sociologie. Comment la société est-elle possible ? Comment *ego* peut-il faire en sorte qu'*alter* prolonge une interaction dans le sens désiré ? Comment évite-t-il un conflit qui romprait la continuité de l'interaction ? Pour répondre à ces questions, Habermas distingue deux types d'action sociale, à savoir l'action communicationnelle et l'action stratégique [[443]](#footnote-443). Ces deux types d'action, qui, à l'instar du travail et de l'interaction, ne sont nullement [253] des types analytiques - ce qui ne va pas sans poser problème -, sont différenciés d'après le mécanisme de coordination propre à chacun et permettant une connexion des interactions. « Ce qui distingue les concepts de l'agir social, c'est la façon dont les actions finalisées des différentes parties prenantes de l'interaction font l'objet d'une coordination : comme engrenage des calculs égocentriques d'utilité (où le degré de coopération ou de conflit varie en fonction de la situation présente des intérêts) [agir stratégique] [...] ou comme entente prise au sens d'un procès coopératif d'interprétation [agir communica-tionnel] » (TAC I, 117).

Le processus d'interprétation qui caractérise l'agir communicationnel implique bien sûr l'emploi du langage, mais il ne s'ensuit pas pour autant que toute interaction langagière soit déjà un cas d'activité communicationnelle. En conséquence, afin de préciser son concept d'agir communicationnel, Habermas introduit la distinction disjonctive entre l'attitude performative (attitude de la première ou de la deuxième personne, orientée d'après les prétentions à la validité) et l'attitude objectivante (attitude de la troisième personne, orientée vers le succès) comme second critère de démarcation : « Les actions sociales peuvent être distinguées en fonction de l'attitude adoptée par les participants, selon que cette attitude est orientée vers le succès ou vers 1 ' intercompréhension [[444]](#footnote-444) » (TAC I, 296).

Dans l'attitude performative, autrui apparaît comme un partenaire *(Gegenspieler),* comme un *aller ego* avec lequel on interagit en vue d'un accord mutuel ; dans l'attitude objectivante, en revanche, autrui apparaît comme un objet *(Gegenstand),* comme un instrument que l'on peut manipuler en vue du succès escompté. Ayant différencié ces deux attitudes, qui, du point de vue des participants, sont exclusives et incompatibles, Habermas peut introduire une distinction supplémentaire entre deux sous-types d'action stratégique, à savoir entre l'agir stratégique « ouvert » - dans ce cas, tous les participants procèdent de façon stratégique - et l'agir stratégique « dissimulé » ou « masqué » - dans ce cas, au moins un des participants croit (à tort) que tous les participants agissent de façon communicative. « Je considère comme un agir stratégique [masqué] médiatisé par le langage les interactions dans lesquelles l'un des participants au moins veut susciter par ses actions langagières des effets perlocutoires chez un vis-à-vis [[445]](#footnote-445) » (TAC I, 304). La fonction de la notion d'« effets perlocutoires », que Habermas reprend d'Austin, consiste à discriminer [254] les actions stratégiquement masquées des actions communicationnelles [[446]](#footnote-446). Celles-ci peuvent être démêlées de celles-là selon que, lors de la coordination des actes de parole, les intentions de l'acteur et donc les objectifs qu'il poursuit sont ou non déclarés. Pour des raisons qui s'éclairciront plus tard, je souhaite insister ici sur l'importance du concept de l'agir stratégique masqué, et cela d'autant plus que Habermas le négligera par la suite.

Si nous pouvons désormais définir l'action communicationnelle comme cette forme d'interaction médiatisée par le langage qui exclut les « perlocutions », c'est-à-dire les manipulations consciemment masquées, cette définition n'est pas encore suffisamment discriminante, car elle laisse de côté le cas des actions stratégiques ouvertes où tous les participants déclarent leurs intentions et ne cachent pas qu'ils ne visent pas à obtenir un accord rationnellement motivé avec l'autre, mais au contraire à exercer une influence concrète sur l'autre (sur ses décisions) favorisant la réalisation de leurs buts égoïstes. Afin de distinguer l'agir stratégique ouvert médiatisé par le langage de l'agir com-municationnel, Habermas recourt à nouveau au mécanisme de coordination des actions. Alors que dans l'agir stratégique, les plans d'action des acteurs participants sont conçus de façon monologique et coordonnés par des calculs égocentriques de succès - donc en dernière instance par le jeu des influences extérieures et de la force concrète des gratifications et des sanctions -, dans l'agir communicationnel, en revanche, les plans d'action des acteurs individuels sont coordonnés par des actes d'intercompréhension, donc en dernière instance par un accord rationnellement motivé qui repose uniquement sur la reconnaissance intersubjective des prétentions à la validité critiquables.

À quelles conditions empiriques les acteurs parviennent-ils à coordonner leurs actions sur la base d'un accord rationnellement motivé ? Habermas ne le dit pas. L'analyse historico-sociologique des conditions institutionnelles ainsi que l'analyse psycho-sociale des conditions cognitives et motivationnelles de l'agir communicationnel sont négligées au profit d'une analyse logico-philosophique qui fait totalement abstraction des conditions contingentes de l'accord rationnel [[447]](#footnote-447). En tout cas, ce qui est paradigmatique pour l'agir communicationnel, c'est la relation intersubjective des sujets compétents, capables de parler et d'agir, qui, tout en poursuivant leurs objectifs individuels, visent mutuellement un accord rationnellement motivé au sujet des [255] définitions cognitives, normatives et expressives de la situation d'action, et cela afin de coordonner consensuellement leurs plans d'action et donc aussi leurs actions elles-mêmes [[448]](#footnote-448).

Bien que l'agir communicationnel se distingue de tout autre type d'action par la visée intercompréhensive des participants qui cherchent à coordonner leurs actions sur le fondement d'une définition commune de la situation, il est important d'insister sur le fait que l'agir communicationnel ne saurait être réduit à l'acte d'intercompréhension, car il partage, avec tout autre type d'action qui est plus qu'un simple comportement pavlovien, la structure téléologique. Dans l'agir communicationnel, il faut donc distinguer deux aspects, à savoir l'aspect proprement communicationnel et l'aspect téléologique : « Le modèle communicationnel d'action n'assimile pas action et communication. Le langage est un médium de la communication, qui sert à l'entente entre les gens qui veulent communiquer [aspect communicationnel], tandis que les acteurs, en s'entendant mutuellement pour coordonner leurs actions, poursuivent chacun des objectifs déterminés [aspect téléologique] » (TAC I, 117).

2. Monde vécu et rationalisation  
communicationnelle

2.1. Mondes vécus

[Retour à la table des matières](#tdm)

Habermas (ré)introduit le concept de « monde vécu », qui remplace celui de « système socio-culturel » et ouvre la voie à un « concept de société à double niveau », comme complément du concept d'action communicationnelle [[449]](#footnote-449). Dans l'activité communicationnelle, nous l'avons vu, les participants à l'interaction accordent mutuellement leurs plans d'action sur la base d'une entente au sujet de la définition de la situation. Ces processus d'interprétation de la situation d'action seraient impossibles s'ils n'étaient pas alimentés par les ressources d'un arrière-fond de convictions plus ou moins diffuses, qui est toujours déjà là sur le mode préréflexif d'une évidence allant de soi *(takenfor granted).* Cet arrière-fond d'intercompréhension intersubjectivement partagé qui est là en tant que totalité non problématique et qui sert de ressource pour définir des situations, Habermas l'appelle, à la suite du dernier Husserl et de Schiitz, monde vécu (*Lebenswelt* [[450]](#footnote-450)*).*

[256]

Si le monde vécu ne peut jamais devenir problématique dans sa totalité, des éléments du monde vécu, en revanche, dès lors qu'ils deviennent pertinents pour la situation d'action, peuvent très bien perdre leur caractère d'évidence, devenir problématiques et faire l'objet d'une discussion explicite. Des éléments de l'arrière-fond viennent alors sur le devant de la scène. Dans le monde vécu comme ressource d'arrière-plan que les acteurs ont pour ainsi dire toujours déjà par devers eux (a *tergo,* dit Habermas), il faut donc distinguer ces segments que les acteurs rencontrent pour ainsi dire de face (*a fronte,* dit Habermas) et à propos desquels ils cherchent à s'entendre.

Pour éviter la confusion conceptuelle qui résulte du fait que Habermas désigne également ces segments thématisables du monde vécu par le terme de monde vécu - confusion qui s'aggravera par la suite, lorsqu'il passera du niveau micro (la définition de la situation) au niveau macro (la reproduction du monde vécu) -, je propose de distinguer explicitement le « monde vécu quasi transcendantal » - celui que les acteurs ont par devers eux et qui ne peut pas être thématisé dans sa globalité - du « monde vécu mondain » - celui que les acteurs ont devant eux et qui, lui, peut faire l'objet d'une thématisation explicite [[451]](#footnote-451).

Conformément aux trois types d'exigences de validité, Habermas introduit un système référentiel qui fonctionne comme une « trieuse » (Kunneman) et permet que les acteurs, lorsqu'ils négocient une définition commune de la situation afin de coordonner leurs actions, puissent discuter chaque élément qu'ils rencontrent dans la réalité sous son aspect cognitif, normatif ou expressif en le plaçant, selon le cas, dans le monde objectif (les faits), dans le monde social (les normes) ou dans le monde subjectif (les expériences vécues). Comme nous le verrons plus loin, ce fait que les acteurs puissent adopter différentes attitudes (cognitive, normative et expressive) par rapport aux éléments qu'ils rencontrent dans la réalité (TAC I, 247) va être le leitmotiv d'Habermas pour expliquer la rationalisation culturelle, c'est-à-dire la différenciation des sphères de valeurs (science et technique, morale et droit, art) qui suivent chacune leur logique propre et qui fut analysée par Simmel et Weber *(cf. supra,* t. 1, chap. 2 et 3).

Or, dans la mesure où Habermas définit ces concepts de monde de façon formelle, on se trouve à nouveau devant le problème ontologique qui s'était [257] déjà posé dans *Connaissance et intérêt.* En effet, si les trois mondes sont définis formellement, donc s'ils représentent en quelque sorte des cristallisations de l'attitude adoptée envers la réalité, comment est-il possible d'adopter une attitude différente envers le même monde ? Et en supposant un moment que ce soit possible, alors on peut se poser avec McCarthy la question suivante : si les relations sociales sont objectivées comme des faits, deviennent-elles alors des éléments du monde objectif ou s'agit-il d'éléments du monde social qui sont réifiés [[452]](#footnote-452) ? Loin d'être anodine, cette question pointe un problème réel. Car, si l'adoption de l'attitude objectivante envers les relations sociales signifie que celles-ci deviennent, par là même, des éléments du monde objectif, alors l'ontologie devient, comme le dit Waldenfels, une simple « façon de parler [[453]](#footnote-453) » ; et alors Habermas ne dispose plus de base ontologique véritable pour critiquer la réification dans les termes d'une substitution généralisée de l'agir stratégique à l'agir communicationnel [[454]](#footnote-454). Voilà où je veux en venir avec ce questionnement : si Habermas veut penser la réification de façon adéquate, au lieu d'introduire en catimini une ontologie matérielle, il ferait mieux d'abandonner sa théorie de la constitution formelle des mondes. Quoi qu'il en soit, dès lors que les participants s'entendent quant à la question de savoir quels éléments de la situation appartiennent aux mondes respectifs et, le cas échéant, comment ils peuvent être définis, le processus d'intercompréhension peut être considéré comme achevé.

Afin de dépasser la « réduction culturaliste » de la notion de monde vécu qui caractérise l'approche phénoménologique, il est important de noter que, chez Habermas, les normes et les expériences vécues n'apparaissent pas seulement comme des éléments thématisables, mais aussi comme des ressources du monde vécu [[455]](#footnote-455). À côté de la « culture », il faut donc ajouter la « société » et la « personnalité » comme ressources ou, pour reprendre le langage de Habermas, comme « composantes structurelles du monde vécu » : « J'appelle culture la réserve de savoir où les participants de la communication puisent des interprétations quand ils s'entendent sur une réalité quelconque dans le monde (TAC II, 152) [...] J'appelle société les ordres légitimes où les sujets puisent une solidarité fondée sur des appartenances de groupe en engageant des relations interpersonnelles (DPM, 405) [...] Par personnalité, j'entends les compétences qui rendent un sujet capable de parole et d'action, donc le mettent en mesure [258] de participer à des procès d'intercompréhension et d'y affirmer sa propre identité [[456]](#footnote-456) » (TAC II, 152).

2.2. Reproduction du monde vécu

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si l'on se place maintenant dans la perspective proprement sociologique, c'est-à-dire si l'on passe de la perspective naturelle du participant à la perspective théorique du participant observé [[457]](#footnote-457), et cela afin d'analyser à la fois la fonction que remplit le monde vécu pour l'agir communicationnel et la fonction que remplit l'agir communicationnel pour le monde vécu, on peut saisir la reproduction culturelle du monde vécu comme un processus circulaire dans lequel la culture, la société et la personnalité apparaissent à la fois comme « médium » et comme « résultat » de l'interaction [[458]](#footnote-458). En effet, les traditions culturelles, les solidarités sociales et les compétences personnelles n'alimentent pas seulement l'action communicationnelle, elles sont également, et en même temps, alimentées par elle : « L'agir [...] se présente comme un processus circulaire où l'acteur est à la fois l'initiateur d'actions dont il doit rendre compte et le produit des traditions où il s'inclut, le produit des groupes solidaires auxquels il appartient, le produit des processus de socialisation et d'apprentissage auxquels il est soumis » (TAC II, 148).

Ce processus circulaire, dans lequel s'entrecroisent monde vécu et pratique communicationnelle quotidienne, tient vraisemblablement la place de la médiation que Marx et le marxisme occidental avaient réservée à la *praxis* sociale. Il permet non seulement d'articuler de façon élégante le lien entre le micro- et le macro-niveau social, mais, comme nous le verrons, il permet également de concevoir le processus de la reproduction culturelle du monde vécu comme un processus de rationalisation. En effet, dans la mesure où l'agir [259] communicationnel active le potentiel rationalisateur des prétentions à la validité, les composantes structurelles du monde vécu actuel doivent être considérées comme la sédimentation des actions communicationnelles précédentes. Au fur et à mesure que la rationalisation progresse, on se rapproche d'un monde vécu totalement rationalisé dans lequel les ressources actuelles ne sont rien d'autre que le résultat des mises en cause successives des prétentions à la validité que recèlent les énonciations précédentes [[459]](#footnote-459).

Considéré sous l'aspect fonctionnel de la reproduction et de la rationalisation du monde vécu, l'agir communicationnel garantit contre-factuellement la reproduction culturelle (« transmission, critique, acquisition de savoir culturel »), l'intégration sociale (« coordination d'actions passant par des prétentions de validité intersubjectivement reconnues ») et la socialisation (« formation de l'identité postconventionnelle »). Lorsque ces processus de reproduction sont défaillants et n'assurent plus un degré suffisant de « rationalité du savoir », de « solidarité des participants » et de « capacité de responsabilité de la personne adulte [[460]](#footnote-460) », les phénomènes de crise suivants font leur apparition : « perte de sens » (composante structurelle de la culture : la ressource « sens » se raréfie), « anomie » (composante structurelle de la société : la ressource « solidarité sociale » se raréfie) et « psychopathologie » (composante structurelle de la personnalité : la ressource « force du moi » se raréfie [[461]](#footnote-461)).

S'opposant aux néoconservateurs tels que Daniel Bell ou Peter Berger - pour ne mentionner que les plus connus -, Habermas insiste sur le fait que ces phénomènes de crise ne sont pas dus à la rationalisation du monde vécu en tant que telle, mais bien plutôt aux conditions capitalistes de la reproduction matérielle qui incitent les systèmes économiques et administratifs à déployer une dynamique irrésistible affectant les conditions de la reproduction culturelle du monde vécu. Dans la mesure où ces perturbations du monde vécu - qui peuvent être analysées comme des phénomènes de réification *(cf. infra)* - sont induites par l'incursion des impératifs de la reproduction matérielle dans le domaine de la reproduction culturelle, les néoconservateurs, qui mettent en cause la rationalisation du monde vécu, inversent les causes et les effets [[462]](#footnote-462).

[260]

2.3. Rationalisation du monde vécu

[Retour à la table des matières](#tdm)

Par « rationalisation communicationnelle du monde vécu », Habermas entend, en gros, le processus d'actualisation progressive du potentiel de rationalité présent dans l'agir communicationnel. Dans un monde vécu rationalisé, les fonctions de reproduction culturelle, d'intégration sociale et de socialisation sont assumées par le langage, et uniquement par le langage. Au fur et à mesure que le processus de rationalisation progresse, la reproduction symbolique des composantes structurelles du monde vécu s'appuie de moins en moins sur un « accord normativement imputé » (TAC I, 86), couvert par l'autorité de traditions qui résistent à toute critique, et de plus en plus sur une « entente communicationnellement obtenue » (TAC I, 86), c'est-à-dire sur un accord risqué, car rationnellement motivé, réalisé par les participants eux-mêmes et s'appuyant en dernière instance sur l'autorité du meilleur argument. Analysée dans la perspective de la logique du développement, la rationalisation du monde vécu apparaît comme un processus orienté de « verbalisation » (TAC II, 120) progressive dont le point de fuite est constitué par l'avènement de la « communauté de communication idéale » (TAC II, 8).

Avec Breuer, on peut se demander à ce propos si Habermas n'a pas remplacé Dieu ou l'esprit par le langage [[463]](#footnote-463). Et avec Collins, si la théorie évolutionniste de la rationalisation du monde vécu n'est pas une version sécularisée de Hegel [[464]](#footnote-464). Et si tel est le cas, comme je le pense, alors il faut sérieusement se demander s'il suffit de traduire terme à terme les concepts de la philosophie de l'histoire idéaliste dans la théorie de la logique développementale de la communication pour échapper aux apories de la philosophie du sujet en général et de la philosophie de l'histoire en particulier. Je pense que non, et cela d'autant moins que Habermas tend, comme nous le verrons, à rabattre l'évolution sur l'histoire et à concevoir le développement des sociétés modernes dans la perspective de ce qu'on pourrait appeler une philosophie de l'histoire contre-factuelle. Si l'on suit la distinction que Manfred Frank établit entre la philosophie de la conscience - qui privilégie les opérations psychiques de la conscience - et la philosophie du sujet - qui postule une instance générale non individuelle qui sous-tend tout ce qui est (le *hypokeimenon* de la philosophie idéaliste) -, il est clair qu'il ne suffit pas de remplacer la conscience transcendantale (ou l'esprit) par le langage pour échapper à la philosophie du sujet [[465]](#footnote-465).

La rationalisation culturelle, c'est-à-dire la rationalisation de cette composante structurelle du monde vécu que Habermas appelle « culture » - et qu'il ne faut pas confondre avec la rationalisation du monde vécu en son entier -, se laisse analyser en termes de « déréification » croissante des conceptions mythiques, religieuses et métaphysiques du monde. Pour analyser ce processus, [261] le phénomène du « désenchantement du monde » (*Entzauberung),* étudié par Weber (*cf.* t. 1, chap. 3) et déploré par Horkheimer (*cf.* ici, chap. 1), offre la meilleure entrée.

La pensée mythique se caractérise, entre autres, par une confusion catégorielle des différents domaines de la réalité. À défaut d'une différenciation des attitudes fondamentales à l'égard du monde objectif et du monde social (et *a fortiori* du monde subjectif), la nature et la culture sont projetées sur le même plan : « L'assimilation de la nature à la culture, et réciproquement de la culture à la nature, donne lieu d'une part, à une nature anthropomorphique englobée dans le réseau communicationnel des sujets sociaux, et en ce sens, à une nature humanisée, et d'autre part, à une culture dans une certaine mesure naturalisée et réifiée, absorbée dans le système des effets objectifs produits par des forces anonymes [[466]](#footnote-466) » (TAC I, 63). Outre ce défaut de différenciation, l'image du monde mythique se signale encore par un manque de réflexivité. L'interprétation du monde mythique n'est pas consciente de soi en tant qu'interprétation. Pour indiquer que l'explication mythique du monde s'identifie elle-même avec l'ordre du monde, sans s'apercevoir qu'elle n'est qu'une lecture du réel, sujette à l'erreur et à la critique, Habermas forge l'heureuse formule de « réifîcation de l'image linguistique du monde » (TAC I, 67).

C'est seulement lors du passage d'une vision du monde réifiée à une vision du monde réflexive et pleinement décentrée (au sens de Piaget) – *i.e.* qui dispose des attitudes de base (objectivante, conforme aux normes, expressive) et des concepts formels de monde (monde objectif, social et subjectif) ainsi que des prétentions à la validité qui y correspondent - que la possibilité d'honorer discursivement des prétentions à la validité critiquables devient réelle. Cette possibilité ouvre la voie à la rationalisation culturelle, c'est-à-dire au devenir réflexif des traditions et à la différenciation autonome des sphères de valeurs du vrai, du bien et du beau. La différenciation et l'autonomisation de ces sphères de valeurs, qui suivent chacune leur propre logique interne, se manifestent dans les savoirs qui ne concernent qu'une seule exigence de validité, en l'occurrence dans les sciences empiriques, dans les éthiques de la discussion et les théories juridiques fondées sur des principes, ainsi que dans l'art moderne non auratique.

La rationalisation de la « société », qu'il ne faut pas confondre avec la rationalisation de la société en son entier (système et monde vécu), Habermas l'analyse dans les termes d'une révision communicationnelle de la théorie durkheimienne du passage de la solidarité mécanique à la solidarité organique [[467]](#footnote-467). Dans cette perspective communicationnelle, la rationalisation se présente comme « une mise en langage du sacré », comme « une condensation communicationnelle du consensus religieux de base » (TAC II, 88, 93, 97) : au fur et à mesure que le consensus normatif fondamental garanti par le rite s'effrite, le poids de l'intégration sociale passe de plus en plus d'un consensus enraciné [262] dans la religion aux processus consensuels liés au langage [[468]](#footnote-468). Comme point de fuite de cette tendance à la mise en langage du sacré, en résulte « une situation [profondément démocratique] où les ordres sociaux légitimes dépendent de procédés formels d'institution et de fondation des normes » (TAC II, 160).

Autrement dit, dans une société rationalisée, l'intégration sociale passe par le droit moderne, donc par renonciation positive de lois dont la force contraignante ne résulte pas en premier lieu de leur légalité, mais bien plutôt de leur légitimité, donc, en dernière instance du fait qu'elles n'entrent pas en contradiction avec le « principe démocratique » (FG, 141) - principe qui stipule que seules ces lois juridiques susceptibles de recevoir, de façon contre-factuelle, l'assentiment rationnellement motivé de tous les citoyens concernés, peuvent prétendre à une validité légitime. « Dans le droit moderne, la loi [...] doit, en dernière instance, son caractère obligatoire, exigeant la reconnaissance, à un système juridique légitimé par une volonté politique [[469]](#footnote-469) » (TAC II, 94).

La rationalisation de la personne, que Habermas analyse en reprenant la théorie de la communication de G. H. Mead, a trait aux processus d'autoréalisation (individuation) et d'autodétermination (rapport autoréflexif) croissantes des sujets socialisés et individualisés par le langage [[470]](#footnote-470). Sa thèse centrale à ce sujet est que l'individuation (acquisition du « je ») n'est que l'autre face de la socialisation [[471]](#footnote-471) (acquisition du « moi »). En effet, dans la mesure où la socialisation s'effectue, selon Mead, grâce au mécanisme de l'« effort d'ajustement » *(taking the role of the other)* d'Ego à autrui et, à un niveau plus élevé, d'Ego à « l'autrui généralisé » *(generalized other),* et dans la mesure où ce mécanisme présuppose la reconnaissance réciproque d'Ego et d'autrui qui rend possible l'autonomie et l'individuation, le processus de socialisation fait émerger en même temps que le moi (le surmoi de Freud) un « je » individualisé. Le point [263] de fuite de cette tendance à l'individuation des sujets socialisés est une situation où une identité postconventionnelle du moi fait l'objet d'une stabilisation auto-régulée et réflexive.

Même si Habermas ne dit pas explicitement que la rationalisation du monde vécu est achevée, il me semble quand même que de-ci, de-là, il le présuppose. En tout cas, son interprétation de la place de l'idéologie et de la violence structurelle dans les sociétés modernes le suggère *(cf. infra).* Projetant en quelque sorte la logique du développement possible sur la dynamique factuelle, Habermas passe plus ou moins subrepticement de l'évolution à l'histoire, par suite de quoi il donne l'impression que dans le monde moderne, la continuité des traditions culturelles, la force intégrative des institutions et la stabilité réflexive de la personne sont maintenues uniquement par des processus communicationnels qui possèdent en principe une fondation rationnelle.

Je comprends la logique et je vois la nécessité de confronter méthodiquement l'actuel au possible, mais je crains néanmoins que Habermas ne passe un peu rapidement de l'histoire contre-factuelle à l'histoire factuelle, cédant ainsi à la tentation philosophique du désir réalisé. Ce passage de l'histoire contre-factuelle à l'histoire réelle, je propose de le nommer « paralogisme de la philosophie de l'histoire contre-factuelle ». Il s'explique en partie par le fait que, lorsque le normatif et le factuel s'opposent, on est tenté de privilégier le point de vue de la critique normative. Or, même si la reproduction symbolique du monde vécu passe effectivement par le médium du langage, ce n'est pas pour autant que, de nos jours, elle est uniquement assurée par l'emploi communica-tionnel du langage. Comme l'ont montré Foucault et Bourdieu, et, à une certaine époque, Habermas lui-même, la reproduction du monde vécu passe aussi, et dans une mesure qui n'est nullement négligeable, par l'emploi pseudo-communicationnel ou perlocutionnaire du langage [[472]](#footnote-472). Nous avons vu plus haut que dans sa clarification du concept de l'agir communicationnel, Habermas avait introduit la notion de l'agir stratégique masqué pour indiquer que tous les actes de langage n'étaient pas forcément communicationnels, mais, par la suite, il l'a apparemment délaissée, alors même qu'elle pouvait être utilisée pour analyser de façon critique la répression du potentiel rationalisateur présent dans le langage.

En réintroduisant la notion de l'agir stratégique communicationnellement masqué, je ne cherche pas à effacer la distinction entre la communication et la manipulation - ni à réactualiser le soupçon francfortois de la réification [264] généralisée d'ailleurs. Je veux seulement indiquer que le monde vécu est également reproduit par le biais d'un emploi perlocutionnaire du langage. Si on accepte cela - et, à vrai dire, je ne vois pas très bien comment le sociologue pourrait ne pas l'accepter -, il faut également accepter la possibilité que le monde vécu se reproduise de manière stable, c'est-à-dire en bloquant toute possibilité d'apprentissage. En reproduisant la violence symbolique qui se cache derrière la pseudo-communication des appareils de la reproduction culturelle, le monde vécu reproduit également les idéologies, les institutions non démocratiques et la communication systématiquement déformée. Or, Habermas n'affir-me-t-il pas le contraire ? Ne dit-il pas que, dans un monde vécu rationalisé, la violence structurelle des idéologies qui pénètrent les formes de l'intercompréhension n'a plus de place ? « Une fois éteintes les dernières lueurs de l'aura sacrale, une fois envolée la puissance de synthèse imaginative des images du monde, la forme de l'intercompréhension, totalement différenciée dans sa base de validité, devient si transparente que la pratique communicationnelle courante ne conserve plus une seule niche pour le pouvoir structurel des idéologies [[473]](#footnote-473) » (TAC H, 391).

Si la thèse francfortoise de la « fin de l'idéologie » était manifestement trop pessimiste, la version habermassienne de cette thèse est, en revanche, trop optimiste. La vérité se trouve sans doute quelque part entre les extrêmes de la réification et de la contre-factualisation du réel. Si l’*a priori* de la réification débouche sur une assimilation systématique de la communication et de la manipulation qui exclut d'avance l'analyse des percées vers l'émancipation, l’*a priori* de la communication entraîne, quant à lui, l'erreur inverse de l'assimilation de la communication et de l'émancipation. Dans la mesure où elle tend à exclure d'avance l'analyse des formes de langage systématiquement déformé qui sous-tendent la reproduction actuelle de la domination existante, la stratégie de la contre-factualisation du réel est - ou du moins peut être - tout aussi restrictive que son double.

3. La disjonction  
entre système et monde vécu

[Retour à la table des matières](#tdm)

Jusqu'à présent, nous avons approché la société uniquement dans la perspective de l'acteur. Dans cette perspective interne, qui est celle des théories de l'action, la société est identifiée au monde vécu. Elle apparaît alors comme un réseau d'interactions de type communicationnel encastré dans un espace symbolique de ressources d'arrière-plan. Or, si l'on ne veut pas s'empêtrer dans les fictions d'un idéalisme socio-herméneutique qui présuppose l'autonomie de l'acteur et de la culture, ainsi que la transparence de la communication (TAC II, 163-165), il faut passer de la perspective interne du participant à la perspective externe de l'observateur. Dans cette perspective externe, qui est celle de la théorie (luhmannienne) des systèmes, la société est [265] identifiée au système [[474]](#footnote-474). Elle apparaît alors comme un ensemble de sous-systèmes autorégulés qui assurent leurs frontières face à un environnement hypercom-plexe. Or, la simple substitution d'une perspective à l'autre ne suffit pas. Le problème de fond pour toute théorie de la société est de savoir comment ces deux stratégies conceptuelles - celle qui approche la société comme monde vécu et celle qui la conçoit comme système - peuvent être reliées de manière non triviale sans que l'une soit réduite à l'autre. Habermas propose de résoudre ce problème en concevant la société à la fois comme monde vécu et comme système - ou, comme il le formule de manière synthétique, comme « connexion d'actions stabilisées en systèmes » (TAC II, 220).

Dans ce qui suit, je commencerai par analyser la disjonction entre monde vécu et système, d'abord dans une perspective analytico-méthodologique, puis dans une perspective historico-théorique.

3.1. Perspective analytico-méthodologique

[Retour à la table des matières](#tdm)

Comme Habermas accorde le primat méthodologique à la théorie de l'action, la reproduction du monde vécu forme le point de départ de sa tentative de relier le paradigme du monde vécu au paradigme du système. Selon lui, la reproduction symbolique (reproduction culturelle, intégration sociale, socialisation) ne suffit pas à assurer le maintien du monde vécu ; la reproduction matérielle du monde vécu (production et administration) est une condition tout aussi nécessaire pour conserver les structures symboliques du monde vécu elles-mêmes. Cette distinction analytique entre deux modes de reproduction du monde vécu est importante, car en la rattachant à la distinction de Lockwood entre l'intégration sociale et l'intégration systémique, Habermas atteindra le point où les limites de la théorie de l'action deviennent tangibles, et où il faut passer à la théorie des systèmes.

Dans un premier temps, Habermas rattache la distinction entre la reproduction matérielle et la reproduction culturelle du monde vécu à la distinction entre l'aspect communicationnel et l'aspect téléologique de l'agir communicationnel. « Pour la reproduction symbolique du monde vécu à travers l'action sociale, c'est avant tout l'aspect de l'intercompréhension qui est pertinent ; en revanche, pour la reproduction matérielle, c'est avant tout l'aspect de l'activité téléologique. La [266] reproduction matérielle se réalise à travers le médium d'interventions dans le monde matériel (TAC II, 254) [...] En revanche, la reproduction symbolique du monde vécu dépend entièrement de l'activité intercompréhensive (LS, 443) ».

Il est clair que la distinction entre reproduction matérielle et reproduction symbolique recoupe l'ancienne distinction entre le travail et l'interaction. Habermas l'introduit comme distinction analytique, mais, par la suite, il lui donne une dimension empirique, ce qui pose non seulement des problèmes conceptuels, mais aussi des problèmes idéologiques. En effet, dans un article critique, Nancy Fraser a montré que, si l'on suit Habermas, dans la mesure où une activité, disons le travail maternel non payé d'éducation, relève en soi de la reproduction symbolique, *primo,* cette activité ne doit pas être rémunérée et, *secundo,* elle ne peut pas être organisée sans conséquences pathologiques [[475]](#footnote-475). On peut se demander, en outre, avec Polanyi si, en effectuant la coupure entre la reproduction symbolique et la reproduction matérielle, Habermas n'a pas commis « l'erreur de l'économiste », qui consiste en une « tendance à donner l'économie humaine pour l'équivalent de sa forme marchande [[476]](#footnote-476) ». Autrement dit, n'exclut-il pas trop rapidement la possibilité du développement d'une économie symbolique du don, d'une économie informelle, sociale et parallèle qui demeure importante de nos jours [[477]](#footnote-477) ?

Dans un second temps, Habermas va rattacher cette distinction à la distinction entre l'intégration sociale du monde vécu et l'intégration fonctionnelle du système. « Même dans les cas limites, la reproduction matérielle du monde vécu ne se réduit pas à des dimensions d'une transparence telle qu'il serait possible d'y voir le résultat voulu d'une coopération collective. Normalement, ce processus consiste dans l'accomplissement de fonctions latentes qui transcendent les orientations pratiques des intéressés. [...] Ces fonctions latentes des actions requièrent le concept d'une connexion systémique des résultats et des conséquences des actions, qui transcende la formation d'un réseau d'orientations pratiques par les moyens de communication. [...] C'est ce que Parsons veut dire par intégration 'fonctionnelle' au lieu d'interaction 'sociale' (TAC II, 254). [...] Dans un cas, le système actionnel est intégré grâce à un consensus, qu'il soit garanti par des normes ou visé par la communication ; dans l'autre, il est intégré en régulant de manière non normative des décisions particulières qui ne sont pas coordonnées par les subjectivités » (TAC II, 165).

Cette mise en relation univoque de la reproduction symbolique, de l'intégration sociale et du monde vécu d'une part, et de la reproduction matérielle, de l'intégration systémique et du système d'autre part, a été critiquée par une foule d'auteurs, et cela pour plusieurs raisons [[478]](#footnote-478). D'abord, s'il est incontestable [267] que la reproduction matérielle ne peut pas être comprise comme le « résultat voulu d'une coopération collective », il faut remarquer que cela vaut aussi et tout autant pour la reproduction symbolique. Après tout, Luhmann et les analystes de la conversation n'ont-ils pas montré qu'on peut très bien analyser la discussion comme un système [[479]](#footnote-479) ? Ensuite, l'affirmation selon laquelle l'intégration systémique régule le système actionnel « de manière non normative » est problématique. La régulation par le marché, que Habermas considère comme le cas paradigmatique de l'intégration fonctionnelle, est-elle vraiment « dépourvue de normes » (TAC II, 165) comme il l'affirme ? La maximisation de l'utilité et du bénéfice n'est-elle pas une norme bourgeoise ? Et est-ce que, comme Habermas y insiste d'ailleurs lui-même, le marché ne présuppose pas la reconnaissance de la liberté de contrat, de l'égalité formelle et de la propriété ? Enfin et surtout, en rattachant la distinction entre l'intégration sociale et l'intégration fonctionnelle - qui correspond terme à terme à la distinction parsonnienne entre les fonctions *d'intégration* (I) et de *pattern maintenance* (L) d'une part, *d'adaptation* (A) et de *goal attainment* (G) d'autre part - aux propriétés structurelles de la réalité sociale elle-même, Habermas confère une fois de plus une dimension empirique à une distinction analytique. Le résultat, c'est l'instauration d'un dualisme réifiant entre le monde vécu et le système. Dans cette optique, le monde vécu apparaît comme une sphère communicationnelle paisible exempte de pouvoir et le système comme une sphère médiatisée exempte de communication. J'y reviendrai.

Ayant atteint avec les connexions systémiques contre-intuitives les limites de la théorie de l'action, Habermas effectue dans un troisième temps un « changement de méthode et de perspective conceptuelle ». Il adopte l'attitude de l'observateur, procède à une « réification méthodologique du monde vécu [[480]](#footnote-480) » et s'aligne sur l'appareillage conceptuel de la théorie des systèmes : « Le changement d'attitude résulte d'une prise de conscience réflexive du caractère limité du concept de monde vécu. Il est impossible d'élaborer de façon appropriée l'intégration fonctionnelle sur la base d'une analyse du monde vécu entreprise à partir d'une perspective interne ; elle n'apparaît que lorsque le monde vécu est objectivé, c'est-à-dire lorsqu'il est représenté, dans une attitude objective, comme un système fini » (TAC II, 255).

Ce passage final de la théorie de l'action à la théorie des systèmes est tout aussi problématique que les étapes précédentes [[481]](#footnote-481). D'abord, en rattachant la distinction parsonnienne entre l'intégration sociale et l'intégration fonctionnelle à la distinction homonymique de Lockwood, Habermas confond la distinction méthodologique de Lockwood (perspective du participant *versus* perspective de l'observateur) avec la distinction analytique - à laquelle il a [268] donné au préalable une dimension empirique - de Parsons (LI *versus* GA). Ensuite, la théorie de l'action ne se limite pas à l'analyse du monde vécu. Si Merton, Parsons et Habermas conçoivent le problème des fonctions latentes de l'action comme une raison de passer à l'analyse fonctionnelle, il ne faut pas oublier que les individualistes méthodologiques, de Popper à Boudon, ont avancé le problème des « effets pervers » de l'action comme un argument qui est précisément dirigé contre le fonctionnalisme. En outre, des limites de la théorie de l'action, on ne peut pas conclure à la nécessité de passer à la théorie des systèmes. La théorie des systèmes n'est qu'une approche macrosociologique parmi d'autres. Et d'ailleurs, parmi les variantes de la théorie des systèmes, pourquoi Habermas choisit-il Parsons et Luhmann plutôt que Maruyama, Buckley ou Archer [[482]](#footnote-482) ? Enfin, on peut se demander si Habermas a vraiment réussi à relier la théorie de l'action à celle des systèmes. Ne disposant pas d'un concept médiateur tel que l’*habitus* de Bourdieu, les *situated practices* de Giddens ou les *position practices* de Roy Bhaskar par exemple, ne peut-on pas dire que Habermas a plutôt réinstauré que dépassé le dualisme des méthodes [[483]](#footnote-483) ?

Dans une réplique importante à ses critiques (dans « Entgegnung »), Habermas reconnaît le bien-fondé de leurs objections, et se corrige : toutes les distinctions introduites doivent être conçues comme des distinctions analytiques - et non pas comme des distinctions empiriques. Ces distinctions ne saisissent que des aspects de la réalité - et pas la réalité en tant que telle. « En principe, tous les phénomènes se laissent décrire sous chacun des deux aspects, mais ils ne se laissent assurément pas expliquer avec la même force de pénétration » (E, 381). Par exemple, alors même que le fonctionnalisme est plus approprié pour expliquer les processus opaques de reproduction du substrat matériel d'une société hypercomplexe, dans la mesure où le système n'est pas exempt de normes, rien n'empêche de l'étudier dans la perspective interne du participant ; et inversement : alors même que la rationalisation du monde vécu ne peut être expliquée de façon adéquate que dans les termes de la logique développementale des structures de la conscience, dans la mesure où le monde vécu n'est pas exempt de pouvoir, rien n'empêche de le décrire en termes de stabilisation des limites du système.

[269]

3.2. Perspective historico-théorique

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si l'on passe maintenant de la perspective analytico-méthodologique à la perspective historico-théorique, les choses se compliquent, car, dès que l'on tient compte de la tendance des sociétés modernes à disjoindre empiriquement le système du monde vécu, la distinction analytique entre monde vécu et système se transforme en une distinction empirique. Le monde vécu et le système, en tant qu'aspects de la société qui n'ont d'abord été introduits que comme « points de vue différents sous lesquels on peut considérer les mêmes phénomènes », acquièrent alors une « connotation essentialiste » et désignent dès lors des domaines d'action empiriques qui sont intégrés différemment (E, 383).

Habermas considère l'évolution sociale comme un « processus de différenciation d'ordre secondaire » (TAC II, 168) : le monde vécu et le système ne se différencient pas seulement en tant que monde vécu (rationalisation) et en tant que système (complexification), mais ils se différencient aussi l'un par rapport à l'autre (séparation-disjonction ; en termes luhmanniens : *Ausdifferenzierung*[[484]](#footnote-484)*).* Au départ, dans les sociétés tribales, la société est coextensive du monde vécu. L'intégration sociale et l'intégration systémique sont encore confondues. Ce n'est que lors du passage des sociétés tribales aux sociétés traditionnelles organisées par l'État - donc lorsque se constitue une force politique qui dispose des moyens de sanctions juridiques - que l'intégration sociale et l'intégration systémique se séparent. Cette séparation du système par rapport au monde vécu n'est pas encore une disjonction. Selon Habermas, la disjonction n'intervient qu'avec le capitalisme, lorsque se constituent des sous-systèmes autonomes régulés par des médiums qui n'ont plus besoin des apports du monde vécu pour coordonner les actions. « Le trait constitutif de la formation des systèmes est la différenciation entre une perspective interne et une perspective externe, ce qui permet d'attribuer au système, comme sa propre réalisation, la capacité de maintien de la différence système-monde vécu. Quant à la thèse de la disjonction, elle stipule seulement que cette dynamique de délimitation par rapport à un environnement plus complexe, qui caractérise la systématici-té du système de la société en son ensemble, migre dans la société elle-même » (E, 384).

En arguant de la sorte, Habermas rompt avec le « réalisme analytique » de Parsons pour rejoindre le « réalisme systémique » de Luhmann. En effet, alors que Parsons conçoit le système comme un « aspect de la réalité », Habermas et Luhmann le considèrent désormais comme un « système réel du monde réel [[485]](#footnote-485) ».

Selon Habermas, la disjonction entre le système et le monde vécu s'effectue en trois étapes.

[270]

i) Le système économique se sépare du système politique. L'émergence du système économique comme sous-système autonome dépolitisé et détaché de la morale n'est possible que sur la base de l'institutionnalisation généralisée de l'argent comme médium d'échange qui régule les échanges du système économique avec son environnement non économique, c'est-à-dire avec la sphère politique et la sphère domestique.

ii) Le système politique est couplé en retour au système économique. L'argent en tant que médium d'échange intersystèmes n'a pas seulement des effets structurants pour le système économique lui-même, mais également pour le système politique. L'État, devenu État fiscal, qui garantit les préconditions de la production économique, est obligé d'adapter sa complexité à celle du système économique et de se réorganiser, ce qui conduit à l'institutionnalisation du médium régulateur du pouvoir et à l'autonomisation du système politique par rapport au sous-système économique et au monde vécu.

iii) Les sous-systèmes couplés de l'économie et de l'État se libèrent des contextes du monde vécu ; l'intégration systémique est disjointe de l'intégration sociale. « Les sous-systèmes de l'économie et de l'État se différencient d'un système institutionnel encastré dans l'horizon du monde vécu, et ils le font en passant par les médiums que sont l'argent et le pouvoir ; ainsi naissent des domaines d'action formellement organisés, qui ne sont plus intégrés grâce au mécanisme de l'intercompréhension, qui se détachent des contextes du monde vécu et coagulent dans une sorte de socialité sans normes (TAC II, 338) [...] Le social est dissocié en domaines d'action constitués en mondes vécus et en domaines neutralisés par rapport au monde vécu. Les uns sont structurés par la communication, les autres sont formellement organisés (TAC II, 340) ».

Cette formulation de la disjonction du système par rapport au monde vécu est aussi claire qu'elle est problématique. En effet, dans la mesure où Habermas affirme que le complexe économico-administratif est structuré par les médiums régulateurs et le monde vécu par la communication, il réifie à nouveau la distinction analytique entre les modes d'intégration en domaines d'action empiriques et, partant, il suggère que dans le monde vécu, on n'agit que sur le mode communicationnel, tandis que dans le système, on n'agit que sur le mode téléologique [[486]](#footnote-486). Ce n'est pas tenable. Critiquant à juste titre cet « empirisme déplacé », Honneth s'en prend à ce propos aux « deux fictions complémentaires », en l'occurrence celle des « organisations d'actions dépourvues de normes » et celle des « sphères de communication dépourvues de pouvoir [[487]](#footnote-487) ».

Dans « Entgegnung », Habermas se rétracte, ou plutôt, il précise sa pensée. D'abord, en ce qui concerne la fiction d'un monde vécu purement communicationnel, il affirme que les domaines d'action du monde vécu sont « en première instance » intégrés socialement (distinction analytique), et qu'ils ne sont « exempts ni du pouvoir, ni de l'agir stratégique » (E, 388). Autrement dit, [271] Habermas reconnaît que le monde vécu réel est traversé par le pouvoir, la dissension et la manipulation stratégique tout court ou la manipulation stratégique de la communication, mais il n'en fait pas grand cas. Je crois qu'il n'est pas exagéré de dire à ce propos que, bien qu'il reconnaisse avec Honneth, Bourdieu et Foucault que les pratiques de pouvoir jouent un rôle dominant dans la vie quotidienne, dans la mesure où il veut avant tout thématiser la colonisation du monde vécu par le système *(cf. infra),* cette thématique foucal-dienne ne l'intéresse pas vraiment.

Ensuite, concernant la fiction d'un système purement systémique, il affirme que les domaines d'action des sous-systèmes sont « en première instance » intégrés systémiquement (distinction analytique), et qu'il est évident que, dans l'administration et l'entreprise, on agit aussi de façon communicationnelle. Seulement, « ce ne sont pas des forces de liaison illocutoire, mais des médiums régulateurs qui tiennent ensemble le système d'action économique et administratif » (E, 386). Crozier ne serait sans doute pas d'accord. Dans sa perspective - qui met, comme on sait, l'accent sur « l'incertitude organisationnelle » -, c'est plutôt l'agir communicationnel ou d'autres formes de coordination non systémique de l'action qui tiennent ensemble les sous-systèmes que l'inverse [[488]](#footnote-488).

Enfin, reste toujours la formulation malheureuse, mais constante de « socialité sans normes » (LS, 444 ; TAC II, 169, 187, 189, 338). Cette formulation est malheureuse parce qu'elle laisse entendre que les sous-systèmes peuvent être totalement déconnectés du monde vécu, ce qui n'est pas le cas. La disjonction entre le monde vécu et le système ne doit pas faire oublier la thèse centrale du matérialisme historique rénové selon laquelle, nous l'avons vu, la différenciation des sous-systèmes dépend de la rationalisation des structures normatives de la conscience. Et Habermas insiste sur le fait que les médiums régulateurs, l'argent et le pouvoir, qui rendent possible l'autonomisation des sous-systèmes, doivent être ancrés dans le monde vécu ; en l'occurrence, ils doivent être institutionnalisés à travers le droit civil privé et le droit administratif public, et ce n'est possible que si les institutions juridiques incarnent « une conscience morale de niveau conventionnel ou postconventionnel » (TAC II, 191). Or, une fois que les médiums sont arrimés au monde vécu par le droit positif, les systèmes d'action formellement organisés acquièrent une telle autonomie par rapport au monde vécu qu'ils n'ont plus besoin de ses ressources pour coordonner les actions [[489]](#footnote-489). D en est ainsi car dans les organisations formelles, les médiums régulateurs remplacent le langage comme mécanisme de coordination de l'action. Cette substitution des médiums au langage n'est pas forcément négative selon Habermas, car les médiums déchargent le mécanisme d'intercompréhension et [272] amortissent le coût de l'intercompréhension de même que les risques de dissension inhérents à un monde vécu rationalisé et, par là même, ils rendent possibles « les évolutions propres à la modernité culturelle [[490]](#footnote-490) » (TAC H, 423).

3.3. L'agir médiatisé

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans son analyse des organisations formelles, Habermas met de côté ses réticences antérieures envers la théorie des systèmes de Luhmann (la « forme suprême de la conscience technocratique ») et, séduit par son appareillage conceptuel, il l'endosse telle quelle [[491]](#footnote-491). À la différence de Weber et du jeune Habermas (TSI, *cf. supra),* Luhmann ne conçoit pas les organisations formelles comme des « sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin », mais comme des systèmes complexes qui s'adaptent à leur environnement en auto-programmant leurs fins [[492]](#footnote-492). Dans cette perspective, la rationalité du système ne peut plus être assurée par le fait que les acteurs du système agissent rationnellement. « Il ne va plus de soi, dit Luhmann à ce propos, que le schéma fin/ moyens, en tant que modèle de la rationalité de l'action, décrive de la même façon la structure rationnelle des systèmes sociaux. [...] Le concept de la fin est conçu à partir de l'action individuelle et, partant, il est insuffisant pour une théorie des systèmes d'action complexes [[493]](#footnote-493) ». Les organisations formelles régulées par des médiums n'incarnent donc pas une sorte de rationalité par rapport à une fin en grand format, mais une sorte de rationalité *sui generis :* la « rationalité systémique » (VE, 449, TAC II, 337).

La rationalité systémique, que le théoricien observateur attribue aux systèmes complexes, s'exprime dans leur capacité à s'autoréguler, à s'adapter aux mondes ambiants et à maintenir leurs frontières. Dans cette perspective cybernétique, l'agir rationnel par rapport à une fin perd la signification centrale qu'elle avait pour Weber et pour le jeune Habermas. Avec Luhmann, on passe de la rationalité des acteurs à la rationalité des systèmes et, partant, de l'agir stratégique à l'agir médiatisé.

Dans le sillage de Luhmann, Habermas abandonne la conception wébérienne du système et, conséquemment, il passe de l'agir stratégique à l'agir médiatisé. Ce concept d'agir médiatisé *(mediengesteuerte Interdiction)* est à peine moins important que le concept d'agir communicationnel, et pourtant, dans les 1 200 pages que compte la *Théorie de l'agir communicationnel,* on ne trouve pas un seul paragraphe où il est développé de façon explicite ! C'est tout simplement [273] incompréhensible, car de même que le concept d'agir communicationnel est le complément du concept de monde vécu, de même le concept d'agir médiatisé est celui du concept de système régulé par des médiums - du moins, c'est ce que Habermas lui-même affirme dans un entretien avec T. H. Nielsen : « Par le biais des mécanismes de l'intégration fonctionnelle, en effet par le biais des médiums régulateurs de l'argent et du pouvoir, j'introduis le concept de domaines d'action récursivement fermés, systémiquement différenciés et auto-régulés. Au niveau des actions sociales, ceux-ci ont bien sûr leurs corrélatifs, à savoir les interactions médiatisées » (KPS7, 135).

Mais qu'est-ce donc qu'une interaction médiatisée ? Comme le terme l'indique, une interaction médiatisée est une interaction qui se déroule dans le cadre d'un système d'action régulé par des médiums formels et anonymes tels que l'argent ou le pouvoir [[494]](#footnote-494). De façon générale, les médiums régulateurs permettent aux acteurs de coordonner leurs actions, ou plutôt les effets de leurs actions, sans passer par une interprétation commune de la situation, et donc sans mobiliser les ressources du monde vécu. Cela s'explique par le fait que les médiums régulateurs, qui remplacent le langage comme mécanisme de coordination de l'action, sont codés de manière à offrir une définition standard de la situation qui permet, dans des cas bien précis (le marché, l'entreprise, l'administration) et grâce à la structure préférentielle incorporée en eux, de calculer la probabilité statistique des conséquences de l'action.

À l'instar de l'agir stratégique, l'agir médiatisé n'est pas motivé rationnellement par des raisons, mais empiriquement par des sanctions et des gratifications. Cependant, malgré les affinités qui existent entre l'agir stratégique et l'agir médiatisé, il ne faut pas confondre les deux [[495]](#footnote-495). Voici ce qu'en dit Habermas au seul endroit où il explicite quelque peu le concept d'agir médiatisé : « Normalement celui qui agit stratégiquement conserve du moins son monde vécu en arrière-plan, même si celui-ci a perdu son efficacité coordinatrice ; mais le passage à des interactions médiatisées est accompagné par un effet spécifique de démondanisation, qui est éprouvé comme une réification *(Versachlichung)* des relations sociales. Le sujet agissant peut maintenir son attitude orientée vers le succès, mais seulement à condition d'une inversion objective de la détermination des fins et du choix des moyens ; le médium lui-même transmet maintenant les impératifs de maintien en l'état du sous-système dont il relève.

[274]

[...] Des interactions médiatisées n'incorporent plus une raison instrumentale, mais une raison fonctionnaliste » (E, 388).

L'effet de démondanisation (réifiante ! - *cf. infra)* et l'inversion des moyens et des fins qui caractérisent l'agir médiatisé se manifestent empiriquement dans le fait que les organisations formellement organisées sont indépendantes des dispositions motivationnelles à l'action et des buts concrets de leurs membres. Par exemple, alors même que la maximisation des profits est le but principal d'une entreprise capitaliste, il ne s'ensuit pas qu'elle exige que ses membres partagent ce but. Ils peuvent être indifférents, voire même hostiles aux buts de l'entreprise ; ce qui importe, c'est qu'ils exécutent leurs tâches et contribuent, même de façon non intentionnelle, au but de l'entreprise. Dans le cas de l'agir médiatisé, le « sens objectif de l'action » peut donc diverger du « sens subjectif de l'action » (TAC II, 343) ; l'inversion objective des fins et des moyens garantit la réalisation des buts de l'entreprise.

Cette reprise de la thèse luhmannienne de la disjonction de l'organisation par rapport à la personnalité de ses membres est problématique [[496]](#footnote-496). En effet, dans cette vision machinique de l'organisation, qui suggère que l'exécution de la tâche est indépendante de la satisfaction et de la motivation des travailleurs, Habermas n'exclut pas seulement la possibilité d'une crise de motivation à l'intérieur de l'organisation, mais également la nécessité d'une démocratisation interne de celle-ci. Pour une théorie critique, cette conclusion résignée est étonnante, et cela d'autant plus que Habermas reconnaît que les organisations formelles régulées par des médiums ne pourraient pas atteindre leurs objectifs sans une certaine dose de participation et de coopération de leurs membres : « Si tous les processus authentiques d'intercompréhension étaient bannis du sein de l'organisation, il serait aussi peu possible de maintenir des relations sociales formellement réglées que [de réaliser] les objectifs de l'organisation » (TAC II, 342). Le moins qu'on puisse dire à ce propos est que Habermas, séduit par la théorie luhmannienne des systèmes, n'a pas suffisamment su monnayer la possibilité d'une démocratisation intrasystémique, alors même qu'il l'avait proposée dans ses écrits de jeunesse *(cf. supra)* et que la théorie de l'agir communicationnel la laisse entrevoir [[497]](#footnote-497).

4. La réification comme colonisation  
du monde vécu par le système

4.1. Petit point récapitulatif

[Retour à la table des matières](#tdm)

Avant de passer à l'analyse de la révision de la théorie de la réification dans le paradigme de la communication, et pour que les choses soient bien claires, je souhaite faire un petit point récapitulatif.

[275]

Dans l'agir communicationnel, orienté vers les prétentions à la validité, les acteurs coordonnent mutuellement leurs plans d'action par un accord rationnellement motivé sur la base d'une définition commune de la situation d'action. Le monde vécu, en tant qu'ensemble de ressources culturelles, sociales et personnelles, est à la fois le médium et le résultat de l'agir communicationnel. Au fur et à mesure que le monde vécu se rationalise, le potentiel de rationalité présent dans l'agir communicationnel s'actualise. Ce processus d'actualisation progressive de la raison communicationnelle apparaît comme un processus orienté de verbalisation culminant logiquement dans la communauté de communication idéale. Même dans un monde idéal, la société ne se réduirait cependant pas au monde vécu. C'est pourquoi, et pour éviter l'écueil de l'idéalisme herméneutique, il faut concevoir la société à la fois comme monde vécu et comme « connexion d'actions stabilisées en système », et relier la perspective interne de la théorie de l'action à la perspective externe de la théorie des systèmes. Les effets latents de la reproduction matérielle du monde vécu qui sont intégrés systémiquement ne peuvent pas être saisis de façon adéquate dans la perspective du monde vécu ; une objectivation ou une réification méthodologique du monde vécu est nécessaire. Celui-ci n'apparaît alors plus comme un ensemble de ressources d'arrière-plan, mais comme un système parmi d'autres. Avec l'avènement du capitalisme et l'institutionnalisation juridique des médiums régulateurs de l'argent et du pouvoir, cette objectivation méthodologique se transforme en une objectivation empirique. Lorsque les sous-systèmes couplés de l'économie et de l'État se libèrent des contextes du monde vécu et s'autonomisent, la disjonction entre le système et le monde vécu, d'abord entreprise dans une perspective analytico-méthodologique, devient une réalité historique.

Dès lors - et ici je poursuis l'analyse -, pour coordonner les actions, les sous-systèmes formellement organisés n'ont plus besoin du monde vécu. Les actions systémiquement médiatisées ne sont plus coordonnées par le langage, elles sont régulées par les médiums régulateurs. Selon Habermas, cette déverbalisation de la coordination de l'action, qui ne fut possible que sur la base d'un monde vécu rationalisé, n'est pas forcément négative. Étant donné que le langage normal est un mécanisme de coordination de l'action peu mobile et limité dans ses capacités, il est indispensable, à un certain niveau de complexité de la société, de le délester et de le remplacer par le « langage » appauvri, mais spécialisé de l'argent et du pouvoir. Dans la mesure où les fonctions de reproduction matérielle n'exigent pas, par nature, d'être remplies par l'agir communicationnel, elles peuvent très bien être remplies par des actions médiatisées, sans avoir des conséquences pathologiques.

Ce n'est pas le cas des fonctions de reproduction symbolique. Par nature, celles-ci ne peuvent être remplies que par l'agir communicationnel - du moins, c'est ce que Habermas affirme. Si les médiums régulateurs dépassent les domaines de la reproduction matérielle et empiètent sur les domaines de la vie dont la reproduction dépend entièrement de l'agir orienté vers l'intercompréhension, donc si l'intégration du système atteint les formes de l'intégration [276] sociale, alors surgissent dans le monde vécu les effets pathologiques de la réification. Autrement dit, selon Habermas, la disjonction du monde vécu par rapport aux systèmes qui le médiatisent n'est *pas perse* et pas encore pathologique. À la différence de Marx, de Weber, de Lukács et des membres de l'École de Francfort, Habermas n'identifie donc pas l'autonomisation des sous-systèmes à la réification. Non, d'après lui, c'est seulement lorsque les impératifs des sous-systèmes autonomes pénètrent de l'extérieur - « comme les maîtres de la colonisation dans les sociétés tribales [[498]](#footnote-498) » (TAC II, 391) - dans le monde vécu et y détruisent les infrastructures communicationnelles qui rendent possible sa reproduction rationnelle, qu'il y a réification.

Je vais maintenant contester l'idée, soutenue par Habermas, que la reproduction symbolique du monde vécu dépend uniquement et entièrement de l'agir communicationnel. Puis je montrerai, en procédant par une critique immanente, que la distinction catégorique entre la disjonction du monde vécu et sa colonisation ne tient pas.

4.2. La colonisation du monde vécu

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si la théorie de la réification de Lukâcs constitue la première synthèse (cf. *supra,* 1.1, chap. 4), la théorie de la colonisation du monde vécu peut être considérée comme la seconde synthèse des théories de la réification, de Marx à Marcuse, en passant par Weber et Lukâcs. En effet, elle représente la version habermassienne de la théorie de la réification. En la présentant, Habermas a voulu reformuler la théorie de la réification dans le cadre du paradigme de la communication. Outre les prémisses métathéoriques, la version habermassienne diffère de celles qui la précèdent en ce qu'elle n'identifie ni l'autonomisation des sous-systèmes par rapport au monde vécu, ni la rationalisation en tant que telle à la réification. D'une façon globale, on peut dire que Habermas conçoit la réification en termes de rationalisation unilatérale du monde vécu. La théorie de la colonisation du monde vécu n'explique plus ce phénomène pathologique en recourant à l'idée de l'étouffement de la communication par l'idéologie technocratique, comme c'était encore le cas dans *La technique et la science comme idéologie,* mais par la subordination du monde vécu aux impératifs sys-témiques de la reproduction matérielle. Les sous-systèmes de l'État et de l'économie systémiquement intégrés, spécialisés dans la reproduction matérielle, s'hypertrophient au point d'entrer en force dans les domaines de la reproduction culturelle, de l'intégration sociale et de la socialisation. Cette intrusion des systèmes dans les sphères d'action dont la reproduction dépend entièrement de l'agir communicationnel entraîne une déformation pathologique des structures communicationnelles du monde vécu qui met en péril sa reproduction symbolique. Car en imposant une conversion aux médiums régulateurs de l'argent et du pouvoir, les sous-systèmes refoulent les formes de l'agir orienté [277] vers les prétentions à la validité, bloquent le « transfert intermodal des prétentions à la validité » (E, 343), et obligent les acteurs à adopter une attitude objectivante à l'égard d'eux-mêmes et des autres. Le refoulement de l'attitude performative au profit de l'attitude objectivante signifie que les relations sociales et les expériences vécues sont systématiquement assimilées à des choses, *i.e.* à des objets qui peuvent être appréhendés et manipulés. L'agir instrumental, stratégique ou médiatisé par les médiums régulateurs devient alors le seul et unique mode d'action, si bien que tout ce sur quoi il porte se transforme en pseudo-nature. La prédominance chosificatrice de la rationalité cognitive-instrumentale et de l'agir stratégique ou médiatisé qui y correspond - et qui est induite par l'infiltration des médiums régulateurs dans le monde vécu -, finit par réifier la pratique communicationnelle quotidienne : « Dans la mesure où le monde vécu est livré aux impératifs des sous-systèmes autonomisés [...] la force pathogène [des médiums] pénètre silencieusement dans les pores de la *praxis* communicationnelle quotidienne [et] le monde vécu est réifié sur la voie d'une rationalisation unilatérale » (R, 269).

4.3. Critique de la thèse  
de la colonisation du monde vécu

[Retour à la table des matières](#tdm)

1) La thèse de la colonisation intérieure explique les pathologies sociales de la modernité par l'incursion des impératifs systémiques du complexe monétaire-bureaucratique dans des sphères d'action qui ne sauraient relever des mécanismes d'intégration par le système sans que soient générés indirectement des effets pathologiques. Cette thèse, selon laquelle les médiums régulateurs ne peuvent pas remplir les fonctions de reproduction symbolique sans effets pathologiques, dépend, à son tour, de la thèse forte selon laquelle « les fonctions [de la transmission culturelle, de l'intégration sociale et de la socialisation] ne peuvent être remplies que par le médium de l'agir orienté vers l'intercompréhension » (E, 390).

Cette thèse de l'exclusivité, qui instaure une relation bijective entre l'agir orienté vers l'intercompréhension et la reproduction symbolique du monde vécu, est à mon avis intenable. Elle repose sur une idéalisation du monde vécu qui a pour effet d'évacuer les rapports de force qui accompagnent les actes communicationnels et contribuent à la reproduction à l'identique de la violence symbolique, des institutions et des systèmes de répression existants. Une fois de plus, Habermas néglige l'importance de l'agir stratégique masqué. Il projette son histoire contre-factuelle sur l'histoire réelle et prend la conclusion d'une expérience mentale, servant de standard critique pour apprécier les effets de la réification, pour la réalité, succombant ainsi au paralogisme de la contre-factualisation du réel.

Le résultat concret de cette hypostase d'une fiction méthodologique, destinée à mettre en lumière l'écart entre le réel et le possible, est que Habermas confond la rationalisation du monde vécu et sa reproduction symbolique. En effet, si la rationalisation du monde vécu requiert effectivement et impérativement l'agir communicationnel pur, ce n'est manifestement pas le cas de la reproduction [278] symbolique du monde vécu. Celle-ci ne dépend pas seulement de l'agir orienté vers l'intercompréhension, elle dépend aussi et tout autant de l'agir stratégi-quement masqué. En affirmant que la reproduction symbolique dépend seulement des processus d'intercompréhension rationnelle, donc en réaffirmant que « le monde vécu peut seulement se reproduire par l'agir communicationnel, c'est-à-dire par des processus d'intercompréhension qui dépendent de la position prise par rapport aux prétentions critiquables à la validité » (FG, 394), Habermas ne méconnaît pas seulement l'apport à la reproduction symbolique de l'agir orienté vers le succès, mais il suggère, en outre, que cet apport est à la base de la réification du monde vécu. Mais si tel est le cas, c'est-à-dire si ce n'est pas seulement l'intrusion de l'agir médiatisé, mais aussi l'irruption de l'agir stratégique dans le monde vécu qui est pathologique, alors Habermas doit accepter la thèse wébérienne et laisser tomber sa propre thèse selon laquelle « il n'y a pas de concurrence entre les types de l'agir orienté vers l'intercompréhension ou vers le succès, mais entre les principes de l'intégration sociale » (TAC 1, 350). La thèse de l'exclusivité n'est donc pas seulement fausse, elle conduit aussi à des contradictions. Habermas ferait mieux de l'abandonner.

2) Si je m'oppose à l'idée que les fonctions de reproduction symbolique peuvent être remplies seulement par l'agir communicationnel, je ne conteste pas, en revanche, la thèse selon laquelle ces fonctions ne peuvent pas être remplies par l'agir médiatisé sans effets réifïants, et pour les raisons suivantes : « C'est d'abord entre les interactions régulées par les médiums et les conditions de la reproduction symbolique du monde vécu que surgissent des incompatibilités structurelles. [...] Les fonctions de reproduction symbolique ne peuvent absolument pas être remplies par les médiums régulateurs de l'argent et du pouvoir : le sens ne peut être ni acheté, ni obtenu par la force » (E, 390).

Si la reproduction symbolique du monde vécu ne peut relever des mécanismes systémiques sans effets pathologiques, Habermas estime qu'en revanche, les fonctions de reproduction matérielle, dans la mesure où elles n'exigent pas, par nature, d'être remplies par des actions communicationnelles, peuvent être abandonnées aux systèmes d'action régulés par des médiums - si ce n'est sans douleur, du moins sans effets pathologiques. Cette thèse a des implications importantes, car avec elle, Habermas abandonne tout simplement les prémisses de la théorie marxiste de l'aliénation du travail et du fétichisme de la marchandise. Pour Marx, la monétarisation du travail, qui n'est possible que si la force de travail concrète est transformée en force de travail abstraite - autrement dit si elle est appropriée comme marchandise et aliénée par rapport à son contexte vécu -, entraîne *ipso facto* les effets pathologiques de l'aliénation et du fétichisme [[499]](#footnote-499).

[279]

Contre Marx, Habermas affirme que ni la monétarisation de la force de travail, ni l'autonomisation de la valeur d'échange ne peuvent être considérées comme pathologiques en soi. Impressionné par les réalisations fonctionnelles de l'économie capitaliste, Habermas insiste, contre Marx mais avec Luhmann, sur la « valeur d'évolution » de l'autonomisation du sous-système économique : « Marx conçoit à ce point l'économie capitaliste comme une totalité qu'il méconnaît la valeur propre, pour l'évolution historique, des sous-systèmes régulés par des médiums. Marx ne voit pas que la différenciation entre l'appareil de l'État et l'économie représente aussi un niveau supérieur de différenciation du système [...] Ce niveau d'intégration est d'une importance qui déborde l'institutionnalisation d'un nouveau rapport de classes [[500]](#footnote-500) » (TAC II, 373).

Contre le projet révolutionnaire de la dédifférenciation socialiste qui vise à réencastrer *(reembedding)* le système économique autonomisé à l'horizon du monde vécu, Habermas insiste donc sur la valeur évolutionnaire de la médiatisation systémique par l'argent. Par là même, il n'abandonne pas seulement l'espoir, qu'il avait lui-même caressé, de la transparence du monde ; mais il ne dit plus un mot non plus de la possibilité du passage à un nouveau principe d'organisation de la société. Les effets aliénants et fétichisants, spécifiques des classes laborieuses, induits par la subsomption systémique des contextes vécus sous la forme de la marchandise, peuvent être éliminés, selon Habermas, à l'intérieur même des relations de production capitalistes.

Je ne conteste nullement ce point de vue. Seulement, je ne vois pas pourquoi il faut abandonner le projet de « déchiffrer le contexte systémique de l'autovalorisation du capital [...] comme un processus de réification du travail vivant » (TAC II, 411). De même, je ne vois pas non plus pourquoi « les domaines d'action systémiquement intégrés ne peuvent plus être transformés par une démocratisation interne » (VEP, 36). Car en arguant de la sorte, on pourrait penser avec Breuer que Habermas plaide effectivement pour « un capitalisme qui se restreint à l'exploitation du travail et s'arrête aux portes de l'École, de l'Université, du Parlement et de la famille [[501]](#footnote-501) ». En plaidant pour une démocratisation des sphères du travail et de l'administration, il ne s'agit pas de réintroduire la perspective de la dédifférenciation fonctionnelle de la société, mais bien de maintenir une perspective heuristique et critique.

3) Habermas reconnaît, certes, que la disjonction du monde vécu par rapport au système ne s'effectue pas « sans douleur » (TAC II, 352 ; E, 391) ; mais, contrairement à Marx, il refuse d'identifier la disjonction et la réification. [280] Je voudrais contester cette distinction et montrer que, comme la reproduction symbolique, la reproduction matérielle du monde vécu ne peut pas relever des médiums régulateurs sans effets pathologiques [[502]](#footnote-502). Contrairement à ce qu'affirme Habermas, je crois qu'il n'y a pas de « seuil à partir duquel la médiatisation du monde vécu se retourne en colonisation » (TAC II, 351). La médiatisation du monde vécu signifie *eo ipso* sa réification.

Or, pour démontrer cela, il faut d'abord clarifier les relations d'échange entre les sous-systèmes économique et politique d'une part, et les ordres institutionnels du monde vécu qui y correspondent d'autre part. Avec l'avènement du capitalisme, les sphères d'action socialement intégrées que sont la sphère privée et l'espace public se constituent face aux domaines d'action systémi-quement intégrés que sont l'économie et l'État. Une fois qu'ils sont disjoints, l'échange entre les sous-systèmes et les sphères du monde vécu s'effectue uniquement par les médiums de l'argent et du pouvoir. Autour de ces relations d'échange se cristallisent quatre rôles sociaux : vus de la sphère privée, les hommes entrent en contact avec le sous-système économique en tant que salariés (échange de la force de travail contre un salaire) et consommateurs (offre de biens et de services en échange de la demande des consommateurs) ; vus de l'espace public, ils sont en relation avec le sous-système politique en tant que clients (offre de prestations de l'administration contre des impôts) et citoyens (offre de décisions politiques en échange de la loyauté des masses). Étant donné que les relations d'échange entre les sous-systèmes et les ordres institutionnels du monde vécu ne peuvent s'effectuer que par les médiums régulateurs, la disjonction est inséparable de la médiatisation du monde vécu.

Cette médiatisation est douloureuse, car dans la mesure où les médiums de l'argent et du pouvoir ne peuvent réguler les relations d'échange entre système et monde vécu que si « les produits du monde vécu ont été mis en conformité avec les médiums et convertis en purs facteurs du sous-système correspondant » (TAC II, 355), elle implique une abstraction violente des contextes du monde vécu. Marx parlait à ce propos d'« abstractions réelles », et il identifiait immédiatement la médiatisation du monde vécu à sa réification. Habermas, quant à lui, conteste cette identification. La médiatisation des fonctions de reproduction matérielle est certes pénible, mais elle n'est pas pathologique ; la médiatisation ne se renverse en colonisation que lorsque les fonctions de reproduction symbolique sont touchées par la monétarisation et la bureaucratisation. Or, cette distinction ne tient pas. La médiatisation provoque dans tous les cas une réification du monde vécu. La disjonction n'est pas seulement pénible, elle est aussi *zlper se* pathologique. Le plus étonnant est que Habermas le reconnaît d'ailleurs lui-même.

« Du point de vue historique, la monétarisation et la bureaucratisation de la force de travail et des prestations de l'État ne s'effectuent absolument pas de façon indolore : au contraire, il faut payer le prix du bouleversement des formes [281] de vie traditionnelles (TAC II, 352) [...] La transformation de la population campagnarde en plèbe et la prolétarisation des ouvriers souvent concentrés dans les villes sont les premiers exemples d'une réification de la pratique quotidienne provoquée par le système (PDM, 415) [...] À partir du moment où les processus d'échange passent par des médiums, on voit apparaître un troisième niveau de connexions fonctionnelles autonomisees. Elles coagulent pour devenir une socialité sans normes, qui peut apparaître dans le monde objectif comme une chose, comme un milieu de vie chosifié. La disjonction entre système et monde vécu se reflète d'abord au sein des mondes vécus modernes comme chosification (TAC II, 189 ; PDM, 415) ».

4.4. De la réification conventionnelle  
à la réification postconventionnelle

[Retour à la table des matières](#tdm)

Cette reconnaissance explicite du caractère réifiant de la disjonction ne reflète pas un retour réflexif. Si Habermas reconnaît les effets aliénants et spécifiquement classistes de la prolétarisation et de l'imposition de taxes par l'État, il estime cependant qu'il s'agit là d'une affaire du passé. Dans le capitalisme avancé, le rôle de travailleur a perdu ses traits prolétariens pathogènes [[503]](#footnote-503). Un « nouveau type d'effets de réification, non spécifiques des classes sociales » (TAC II, 384), associé au rôle de consommateur et de client, est apparu, et c'est à eux que Habermas s'intéresse. Désormais, la réification doit se mesurer au « bouleversement de mondes vécus post-traditionnels » et non plus à la « disparition des mondes vécus traditionnels » (TAC II, 384). La poussée de la réification des formes de vie post-traditionnelles coïncide chez Habermas avec l'essor de l'État de droit social. L'avènement de l'État-providence, qui apaise le conflit de classes, va de pair avec un déplacement des conflits centrés sur le rôle de salarié et de contribuable vers ceux de consommateur et de client [[504]](#footnote-504).

Dans l'État social, les salariés sont, en quelque sorte, dédommagés pour la perte des possibilités d'autoréalisation, inévitablement associée au processus de production dans des organisations formellement organisées, par un accroissement graduel du niveau de consommation. Le rôle d'employé est donc « normalisé » par le biais du rôle de consommateur, mais cette compensation pour l'aliénation ne signifie pas pour autant que les possibilités d'autoréalisation s'accroissent. Même s'il estime maintenant, comme Friedmann, que l'aliénation du travail peut en quelque sorte être compensée par la consommation, il me semble quand même que Habermas maintient en partie ses idées de jeunesse.

[282]

Le paupérisme dans la sphère de la production ne disparaît pas sans laisser de traces. Déplacé de la sphère de la production, il réapparaît dans la sphère de la consommation. À l'instar de la monétarisation de la force de travail, la monétarisation de la consommation entraîne des effets réifiants : de même que le travail concret doit être transformé en travail abstrait pour pouvoir être échangé contre un salaire, la valeur d'usage doit être convertie, par toutes sortes de techniques de perlocution publicitaire, en valeur d'échange pour que les besoins puissent correspondre aux biens et aux services offerts. Étant donné que l'interprétation des besoins dépend des processus communicationnels se déroulant dans la sphère privée, l'instrumentalisation du rôle de consommateur représente une menace pour la reproduction symbolique du monde vécu. L'interprétation des besoins ne peut pas être soumise, selon Habermas, aux impératifs du système économique sans effets pathologiques. « À la différence de la force de travail, il n'est pas possible de les acheter [les besoins] » (TAC II, 354).

La nécessité de la compensation se manifeste aussi dans la relation entre le sous-système politique et l'espace public. En effet, dans les sociétés capitalistes, les hommes ne sont pas seulement spoliés, par la structure aliénée du travail et en tant que salariés, de la possibilité de se réaliser ; en tant que citoyens, ils sont aussi dépouillés par la structure aliénée de la cogestion de la possibilité d'autodétermination. C'est le cas car « entre capitalisme et démocratie, il y a un rapport de tension insurmontable » (TAC II, 379). En effet, le système politique doit d'une part, s'assurer de la loyauté des masses et des légitimations qui se constituent dans l'espace public, et d'autre part, il doit stabiliser l'accumulation du capital privé. Cette tension - qui résulte du fait que le système politique doit à la fois légitimer ses décisions et les mettre à l'abri d'une volonté commune issue de la discussion capable de mettre en question les rapports de propriété - est résolue dans les démocraties parlementaires par la neutralisation du rôle de citoyen. Les citoyens n'ont aucune influence sur les décisions réelles ; leur influence se limite au recrutement du personnel politique dirigeant. Par là même, ce rôle est en quelque sorte réduit à celui de consommateur. Comme le disent Cohen et Arato, « les électeurs sont des consommateurs, les partis sont des entrepreneurs qui offrent tout un choix de ballots ou du personnel [[505]](#footnote-505) ».

Pour compenser la perte de la possibilité de s'autodéterminer, inévitablement associée à une participation politique neutralisée et dépouillée de son effectivi-té, l'État social offre aux citoyens les services de prévoyance et de sécurité sociale. Le rôle de citoyen est donc « normalisé » en gonflant le rôle de client : « Les conséquences pénibles résultant d'un mode institutionnalisé et aliéné de cogestion sont répercutées sur le rôle de client exactement comme le fardeau de la normalisation dans le travail aliéné est déchargé sur le rôle de consommateur » (TAC H, 385). Et de même que le rôle de consommateur n'accroît pas les possibilités d'autoréalisation, le rôle de client n'accroît pas les possibilités d'autodétermination. Bien au contraire, l'extension paternaliste du réseau de garanties de l'État-providence entraîne la dépendance croissante de ses bénéficiaires. « L'individu [283] organise son existence dans le cadre de ces béquilles ; il mène sa vie libéré des soucis matériels, mais marqué par la prise en charge excessive de l'État et en même temps touché par la crainte de la perdre » (TAC H, 472).

La transformation des problèmes vécus en « cas sociaux » qui peuvent être subsumés sous le droit et traités par la « thérapeutocratie » (TAC II, 400) va de pair avec une abstraction violente du contexte social et de l'histoire vécue de la personne concernée qui a des conséquences négatives sur la compréhension de soi. Les moyens juridiques et administratifs employés pour mettre en œuvre les programmes de l'État social ne sont pas un médium passif, pour ainsi dire dépourvu de qualités. Bien au contraire, la « juridicisation » *(Verrechtlichung)* de la sphère privée entraîne la réification des relations communicationnelles. Par exemple, le droit de divorcer a pour implication que deux individus qui se sont intimement aimés se rapportent l'un à l'autre selon une attitude objectivante et se traitent réciproquement comme des sujets de droit anonymes. Habermas considère le processus d'abstraction qui se produit dans la relation des clients aux administrations de l'État social comme « un cas exemplaire de colonisation du monde vécu, colonisation qui est à l'origine des phénomènes de réification dans les sociétés capitalistes avancées [[506]](#footnote-506) » (TAC II, 355).

4.5. La réification par déplacement  
des crises systémiques

[Retour à la table des matières](#tdm)

Jusqu'à présent, j'ai exposé la réification des mondes vécus traditionnels et la réification compensatrice des mondes vécus post-traditionnels. Or, outre ces deux types de réification causés par l'hypertrophie des sous-systèmes régulés par des médiums, Habermas en distingue un troisième qui, lui, est engendré par le déplacement des crises systémiques vers le monde vécu. Ici, Habermas reprend les arguments de *Raison et légitimité :* si l'État interventionniste ne réussit pas à stabiliser les dysfonctionnements du marché, la tendance à la crise économique peut involontairement être transférée du système économique vers le système politique. Si les prestations de l'économie et de l'administration restent manifestement en dessous d'un seuil affiché de prétentions, ces sous-systèmes peuvent susciter une perte de légitimité ou un manque de motivation dans le monde vécu. Dans la mesure où ces réactions de résistance du monde vécu traduisent une prise de conscience de la crise et témoignent d'une capacité de résistance intacte des citoyens, elles sont parfaitement saines. C'est seulement quand le système amortit les crises de régulation - *Le.* les troubles de la reproduction matérielle - en recourant à l'exploitation des ressources du monde vécu qu'il en résulte des pathologies qui peuvent être caractérisées comme réification de la pratique communicationnelle courante.

[284]

Cette reprise de l'argumentation de *Raison et légitimité* dans le nouveau cadre théorique de la théorie de l'agir communicationnel pose cependant problème. Dans la mesure où les crises de motivation et de légitimation ne se laissent pas concevoir sur le modèle des relations d'échange entre le monde vécu et le système repris de Luhmann [[507]](#footnote-507), Habermas est une fois de plus victime de ses emprunts au fonctionnalisme systémique de Bielefeld. En effet, dans ce modèle échangiste, l'échange entre les sous-systèmes et les ordres institutionnels du monde vécu ne peut s'effectuer que par les médiums de l'argent et du pouvoir. Les motivations et les légitimations n'y figurent pas comme médiums d'échange et, cependant, elles ne peuvent pas non plus être réduites aux médiums de l'argent et de pouvoir. Or, s'il en est ainsi, comment peut-il alors rendre compte des crises de motivation et de légitimation ? Il ne le peut pas, et comme nous le verrons, il introduira un correctif dans *Faktizität und Geltung -* lorsqu'il critiquera la conception luhmannienne des systèmes autopoïétiques pour son élimination du langage courant comme médium d'échange intersystémique (FG, 67-78, 415-429).

Pour Habermas, la colonisation du monde vécu, que ce soit par l'entrée en force des médiums régulateurs dans la sphère de reproduction matérielle et symbolique du monde vécu, ou par la « substitution de pathologies du monde vécu aux crises de régulation » (TAC II, 424), est, en dernière instance, due à la structure de classe qui caractérise le capitalisme tardif : « C'est précisément la limitation imposée par l'État social au conflit de classes qui anime, dans les sociétés avancées de l'Ouest, la dynamique d'une réification des domaines d'actions structurés par la communication » (TAC II, 332).

Or, on cherche en vain un plaidoyer pour une alternative fonctionnelle au capitalisme, alors même que c'est la contradiction entre le capital et le travail qui active le système et le propulse au-delà de la reproduction matérielle et symbolique. En effet, Habermas craint que le projet socialiste - qui vise à affaiblir l'économie capitaliste - ne fasse que renforcer le pouvoir de l'appareil d'État et, inversement, que le projet néolibéral - qui vise à affaiblir l'État -ne fasse que renforcer le pouvoir du marché. En conséquence, il plaide, dans un discours devant les Coites espagnoles, pour une « continuation réflexive », réflexive car sensibilisée par les effets pathologiques d'un paternalisme systémique, de la politique de l'État social (KPS6, 157).

Plutôt que de miser sur la stratégie offensive des mouvements alternatifs qui visent à infléchir l'évolution vers une voie non capitaliste, Habermas soutient la stratégie défensive desdits nouveaux mouvements sociaux qui luttent pour protéger le monde vécu contre l'incursion colonisatrice des systèmes [[508]](#footnote-508).

[285]

Les nouveaux conflits sociaux, qui surgissent « aux points de jonction entre système et monde vécu », n'ont pas trait à des problèmes de distribution, mais à des questions qui touchent à la « grammaire des formes de vie » (TAC II, 432, 435). Ce dont il s'agit, c'est de procéder à une « domestication sociale » des sous-systèmes et d'ériger des barrages contre l'intrusion de régulateurs systémiquement fonctionnels dans les domaines de la vie structurés par la communication. Les interférences réifiantes du système avec le monde vécu doivent être arrêtées. L'inverse, l'influence des impulsions du monde vécu sur les sous-systèmes, n'est pas considéré [[509]](#footnote-509).

5. Le fait et le droit,  
ou l'état de la discussion

[Retour à la table des matières](#tdm)

L'avant-dernier livre de Habermas, *Faktizitàt und Geltung,* qui se lit comme une élaboration académique de ses écrits politiques, peut être considéré comme une sorte de longue postface politique à la *Théorie de l'agir communicationnel.* [[510]](#footnote-510)Ce « dragon bleu » de 667 pages constitue sans doute le livre le plus utopique que Habermas ait écrit jusqu'à présent. En raison de son approche, qui est bien plus normative qu'empirique, il vaudrait peut-être mieux l'intituler « Contre-facticité et validité ». Habermas y reprend le fil de *L'espace public* et de *Raison et légitimité,* défend le projet républicain d'une démocratisation radicale, mais autolimitée de la société, et plaide pour une mobilisation générale de la force productive de la communication contre la tentation coloniale du système. Dans cette perspective offensive, le pouvoir communicationnel de la société civile doit être avancé comme une contre-institution démocratique contre le pouvoir administratif autonomisé de l'État et exercer sur celui-ci une pression de légitimation, et cela dans l'objectif ultime d'instaurer un nouvel équilibre entre la ressource sociale intégratrice de la solidarité et les ressources régulatrices de l'argent et du pouvoir [[511]](#footnote-511).

5.1. Théorie discursive du droit

[Retour à la table des matières](#tdm)

Outre le fait que Habermas abandonne la posture défensive qu'il avait adoptée auparavant pour une position bien plus offensive, on peut dire que, par rapport [286] à la *Théorie de l'agir communicationnel,* la nouveauté la plus importante réside dans l'introduction du droit comme système d'action mixte qui assure la médiation entre le système et le monde vécu [[512]](#footnote-512). Bien que le droit fasse partie de la composante sociale du monde vécu (« société »), en tant que système d'action d'intégration, il fonctionne comme un transformateur qui transmet le courant communicationnel du monde vécu vers le système : « Le droit moderne [fonctionne] comme une courroie de transmission par laquelle la solidarité - donc les structures de reconnaissance mutuelle liées aux prétentions [à la validité] émises dans les rapports vécus concrets - se laisse transposer sous une forme abstraite, mais astreignante, dans le registre des rapports anonymes et systémiquement médiatisés propres à une société complexe » (FG, 103).

Comme institution médiatrice assumant à la fois les fonctions d'intégration sociale du monde vécu et les exigences fonctionnelles d'une société complexe, le droit régule les domaines d'action stratégique de façon médiatement communicationnelle, *Le.* qu'il institutionnalise des règles qui dispensent les acteurs de parvenir à une coordination de l'action par un accord rationnel immédiat. En affranchissant ainsi l'action stratégique de la morale, le droit les soumet néanmoins à la législation de la raison pratique. Dans la mesure où il possède une efficacité pratique qui fait défaut aux jugements moraux, il permet du même coup de résoudre le problème de la motivation propre à l'éthique.

Comme l'indique le titre du livre, le droit peut être considéré, à la suite de Kant, à la fois du point de vue de la « facticité » (point de vue de l'acteur stratégique) et du point de vue de la validité (point de vue de l'acteur communicationnel) : du point de vue cognitif de la validité factuelle, il apparaît comme un système de lois contraignantes, imposées par l'État, qui limitent la marge d'action de celui qui agit rationnellement par rapport à une fin ; du point de vue moral de la validité contre-factuelle, il apparaît, en revanche, comme un ensemble de règles législatives légitimes dans la mesure même où elles sont édictées sur la base d'un processus rationnel de législation qui garantit qu'elles trouveraient l'assentiment rationnel de tous les citoyens si une discussion avait lieu. La question de la validité du droit est donc liée conceptuellement à la question de la légitimité de la législation, et celle-ci est à son tour conceptuellement liée à l'idée démocratique de la souveraineté populaire : seules sont légitimes les règles que les citoyens se sont contre-factuellement données eux-mêmes.

Cependant, contre Rousseau et l'idée républicaine, potentiellement totalitaire, de la démocratie radicale, Habermas insiste avec Kant sur l'idée libérale de la défense des droits de l'homme et du respect de la liberté individuelle. De son point de vue, la tension entre l'idée libérale des droits de l'homme et l'idée républicaine de la volonté populaire peut être surmontée si le principe de la [287] démocratie est rattaché au principe de la discussion, principe de fondation D qui stipule que seules sont légitimes les normes d'action qui trouveraient l'assentiment de tous ceux qui sont concernés si une discussion rationnelle avait lieu. Dès lors que le principe démocratique est révisé au plan procédural de telle sorte que la légitimité d'une décision ne dépende plus du fait qu'elle représente la volonté de tous, mais au contraire du fait qu'elle résulte de la délibération de tous, il est clair que l'idée (libérale) de l'autodétermination du sujet et l'idée (républicaine) de l’autoréalisation du peuple ne s'opposent plus, mais se présupposent [[513]](#footnote-513). L'autonomie privée présuppose l'autonomie publique, et *vice versa* - telle est bien la thèse centrale défendue par Habermas dans ce livre. Or, si la légitimité du droit dépend en dernière instance de la formation discursive de l'opinion et de la volonté politiques, alors il faut aussi garantir juridiquement la participation de chacun au processus de législation et institutionnaliser les principes de la démocratie libérale. C'est ici qu'intervient l'idée de l'État de droit démocratique et social qui garantit constitutionnellement les droits fondamentaux libéraux (droits subjectifs, droits de propriété inclus, droits de citoyenneté, droits de justice) et démocratiques (droits de participation politique, droits d'association, liberté de la presse), ainsi que, par implication, les droits sociaux qui doivent assurer les conditions matérielles minimales nécessaires pour assumer les droits fondamentaux de l'autonomie privée et publique. Pour Habermas, comme pour Touraine d'ailleurs, les principes des droits de l'homme, de la citoyenneté et de la représentativité des dirigeants se complètent ; c'est leur interdépendance qui constitue la démocratie [[514]](#footnote-514).

5.2. Pouvoir communicationnel  
et pouvoir administratif

[Retour à la table des matières](#tdm)

Avec l'idée de l'État de droit, on passe donc de la problématique de la légitimation du droit à celle de son institutionnalisation dans une organisation étatique dotée d'un pouvoir juridique, législatif et exécutif. Habermas souscrit au principe de la division des pouvoirs et insiste surtout sur la nécessité de bien séparer le pouvoir législatif du pouvoir exécutif. Après tout, la politique n'est pas une affaire technique, mais une affaire morale-pratique. De même que le droit, le pouvoir étatique doit être légitimé et contrôlé par l'opinion publique. La conception restreinte de la *rule oflaw* - à laquelle, on l'a vu, Weber adhère - est insuffisante. Bien que les origines communes du droit et du pouvoir se reflètent dans l'idée de l'État de droit, il ne faut pas confondre la légitimité du droit et celle de l'État : « Des origines communes et de l'entrelacement conceptuel du droit et du pouvoir politique découle une exigence supplémentaire de légitimation, à savoir la nécessité de canaliser juridiquement le pouvoir étatique de sanction, d'organisation et d'exécution » (FG, 166).

[288]

Habermas récuse ici la vision cyniquement réaliste de Luhmann [[515]](#footnote-515). À la vision luhmannienne d'un système politique autopoïétique et juridiquement constitué - qui s'autoprogramme en régulant le comportement des électeurs, en préprogrammant la législation et le gouvernement, et en fonctionnalisant la juridiction -, il oppose la vision arendtienne d'une contre-régulation démocratique du système politique par le pouvoir communicationnel, ce pouvoir généré par la communication publique qui se laisse transformer, en passant par le médium du droit, en pouvoir administratif légitime : « La formation informelle de l'opinion publique génère 'l'influence' ; en passant par le canal des élections politiques, l'influence est transformée en 'pouvoir communicationnel' ; et, grâce à la législation, le pouvoir communicationnel est à son tour transformé en 'pouvoir administratif (EA, 288). [...] Le pouvoir administratif ne doit pas se reproduire lui-même, au contraire, il peut seulement se régénérer par la conversion du pouvoir communicationnel [en pouvoir administratif] » (FG, 187).

En reprenant systématiquement le concept arendtien du « pouvoir communicationnel [[516]](#footnote-516) », en tant que force génératrice émanant de la société civile qui autorise le système politique à utiliser son pouvoir administratif en toute légitimité, Habermas corrige sa vision antérieure de la disjonction du système politique par rapport au monde vécu. L'ancrage du système politique par l'institutionnalisation juridique du médium régulateur du pouvoir n'est plus considéré comme un acte unique qui rend possible cette disjonction ; désormais, le système administratif doit être continuellement arrimé au monde vécu par le biais du droit - bref, « le découplage de la communication politique de l'économie donne suite à un recouplage du pouvoir administratif au pouvoir communicationnel qui naît de la formation de l'opinion et de la volonté politiques [[517]](#footnote-517) » (FG, 327).

Si l'on compare l'ancienne version - qui insiste sur le découplage - à la nouvelle version - qui, elle, insiste plutôt sur le recouplage -, on constate que [289] la nouveauté réside dans le fait que le droit n'est plus seulement constitutif du médium du pouvoir qui régule les processus administratifs ; désormais, il apparaît lui-même comme un « médium de conversion du pouvoir communi-cationnel en pouvoir administratif [légitime] » (FG, 187, 209). Entre les deux versions, la continuité est parfaitement assurée par le principe fondateur de la souveraineté populaire qui, dans la mesure où il constitue le point de jonction entre l'institution des droits fondamentaux et leur institutionnalisation, permet de développer pleinement l'idée de l'État de droit démocratique. D'abord, le droit légitime est généré par le « pouvoir constituant » de la communication, et ensuite, le pouvoir communicationnel se laisse à son tour transformer par le droit légitimement institué en pouvoir administratif. En pratique, la primauté accordée au pouvoir communicationnel dans l'édiction et l'application du droit devrait garantir d'une part, que le droit n'entre pas en conflit avec la morale et que les politiciens ne dissolvent pas les questions morales et éthiques en questions stratégiques qui peuvent être résolues par un compromis (danger de la « suppression des intérêts universalisables »), et d'autre part, que l'administration n'intervienne pas dans le processus de législation et que les experts, compétents dans les questions techniques, n'appliquent pas leur savoir de façon paternaliste à des problèmes sociaux (danger de la « juridicisation » du monde vécu).

La procéduralisation du principe démocratique de la souveraineté populaire constitue le noyau dur de la théorie discursive du droit. En synthétisant des éléments de la théorie républicaine - qui insiste sur l'autoréalisation de la volonté du peuple - et de la théorie libérale - qui, elle, insiste sur l'autonomie de l'individu -, elle comprend l'État de droit démocratique en termes d'institutionnalisation du principe de la souveraineté populaire : dans l'État de droit démocratique, tout le pouvoir politique dérive en dernière instance du pouvoir communicationnel des citoyens. En argumentant de la sorte, Habermas plaide pour une démocratisation radicale de la société. Cependant, dans la mesure où il relie souveraineté populaire et droit étatique, il me semble qu'il exclut la possibilité d'un droit qui soit au moins partiellement indépendant du droit étatique. Dans la mesure où il restreint son analyse au niveau de FÉtat-nation, il ne prend pas en compte la possibilité, entrevue par Gurvitch, d'une décentralisation du droit - ni la problématique d'un droit démocratique supranational d'ailleurs [[518]](#footnote-518).

Celle-ci ne sera traitée que plus tard dans la réactualisation qu'il propose du *Projet de paix perpétuelle* de Kant *(cf.* EA, 192-236). Il y étend ses arguments à l'échelle mondiale et plaide pour rien de moins que la création d'un État de droit cosmopolite [[519]](#footnote-519). Alors que les eurosceptiques s'opposent encore à la création d'une Fédération européenne, Habermas envisage déjà l'établissement d'une Fédération mondiale. À cette fin, il interprète les droits de l'homme non pas comme des droits moraux, mais comme des droits proprement juridiques qui ont une prétention à la validité universelle, précisément parce qu'ils sont [290] fondés exclusivement sur le point de vue moral, point de vue impartial valide pour tout un chacun : « Le concept de droit de l'homme n'est pas d'origine morale, c'est une modalité spécifique du concept moderne des droits subjectifs et donc d'un concept juridique (EA, 222). [...] Les droits fondamentaux régulent des domaines qui sont d'un niveau de généralité tel que les arguments moraux suffisent à les fonder » (EA, 223).

La distinction entre droits moraux et droits juridiques apparaît d'abord comme une finasserie pour juristes, mais Habermas lui donne immédiatement une tournure politique. Il ne s'agit pas de dénoncer les infractions aux droits de l'homme au nom de critères moraux, mais d'institutionnaliser les droits de l'homme dans un système positif de droits fondamentaux, assorti de procédures juridiques permettant de les appliquer et de les imposer, si nécessaire par la force. Sur le plan institutionnel, il propose la création d'un Parlement mondial (transformation de l'Assemblée générale des Nations Unies en Conseil fédéral avec une seconde Chambre élue au suffrage direct - les pays qui refusent l'élection des élus seront représentés par des ONG nommées par le Parlement mondial), le développement d'une justice mondiale - les compétences de la Cour internationale de La Haye seraient élargies de telle sorte que sa juridiction s'applique également aux conflits entre individus et entre individus et États - et une réorganisation du Conseil de sécurité - transformation en Conseil mondial des ministres, doté de forces armées et d'un droit d'intervention [[520]](#footnote-520) (EA, 218 *sq.).*

5.3. La démocratie radicale

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si l'on passe maintenant de la philosophie politique à la sociologie, l'État apparaît comme un sous-système parmi d'autres. La société est « sans organe central » (Luhmann) ; elle ne dispose plus d'une instance centrale de régulation. Depuis que la société est passée dans sa totalité au régime moderne de la différenciation fonctionnelle, elle s'est décomposée en une pluralité acentri-que de sous-systèmes autorégulés par des médiums systémiques. Au terme de ce processus de différenciation, l'État apparaît comme un sous-système fonctionnel environné d'autres sous-systèmes. Dès lors, il n'est plus possible de le considérer comme le régulateur central dans lequel la société concentrerait sa capacité à s'organiser elle-même. La société moderne ne se laisse plus penser dans les termes holistes de la philosophie de *la praxis.* La société n'est pas un macro-sujet qui peut agir sur lui-même. Il faut donc abandonner l'idée de l'auto-production de la société.

Or, si Habermas suit Luhmann et son idée que les sociétés fonctionnelle-ment différenciées ne disposent plus d'une instance centrale de régulation, il hésite à le suivre lorsqu'il affirme qu'elles ne disposent plus non plus d'instance centrale de réflexion [[521]](#footnote-521). La position de Habermas est ambivalente : d'une part, [291] il affirme que la théorie de la communication doit rompre avec les prémisses de la philosophie de la conscience et refuser la construction d'un macro-sujet autoréflexif (« une conscience à l'échelle de la société dans son ensemble ») ; d'autre part, il cherche une « stratégie conceptuelle de substitution » qui évite de devoir renoncer à la conception d'une représentation de la société par elle-même, et, comme s'il suffisait de proscrire le mot sujet pour rompre avec la philosophie de la conscience, il finit par réintroduire « les espaces publics comme des intersubjectivités d'ordre supérieur » (PDM, 443).

Quoi qu'il en soit, avec les espaces publics, en tant que réseau communica-tionnel anarchique où des informations, des idées et des prises de positions circulent en toute liberté pour se condenser sous la forme de l'opinion publique, Habermas dote la société d'un système d'identification et de discussion des problèmes que le système politique doit traiter. Dans la mesure où l'espace public capte, condense et dramatise les problèmes venant du monde vécu, il fonctionne comme un « système d'alerte doté de palpeurs non spécialisés, mais sensibles aux problèmes de la société globale [[522]](#footnote-522) » (FG, 435).

Dans un entretien récent, Habermas remarque à ce propos que « du point de vue de la théorie sociale, le monde vécu est intéressant seulement parce que son infrastructure fragile se présente comme un critère des crises sociales » (KPS8J6). Si l'on interprète cette confession comme la formulation d'un critère des crises sociales en général et de la réification en particulier qui se rattache radicalement à l'expérience des sujets, on peut dire que Habermas a encore résolu un problème. En effet, dans la mesure où, dans la théorie de l'agir com-municationnel, il y avait un décalage possible entre la colonisation du monde vécu et la réaction du monde vécu, le critère de la réification restait indéterminé, flottant pour ainsi dire entre le théorique et l'empirique. Maintenant que les réactions des sujets concernés sont introduites comme critère décisif, ce n'est plus le cas.

L'espace public n'a pas seulement une fonction d'avertissement ; dans la mesure où il thématise les problèmes et propose des solutions dont le législateur doit tenir compte, il peut aussi mettre le système politique sous pression et exercer une influence efficace sur les mécanismes régulateurs de l'État. C'est là le but de la politique délibérative des associations et des mouvements sociaux de la société civile : sensibiliser le système politique à l'opinion publique qui s'est forgée dans le débat et transformer l'opinion publique en un pouvoir communicationnel capable d'influencer indirectement le système politique en [292] soumettant sa légitimité à une pression considérable. « L'opinion publique, transformée selon la procédure démocratique en pouvoir communicationnel, ne peut pas régner elle-même, mais elle peut orienter le pouvoir administratif dans des directions déterminées (FG, 364) [...] Le pouvoir communicationnel est exercé sur le mode de l'encerclement. Il influe sur les prémisses des processus de jugement et de décision du système politique sans intention de le conquérir, afin de faire valoir - dans le seul langage que la forteresse encerclée comprend - ses impératifs [[523]](#footnote-523) » (KPS7, 199 ; FG, 626).

Autrement dit, le projet de démocratisation est radical, mais autolimité. L'utopie anarchiste d'une société qui se réduit à un réseau d'organisations volontaires n'est plus défendable, selon Habermas. Les organisations volontaires sont insuffisamment complexes pour assumer les fonctions de régulation et d'organisation des sociétés fonctionnellement différenciées. L'utopie de la démocratisation radicale est aveugle à la complexité des systèmes auto-nomisés. Il suffit de penser ce projet jusqu'au bout et de transformer la projection de l'idée de l'auto-organisation sur la société globale en fiction méthodologique pour apercevoir la complexité structurelle inévitable dont elle fait abstraction : « Aucune société complexe ne pourrait, même pas dans les conditions les plus favorables, correspondre au modèle de la socialisation purement commumcationnelle [...] Les déviations du modèle de la socialisation purement communicationnelle, dont le degré et l'ampleur peuvent bien sûr varier selon les circonstances, attirent l'attention sur les moments inévitables d'inertie [[524]](#footnote-524) [au sens de Sartre] » (FG, 396).

Mais accepter le caractère inévitable de la complexité structurelle des sociétés modernes ne signifie pas qu'il faut aussi accepter telle quelle l'auto-nomisation aliénante de leurs sous-systèmes comme une fatalité et les soumettre à l'aliénation fétichisante d'une théorie des systèmes devenue cynique. Non, il faut domestiquer les sous-systèmes et mobiliser le pouvoir communicationnel générateur de démocratie contre l'autonomisation illégitime du pouvoir social et administratif. Les systèmes autorégulés doivent être soumis à une contre-régulation démocratique qui maintienne la complexité systemique atteinte. La stratégie proposée est offensive : il s'agit de tester les limites de la démocratisation radicale réalisable dans des conditions données de différenciation fonctionnelle [[525]](#footnote-525).

[293]

6. Conclusion

[Retour à la table des matières](#tdm)

Lire Habermas est éprouvant. Non seulement il a rempli des milliers de pages, mais ses textes sont ardus et d'une technicité désolante qui rappelle ceux du dernier Parsons. On a souvent l'impression d'être perdu dans un cabinet de fichiers, mais on en sort toujours recompensé. Car c'est un excellent lecteur, et en le lisant, on apprend et on s'instruit. On peut mettre en question ses concepts et contester une bonne partie de ses thèses. Être habermassien ne signifie pas qu'on accepte sa théorie, mais qu'on discute ouvertement ses prétentions à la vérité. Habermas dispose d'un sixième sens. Ses intuitions théoriques et morales-pratiques sont telles qu'il évite les écueils métathéori-ques et les pièges idéologiques. Ainsi, en développant son concept de l'agir communicationnel, il a dépassé la réduction réificatrice de l'action à sa seule dimension instrumentale-stratégique ; en élargissant le concept de raison, il a congédié sa réduction logocentriste. Bref, en rouvrant, après quarante ans de clôture, l'espace métathéorique des possibles, il a liquidé l’*a priori* métaphysique de la réification qui sapait l'ancienne théorie critique de l'École de Francfort. Sa théorie du social est rigoureusement multidimensionnelle. Elle passe tous les tests de la métacritique. De même, sur le versant idéologique, il a le nez pour repérer les chemins qui ne mènent nulle part. Qu'il s'agisse de son interprétation de Marx, de Weber, de Lukâcs ou de Marcuse - pour ne pas parler de Heidegger et de Carl Schmitt -, à tous les coups, il débusque les stratégies irrationalistes, pressent le dogmatisme latent et flaire le moindre petit relent d'autoritarisme. En ce sens, Habermas est un maître, et un véritable exemple. Être habermassien ne signifie donc pas qu'on endosse telle quelle sa théorie. Être habermassien, c'est éviter les pièges métathéoriques, cultiver le sens des subterfuges idéologiques ; c'est être humaniste, libéral et démocrate. En un mot, être habermassien, c'est avant tout partager ses intuitions morales-pratiques.

Mais avant de quitter Habermas, encore un mot sur le rapport entre la sociologie et la philosophie. Il y a maintenant plus de quinze ans que la *Théorie de l'agir communicationnel* a paru. Dans cet ouvrage, la tendance à la contre-factualisation du réel était déjà nettement présente. Elle s'est encore accentuée depuis. L'éthique de la discussion et la théorie discursive du droit qu'il a développées par la suite regorgent de présuppositions contre-factuelles et d'idéalisations fortes. Plus elles prennent d'importance et de poids, plus les considérations proprement sociologiques tendent à disparaître. Une sociologie critique ne peut pas se contenter d'une analyse du réel. Si elle ne veut pas s'accommoder du constat désolant du présent, elle doit pouvoir esquisser les grandes lignes d'une évolution possible. Mais l'inverse est tout aussi vrai. La philosophie ne peut pas se contenter d'un monde possible. Tout comme la sociologie a besoin d'un éclairage philosophique, la philosophie requiert un ancrage sociologique. Il faut que la recherche sociologique et la présentation philosophique [294] - la *Forschung* et la *Darstellung,* pour reprendre une distinction classique de Marx - se fécondent mutuellement. Dans cette perspective, on pourrait, par exemple, envisager une collaboration intelligente entre les bourdieusiens, les maussiens et les habermassiens, car ce qui manque chez les uns est présent chez les autres. Évidemment, on ne peut pas exclure que Habermas lui-même reprenne le métier de sociologue. Après tout, pendant les années soixante-dix, on le croyait perdu pour la sociologie, et en 1981, il nous offrait une *summa sociologica.* Une nouvelle théorie de l'agir communicationnel, voilà ce qu'il nous faut. Rien de moins.

[295]

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#tdm)

[296]

[297]

CONCLUSION

Vers un structurisme critique

[Retour à la table des matières](#tdm)

Maintenant que nous avons fait, comme dans un *sightseeing* pour intellectuels, le grand tour des théories de la réification dans la sociologie allemande, de Marx à Habermas, je voudrais renouer avec les considérations métathéoriques de la conclusion du premier tome. Vous vous en souviendrez sans doute, dans ces considérations finales, j'avais présenté les soubassements métathéoriques qui ont guidé ma tentative de recontruction systématique, logique et métacritique des théories classiques de la réification. Ces soubassements n'ont pas seulement permis de définir la réification dans les termes de la conjonction d'un concept stratégique d'agir et d'un concept matérialiste de structure sociale, mais aussi - ce qui est plus important - de critiquer les théories unidimension-nelles de la réification comme une cristallisation précoce de l'espace des possibles de la sociologie.

Armés de ces outils métathéoriques, nous avons pu constater, dans la première partie, consacrée à la sociologie classique allemande de Marx à Lukâcs, une clôture progressive de cet espace métathéorique. Qu'il s'agisse de Marx (aliénation, exploitation et fétichisme), de Simmel (tragédie de la culture, de la structure et de l'individu), de Weber (rationalisation formelle, perte de sens et de liberté) ou de Lukâcs (réification), tous se sont efforcés de théoriser, d'une façon ou d'une autre, l'autonomisation aliénée des structures sociales qui caractérise l'avènement de la modernité. Il est vrai que leurs analyses quelque peu tragiques de l'essor de la réification étaient toujours accompagnées de considérations épistémologiques ou ontologiques qui laissaient entrevoir un contre-mouvement et permettaient donc de penser pour ainsi dire avec eux contre eux. Ainsi, comme dans le cas de Simmel et Weber, on pouvait avancer le [298] subjectivisme néokantien contre leurs analyses les plus sombres ; on pouvait percevoir, dans le cas de Marx et de Lukâcs, un mouvement de renversement dialectique. Malgré ces contre-mouvements, la tendance générale de la théorie classique allait cependant bel et bien dans la direction d'une clôture progressive de l'espace des possibles.

La théorie critique de l'École de Francfort, que nous avons longuement analysée dans la seconde partie, a prolongé cette tendance en radicalisant la critique de la raison, à tel point que la réification est devenue à la fois la bête noire et le point aveugle de leur analyse déconcertante de la modernité tardive. Qu'il s'agisse de Horkheimer, d'Adorno ou de Marcuse, ils sont tous partis du même constat et, conséquemment, ils sont tous arrivés à la même conclusion : domination totale, mort de l'individu, fin de l'histoire. En radicalisant de la sorte la critique wébéro-nietzschéo-marxiste de la raison, la critique devenait totale et, partant, elle devenait à proprement parler aporétique. Habermas l'a bien vu, et c'est d'ailleurs ce qui l'a poussé à rouvrir, après quarante ans de lamentations sur la réification, l'espace métathéorique des possibles.

Partant d'une distinction métathéorique entre le travail et l'interaction, il a progressivement réussi à développer une théorie grandiose de l'agir communi-cationnel qui, tout en refusant l'identification de la raison et de la réification, permet de penser celle-ci en termes de colonisation du monde vécu par les sous-systèmes conjugués de l'administration et de l'économie. De l'ouverture à la clôture et de la clôture à la réouverture de l'espace métathéorique des possibles, voilà le mouvement principal que nous pouvons dégager de ce rapide regard rétrospectif sur les chapitres précédents.

1. Prémisses métacritiques  
d'une théorie critique de la réification

1.1. Regard rétrospectif

[Retour à la table des matières](#tdm)

Au lieu d'essayer de soumettre les diverses théories de la réification à une analyse comparative (Marx *versus* Weber *versus* Simmel, etc.) qui déboucherait sur une synthèse tout aussi grandiose qu'illusoire, je voudrais plutôt, instruit par les leçons de la métacritique des théories de la réification, essayer de développer les contours d'une théorie néo-objectiviste du social qui soit critique, aussi bien au sens kantien qu'au sens marxiste du mot [[526]](#footnote-526). Critique au sens kantien en ce qu'elle cherche à déterminer les conditions métathéoriques de possibilité d'une théorie générale de la société, et critique au sens marxiste en ce qu'elle est animée par ce que Habermas appelait autrefois un « intérêt de connaissance émancipatoire ».

L'intuition directrice qui sous-tend ma tentative de formuler les contours d'une telle théorie critique de la société est que le concept composite de [299] réification - ou mieux, le couple des concepts de réification sociale et de chosification méthodologique - occupe une place centrale dans la sociologie. Dans la mesure où le concept de réification se trouve à mi-chemin de la théorie critique de la société - animée par la critique macrosociologique des abstractions réelles *(Realabstraktionen)* - et de la philosophie des sciences sociales -animée par la critique microsociologique des abstractions de la pensée *(Denkabstraktionen)* -, il constitue le point naturel de jonction - ou plutôt, comme nous le verrons bientôt, de disjonction - de la sociologie de l'action et de la sociologie du système. En effet, je crois qu'un éclairage dialectique de la réciprocité des « concepts couplés » de la réification sociale et de la chosification méthodologique permet, en principe, d'indiquer les limites respectives des deux sociologies.

Ma thèse à ce propos est qu'une sociologie critique de la réification ne peut réaliser ses promesses métacritiques que si elle est à même de penser la réification sociale tout en évitant le piège de la chosification méthodologique [[527]](#footnote-527). Penser la réification sociale, cela signifie privilégier le point de vue macrosociologique de l'observateur et penser la société dans son objectivité pseudo-naturelle en tant que structure matérielle aliénante qui conditionne les actions des individus en limitant leur marge d'action. Éviter le piège de la chosification méthodologique, cela veut dire privilégier le point de vue microsociologique du participant et défétichiser les analyses objectivistes de la réification sociale d'une part, en interprétant les structures sociales comme les objectivations des individus ou, mieux encore, comme les produits de leurs interactions, et d'autre part, en insistant sur le fait que l'efficacité causale des structures sociales est toujours médiatisée par l'action sociale. Penser la réification sociale et éviter en même temps le piège de la chosification méthodologique, cela suppose que l'on corrige les stratégies objectivistes de la macrosociologie par les stratégies subjectivistes de la microsociologie, que l'on conçoive la société comme un ensemble relativement autonome de structures causales émergentes qui limitent de façon significative l'autonomie des acteurs, mais ne déterminent pas leurs actions, car le pouvoir causal des structures est toujours médiatisé par les acteurs qui, la plupart du temps sans le savoir, l'actualisent dans des situations données [[528]](#footnote-528). Bref, penser la réification sans hypostasier les structures sociales, cela suppose qu'on reprenne à nouveaux frais le problème épineux de l'antinomie du sujet et de l'objet ou, pour le dire en termes plus sociologiques, de l'action et de la structure. Voilà le défi et l'enjeu (de taille) de ce dernier chapitre.

[300]

1.2. Antinomie de l'action et de la structure

[Retour à la table des matières](#tdm)

Depuis que la sociologie s'est formellement émancipée de la tutelle de la philosophie - disons depuis sa fondation par Auguste Comte d'abord, par Wilhelm Dilthey ensuite -, elle s'est heurtée de front au problème fondamental de l'antinomie de l'action et de la structure ou, pour reprendre l'ancien vocabulaire [[529]](#footnote-529)\*, de l'individu et de la société. Étant donné que ce problème, qui représente en fait la variante sociologique de l'antinomie philosophique du sujet et de l'objet, constitue un problème central - pour ne pas dire *le* problème central de la sociologie -, il ne faut pas s'étonner que presque tous les théoriciens du social conscients des problèmes topiques de la sociologie aient cherché une solution à ce problème.

Si beaucoup l'ont cherchée, peu l'ont cependant trouvée. Il suffit de considérer la période postparsonnienne pour s'en apercevoir [[530]](#footnote-530). D'une façon générale, on peut dire que, s'ils sont arrivés à développer une théorie quelque peu convaincante de l'action - comme c'est le cas des microsociologies, de Schutz et Blumer à Garfinkel et Sacks -, ils n'ont cependant pas réussi à présenter une théorie satisfaisante de la structure sociale. Et inversement, s'ils ont réussi à présenter une théorie un peu convaincante de la structure sociale, comme c'est le cas des macrosociologies, de Blau et Merton à Elias et Wallerstein, ils n'ont cependant pas réussi à développer une théorie convaincante de l'action. *Weak on action theory, strong on institutional analysis*[[531]](#footnote-531)(ou *vice versa),* tel est le constat général qu'on peut dresser de la sociologie d'après-guerre.

Cependant, il me semble que, depuis le début des années quatre-vingt, le climat intellectuel a quelque peu changé. S'efforçant de dépasser l'opposition stérile de l'individualisme et du holisme, diverses tentatives pour intégrer les sociologies de l'action et celles de la structure, pour synthétiser la micro- et la macrosociologie, ont fait leur apparition sur la scène sociologique [[532]](#footnote-532). Parmi ces [301] tentatives [[533]](#footnote-533), celles qui s'inspirent de la fameuse phrase de Marx ou sont compatibles avec elle - « les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé [[534]](#footnote-534) » -, me semblent les plus fructueuses et les plus prometteuses. Ces tentatives, qui postulent toutes l'existence d'une relation de causalité circulaire ou, pour le dire dans le vocabulaire du paradigme cybernétique de la pensée de la complexité, une « boucle récursive » ou une « hiérarchie enchevêtrée » entre l'action et la structure, je les nommerai « structuristes ».

Dans les pages qui suivent, je m'attarderai sur les théories structuristes de Roy Bhaskar, d'Anthony Giddens, de Pierre Bourdieu et de Margaret Archer. Si le structuralisme génétique de Bourdieu est bien connu en France, le struc-turisme d'outre-Manche l'est beaucoup moins, et c'est afin de l'introduire dans le champ de la sociologie française que j'ai décidé de m'appuyer sur Bhaskar et autres. Pour développer les métaprincipes d'une sociologie critique. Partant de la thèse selon laquelle le concept de réification sociale est une catégorie logiquement nécessaire, au sens de Kant, pour toute théorie de la société qui se veut critique, au sens de Marx, j'arguerai contre les théories qui accentuent la dualité de l'action et de la structure que leur dualisme ne peut pas être dépassé. Il est vrai que les structures sociales sont le résultat objectivé des actions, mais ce n'est pas pour autant que les unes peuvent être réduites aux autres. S'il n'y pas de structures sans actions, il n'y a pas d'actions sans structures non plus. Celles-ci sont des conditions nécessaires de l'action, mais la récurrence des actions entraîne des effets pervers qui expliquent que les structures puissent également apparaître comme des conséquences de l'action, imposant des contraintes structurelles qui pèsent sur les acteurs, soit parce qu'elles nécessitent un certain type d'actions, en l'occurrence des actions stratégiques, soit parce qu'elles en rendent un autre improbable, voire même impossible.

La tâche d'une théorie critique consiste, en fait, à dévoiler l'arbitraire derrière la nécessité (domination) et à révéler la possibilité de l'improbable (émancipation). En ce sens, on peut dire que l'émancipation et la domination constituent effectivement les deux faces d'un même ensemble dialectique. Si une théorie critique de la société veut avoir une efficace émancipatrice, elle doit être à même d'une part, de rendre compte de la domination des forces sociales réifiées et réifiantes qui limitent la marge d'action des individus - en les canalisant, par exemple, dans les voies étroites de l'action stratégique -, et [302] d'autre part, d'indiquer les voies possibles d'une déréification progressive en esquissant l'élargissement possible des marges d'action stratégiquement rétrécies. En paraphrasant Marx, Bourdieu a bien exprimé cette intuition métacritique lorsqu'il écrit : « Reconnaître l'existence de la pesanteur de l'histoire faite chose n'est pas s'y soumettre, la liberté ne consistant pas à nier magiquement ces adhérences, mais à connaître pour agir en connaissance de cause [[535]](#footnote-535) ».

1.3. Regard prospectif

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si, dans les considérations préliminaires, il s'agissait avant tout d'écarter la réduction du concept d'action à sa seule dimension instrumentale ou stratégique - et d'ouvrir ainsi la voie à une théorie multidimensionnelle du social qui ne s'embourbe pas, dès le départ, dans le cul-de-sac de la cristallisation méta-théorique de l'espace des possibles -, dans ces considérations finales, il s'agira avant tout de montrer qu'une théorie critique de la société présuppose nécessairement un concept de réification. Faute d'un tel concept, une théorie du social ne peut pas satisfaire ses prétentions critiques, car une théorie critique de la société n'est possible que si elle est capable de penser la réification sociale. La réification constitue, au même titre que l'émancipation d'ailleurs, un *a priori* méthodologique de la théorie critique. Si celle-ci ne veut pas tomber dans l'idéalisme - et Sartre nous rappelle qu'il y a deux façons pour ce faire : soit on dissout le réel dans la subjectivité, soit on nie toute subjectivité réelle au profit de l'objectivité [[536]](#footnote-536)-, elle doit contrôler de manière réflexive ses présupposés métathéoriques. Qu'une théorie critique doit dépasser le dualisme de l'idéalisme et du matérialisme, mais qu'elle ne peut pas dépasser le dualisme de l'action et de la structure, voilà les thèses métacritiques que je m'efforcerai de défendre dans les pages qui suivent.

La démonstration, qui s'appuiera sur des auteurs peu ou pas connus en France [[537]](#footnote-537), se fera en quatre temps. Dans un premier temps, je réviserai l'espace métathéorique des possibles *(cf.* t.1, conclusion) en y introduisant la dimension épistémologique supplémentaire du nominalisme et du réalisme. Je défendrai la thèse selon laquelle une théorie générale du social ne peut être que d'ordre réaliste. Dans un second temps, j'exposerai le réalisme transcendantal de Roy Bhaskar comme une philosophie des sciences qui permet de se débarrasser, une fois pour toutes, du (néo)positivisme et de ses conceptions fausses de l'homme et de la société. Mon argument à ce propos sera que si le positivisme est dépassé dans les sciences naturelles, il ne peut qu'être déplacé dans les sciences sociales. Dans un troisième temps, je présenterai le modèle de la transformation et de la structuration du social que Roy Bhaskar et Anthony [303] Giddens ont développé indépendamment l'un de l'autre. Dans un quatrième et dernier temps, je critiquerai le théorème giddensien de la dualité de l'action et de la structure qui sous-tend la théorie de la structuration. En m'appuyant sur la théorie morphogénétique de Margareth Archer, la théorie de l’*habitus* de Pierre Bourdieu et la théorie de la figuration d'Elias, j'essaierai d'esquisser les contours d'une théorie néo-objectiviste du social qui incorpore les acquis de la théorie de la structuration tout en étant capable de penser la réification sociale sans commettre l'erreur de la chosification méthodologique.

2. Révision de l'espace métathéorique  
des possibles

2.1. Nominalisme et réalisme

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans les considérations qui concluent le premier tome de ce livre, j'ai mis en avant le critère simmelo-parsonnien du pluralisme méthodologique comme critère principal de la métacritique des théories du social en général et de celles de la réification en particulier. Ma thèse à ce propos était qu'une théorie générale du social n'est acceptable que si elle est multidimensionnelle. Afin d'affiner ce critère métacritique et de le rendre opératoire, j'avais ensuite présenté une esquisse de la combinatoire métathéorique de la sociologie, celle-ci étant comprise et définie comme l'ensemble des positions qui coexistent dans le champ de la théorie sociale. Partant du fait que la double question onto-épistémologique : quelle est la nature de la réalité sociale et comment peut-on la connaître ? est tout simplement incontournable - toute théorie du social, qu'elle en soit consciente ou non, qu'elle le veuille ou non, doit nécessairement y répondre (en sociologie, l'alternative à la philosophie n'est pas l'absence de philosophie, mais une philosophie qui s'ignore et, partant, est médiocre) -, j'avais distingué deux axes analytiques permettant de classer les théories du social, à savoir un axe ontologique (idéalisme-matérialisme) et un axe épistémologique (élémentarisme-émergentisme). En superposant le premier axe au second, j'avais esquissé l'espace métathéorique des possibles qui permettrait de critiquer les théories de la réification en termes de cristallisation de l'espace métathéorique. La conclusion de mon argument était que ces théories unidimen-sionnelles du social - qui réduisent systématiquement l'action à sa seule dimension stratégique et en conséquence, s'érigent sur l’*a priori* de la réification - tombent sous le boutoir de la métacritique de la réification.

Dans une note glissée en bas de page, j'avais précisé que l'opposition entre l'élémentarisme et l'émergentisme ne pouvait pas être rabattue sur la vieille opposition scolastique entre le nominalisme et le réalisme [[538]](#footnote-538). En effet, dans la mesure où une théorie émergentiste peut être nominaliste (cas exemplaire : Radcliffe-Brown) ou réaliste (cas exemplaire : Marx - et peut-être bien [304] Durkheim), l'axe nominalisme-réalisme doit être considéré comme un axe analytique supplémentaire et irréductible [[539]](#footnote-539). Par nominalisme, j'entends cette doctrine philosophique qui ne reconnaît que des entités particulières et nie purement et simplement l'existence des universaux *(Le.* les types, les classes et les lois). Pour les nominalistes, comme Guillaume d'Ockham, Hobbes et Berkeley par exemple, les concepts généraux - « l'ordre franciscain », « le marché autorégulé » ou « la classe sociale »... - que nous employons pour décrire et expliquer le monde social, sont, au mieux, de simples noms conventionnels qui résument les entités particulières dont le monde est composé et, au pire, de simples fictions hypostasiées. Par réalisme, j'entends en revanche la doctrine opposée qui affirme l'existence des universaux. À la différence des nominalistes, les réalistes, comme Aristote, Thomas d'Aquin ou Duns Scot par exemple, ne considèrent pas les concepts généraux comme des sortes de drapeaux commodes et conventionnels. Au contraire, ils affirment que ceux-ci révèlent une dimension plus profonde de la réalité et qu' ils réfèrent à des entités réelles qui, bien qu'elles ne soient pas immédiatement observables, peuvent expliquer les événements particuliers comme instances des universaux.

Si une théorie véritablement générale du social doit être capable d'intégrer synthétiquement le matérialisme et l'idéalisme, cela ne peut pas être le cas du nominalisme et du réalisme, car ils s'excluent mutuellement. De même que les universaux sont réels ou ne le sont pas, les faits sociaux, au sens de Durkheim, existent ou n'existent pas. Et comme il n'y a pas de troisième terme, une théorie du social est ou bien nominaliste ou bien réaliste [[540]](#footnote-540). Je voudrais défendre ici la thèse réaliste qu'une théorie générale du social et, *a fortiori,* une théorie critique de la société n'est possible que si elle présuppose transcendantalement que les concepts généraux ne sont pas de simples *flati voci,* pour reprendre le mot célèbre de Roscelin de Compiegne. Une théorie critique doit donc supposer que les faits sociaux existent réellement, et partant, que les entités, les relations et les représentations sociales relativement autonomes et donc relativement irréductibles aux faits psychologiques (ou biologiques, etc.) peuvent réellement avoir une efficacité sur les faits psychologiques (ou biologiques, etc.).

Bien que les faits sociaux présupposent nécessairement des agents (pas d'agents : pas de faits sociaux) et que leur efficience soit toujours médiatisée par des actions (pas d'effets mécaniques), j'estime qu'il est extrêmement important de reconnaître la réalité des faits sociaux et de leur efficace propre.

[305]

Il y va de la possibilité même, sinon de la sociologie, du moins en tout cas d'une théorie critique de la société. C'est d'ailleurs pourquoi je souhaite parfaire la métacritique des théories de la réification en y ajoutant explicitement le critère du réalisme.

Dans cette perspective métacritique, une théorie critique de la société ne doit pas seulement être synthétique et prendre en compte la dimension symbolique de l'action - et cela aussi bien au niveau phénoménologique de la microcompréhension du sens visé qu'au niveau herméneutique de la macrocompréhension des structures signifiantes -, elle doit aussi être capable de reconnaître ouvertement l'existence de structures objectives d'ordre matériel et d'ordre idéel qui, bien qu'échappant à l'observation empirique, conditionnent néanmoins la marge d'action des individus.

Si dans les considérations préliminaires, il s'agissait avant tout de disqualifier la vision réductrice de l'individualisme méthodologique, dans ces considérations finales, il s'agira avant tout de disqualifier l'empirisme positiviste. Je vais y revenir plus longuement.

2.2. La nouvelle combinatoire

[Retour à la table des matières](#tdm)

Mais d'abord, afin de centrer l'exposé sur des questions d'ordre ontologique, je voudrais introduire l'axe nominalisme-réalisme en tant qu'axe supplémentaire de l'espace métathéorique des possibles. En superposant d'abord l'axe nominalisme-réalisme à l'axe élémentarisme-émergentisme et, en superposant, ensuite, ce double axe épistémologique sur l'axe ontologique idéalisme-matérialisme, on obtient l'espace tridimensionnel (simplifié) des possibles suivant :

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | (ÉMERGENTISME) | (ÉLÉMENTARISME) |
| NOMINALISME | RÉALISME |
| Matérialisme | **A**  (empirisme) | **D**  (substantialisme) |
| Idéalisme | **B**  (subjectivisme) | **C**  (rationalisme) |

Chacun des quadrants métathéoriques représente une stratégie théorique possible. Cependant, dans la mesure où l'axe nominalisme-réalisme suffit largement pour les besoins de l'exposé, je propose de simplifier l'espace tridimensionnel en excluant l'axe émergentisme-élémentarisme de la discussion [[541]](#footnote-541).

[306]

Les cases restantes, je les nommerai respectivement :

(A) *Empirisme* (cas exemplaire : la sociologie positiviste). Les théories empiricistes du social combinent le matérialisme et le nominalisme. En tant que telles, elles présupposent que seules les entités physiques particulières empiriquement observables sont réelles. Si elle veut être conséquente, cette position doit systématiquement réduire l'action humaine à un comportement observable exodéterminé par les facteurs matériels observables de l'environnement et de l'organisme. Supposant que la connaissance ne peut être obtenue que par l'observation systématique des contenus de l'expérience sensorielle, la sociologie empirico-positiviste estime que sa tâche consiste avant tout à enre gistrer et à accumuler les faits observés. D'une façon générale, la connaissance y prend la forme typique de généralisations probabilistes concernant des relations statistiques entre des entités observables (les variables).

(B) *Subjectivisme* (cas exemplaire : la sociologie phénoménologique). Les théories subjectivistes du social combinent l'idéalisme et le nominalisme. En tant que telles, elles présupposent que le monde social est socialement construit, qu'il est le résultat des activités noétiques des individus. Étant donné que la réalité sociale n'est rien d'autre que le résultat localement négocié des interprétations individuelles de la situation, le *lobby* antiréificateur des subjectivistes considère que la réalité factuelle des empiricistes n'est qu'un mythe. Dans cette perspective subjectiviste, le sociologue n'est qu'un acteur parmi les autres. Ne disposant d'aucun privilège cognitif, sa tâche consiste à reproduire, tout au plus à systématiser de façon adéquate les interprétations subjectives des acteurs qui constituent la réalité sociale.

(C) *Rationalisme* (cas exemplaire : la sociologie structuraliste). Les théories rationalistes combinent l'idéalisme et le réalisme. En tant que telles, elles présupposent que le monde social est constitué par une structure idéelle contraignante et objective. Contrairement au subjectivisme, le rationalisme ne conçoit cependant pas les idées objectives comme des attributs des individus. La structure des idées objectives est bien plutôt pensée à la manière kantienne comme un cadre transcendantal qui conditionne et limite les actions significatives des individus. Dans cette perspective idéaliste, la tâche de la sociologie consiste à répertorier systématiquement les structures idéelles et les codes culturels qui sous-tendent et régissent les manifestations empiriques.

(D) *Substantialisme* (cas exemplaire : le marxisme). Les théories substanti-alistes du social combinent le matérialisme et le réalisme. En tant que telles, elles conçoivent le monde comme une structure objective et contraignante de relations matérielles. De même que la structure idéelle des idéalistes, la structure matérielle des réalistes n'est pas accessible à l'observation. En fait, ce qui peut être observé doit être expliqué par référence à cette structure transempirique de relations matérielles qui sous-tendent et régissent les événements empiriques. Dans cette perspective réaliste, la tâche de la sociologie consiste à identifier les structures objectives des relations matérielles par inférence de leurs conséquences observables.

[307]

2.3. Le substantialisme révisé

[Retour à la table des matières](#tdm)

Chacun des quadrants métathéoriques représente une possibilité analytique de la théorie sociale. L'espace métathéorique des possibles ne doit cependant pas être considéré comme un simple cadrage analytique. Il représente bien plutôt un champ de tensions dialectiques entre différentes stratégies théoriques compossibles. Ces tensions dialectiques proviennent du fait que chaque stratégie ne représente et ne réalise qu'une seule permutation de l'espace métathéorique. En tant que telle, chaque stratégie se trouve forcément confrontée à des problèmes internes qui sapent sa viabilité en tant que projet autonome et expliquent son instabilité, ainsi que sa tendance immanente à dériver vers une permutation adjacente.

À ce propos, je voudrais soutenir une variante sociologique de la thèse bachelardienne du « mouvement d'enveloppement » qui caractérise le développement des sciences [[542]](#footnote-542). Ces dérives vers des permutations métathéoriques adjacentes ne sont pas arbitraires, mais systématiques. Si l'on comprend le mouvement immanent de négation concrète qui anime la logique de la théorie sociologique, elles peuvent être présentées comme un mouvement d'enveloppement dialectique qui, tout en résolvant progressivement et successivement les problèmes internes de l'empiricisme, du subjectivisme et du rationalisme, débouche sur la position synthétique et dialectique du substantialisme révisé dont je vais maintenant esquisser les contours et que, faute de mieux, je propose d'appeler « structurisme critique ».

En effet, animé comme il l'est par la poursuite du « gain épistémique » (Taylor), ce mouvement d'enveloppement dialectique est télique [[543]](#footnote-543). Pour comprendre sa direction, il suffit de voir : (i) que le principe d'observabilité qui caractérise l'empiricisme exclut à la fois le sens qui permet de comprendre une action (dérive vers le subjectivisme) et la formulation adéquate d'un concept de structure sociale (dérive vers le substantialisme) ; (ii) que si le subjectivisme prend bien en compte le sens de l'action, il demeure néanmoins toujours incapable de rendre compte du fait que les actions significatives sont à la fois régulées, sinon constituées, par un système de règles (dérive vers le rationalisme) et conditionnées par une structure de relations matérielles (dérive vers le réalisme) ; (iii) que si le rationalisme rend bien compte des structures idéelles qui conditionnent l'action, il ne rend toujours pas compte des contraintes matérielles qui pèsent sur elle (dérive vers le substantialisme) ; et enfin (iv) que, dans la mesure où le substantialisme ne se fixe pas d'emblée sur la réification (dérive vers l'empiricisme), et réussit non seulement à incorporer le sens et les structures [308] idéelles, mais aussi à prendre en compte les structures matérielles, il est méta-théoriquement supérieur, ne fût-ce que parce qu'en enveloppant les positions adjacentes de l'espace des possibles, il peut en principe résoudre les problèmes internes auxquels celles-ci se trouvent confrontées. Dans la mesure où le subs-tantialisme révisé permet, en tant que métathéorie englobante - englobante car instruite par la métacritique des théories de la réification -, de penser à la fois la réification et son dépassement, il peut en principe réaliser les promesses d'une théorie critique de la société [[544]](#footnote-544).

Les théories de la réification que nous avons analysées dans les chapitres précédents sont, pour la plupart, substantialistes avec une tendance plus ou moins nette à dériver vers l'empirisme. D'un point de vue métathéorique, on peut dire que les théories de la réification bloquent la dialectique du mouvement d'enveloppement télique dont je viens d'exposer les principes. Au lieu d'essayer d'incorporer les stratégies théoriques des permutations adjacentes dans une métathéorie englobante et multidimensionnelle qui soit à même de rendre compte et de prendre en compte les dimensions multiples de la réalité sociale, elles les absorbent pour ainsi dire. Ainsi, au lieu d'adopter la position performative du participant, vision subjectiviste qui permet de comprendre le sens que l'acteur a voulu donner à son action, elles considèrent d'emblée celui-ci de l'extérieur, comme simple épiphénomène de la structure matérielle, réduisant vulgairement l'action intentionnelle à un simple acte exodetermine de reproduction de la structure sociale.

Par là même, la dialectique de l'action et de la structure, de la société et de l'individu est systématiquement bloquée. Le pôle actif est surdéterminé par le pôle passif et, conséquemment, le jeu dialectique du conditionnement réciproque s'arrête. Ce jeu dialectique n'est pas un simple jeu théorique, car ce qui vaut pour la théorie vaut *idealiter* aussi pour la société. De même qu'une théorie qui freine le mouvement d'enveloppement est une théorie réifiée, une société qui bloque la dialectique est une société réifiée. La théorie et la société doivent donc toutes deux être pensées de façon dialectique. Dans cette perspective, la tâche d'une sociologie critique consiste à penser les conditions institutionnelles capables de soutenir le jeu dialectique du conditionnement réciproque de l'action et de la structure et donc de maintenir le mouvement dialectique.

3. Du réalisme transcendantal  
au naturalisme critique

[Retour à la table des matières](#tdm)

La formulation des principes d'une philosophie réaliste des sciences par Romano Harré en 1970, et son élaboration conséquente en 1975 par Roy Bhaskar, ancien élève de Harré et chef de file incontesté de la mouvance [309] réaliste en Angleterre, est à la base de ce qu'il faut bien considérer comme une véritable révolution philosophique [[545]](#footnote-545). Cette philosophie réaliste, saluée à juste titre comme « le développement le plus excitant dans la philosophie anglophone du dernier demi-siècle [[546]](#footnote-546) », n'a toujours pas atteint la France, malgré son affinité apparente avec le rationalisme de Bachelard, Koyré et Canguilhem, et alors même que, d'un point de vue théorique, le réalisme transcendantal a bel et bien donné le coup de grâce à l'hégémonie usurpée de la mouvance (néo)positiviste. Désormais, le positivisme, qu'il soit logique ou non, est mort [[547]](#footnote-547).

Dans les sciences sociales, il a succombé devant les attaques, en ordre dispersé, de la critique phénoménologique, herméneutique, postwittgen-steinienne, ethnométhodologique, systémique et dialectique [[548]](#footnote-548). Et d'ailleurs, dans les sciences naturelles, il n'a pas non plus su résister à la critique fondamentale des conventionnalistes (Duhem, Quine, Kuhn, Lakatos, Feye-rabend, Polanyi...), des rationalistes (Bachelard, Koyré, Canguilhem, Cavaillès...) et des réalistes [[549]](#footnote-549) (Harré, Bhaskar, Madden, Fisk, Scriven...). Dépassé dans les sciences naturelles et déplacé dans les sciences sociales, le (néo)positivisme est désormais une affaire classée - et c'est bien. Malgré la vigueur apparente de l'empirisme abstrait, toutes les tentatives pour imposer et transposer aux sciences sociales des conceptions que les sciences dures ont abandonnées il y a déjà belle lurette peuvent maintenant être reconnues comme de simples gesticulations d'arrière-garde. Car, comme [310] le dit Giddens avec superbe, « ceux qui attendent encore un Newton, n'attendent pas seulement un train qui n'arrivera pas, mais ils se trompent carrément de gare [[550]](#footnote-550) ».

3.1. Critique du positivisme  
dans les sciences naturelles

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le « réalisme critique » de Roy Bhaskar (né en 1944) se présente comme une alternative paradigmatique au (néo)positivisme logico-empiriste [[551]](#footnote-551). La prolifération relativement récente de publications inspirées par Bhaskar et qui tentent d'appliquer des idées réalistes au domaine des sciences sociales [[552]](#footnote-552), doit être comprise comme une réponse forte à la vision orthodoxe des activités scientifiques telle qu'elle fut traditionnellement avancée par les successeurs de Hume, de Comte et de Carnap. À la différence de la critique humaniste d'un Blumer, de la critique linguistique d'un Winch ou de la critique romantique d'un Marcuse - qui rejettent le naturalisme en tant que tel - ou encore, à la différence de la critique « quasi transcendantale » de Habermas - qui, tout en s'opposant à l'impérialisme scientiste des positivistes, endosse leur vision des sciences naturelles -, le réalisme critique accepte quant à lui le naturalisme, mais s'oppose, avec vigueur et non sans de solides arguments, à la version orthodoxe des sciences naturelles. En cela, il se rapproche de la tradition rationaliste de l'épistémologie française, de Bachelard, Canguilhem, Koyré et Cavaillès, dont on retrouve l'influence chez Althusser, Foucault et Bourdieu -pour ne mentionner que les plus connus.

Il serait sans doute intéressant de comparer le réalisme transcendantal des Anglais avec le rationalisme matérialiste des Français, et cela d'autant plus que la méconnaissance mutuelle des traditions de pensée respectives mène trop souvent à la confusion hâtive des uns et des autres. Par exemple, faute d'une connaissance de la philosophie des sciences typiquement française - ce qui permet d'ailleurs de l'importer en contrebande aux États-Unis, sans la déclarer aux frontières, comme le fit Thomas Kuhn -, les commentateurs anglo-saxons n'hésitent pas à caractériser le structuralisme génératif de Bourdieu [[553]](#footnote-553) qui, épistémologiquement parlant, ne représente qu'une variante du néokantisme [311] bachelardien et cassirerien appliquée au domaine des sciences sociales, comme une variante du réalisme bhaskarien. Confondant ainsi l'ontologie matérialiste de Bourdieu et l'épistémologie matérialiste de Bhaskar, ils ne voient pas le côté idéaliste de Bourdieu, et donc le « paralogisme épistémique » qui consiste en une réduction de l'ontologie à l'épistémologie, ou, pour parler comme Wittgenstein, en une confusion idéalisante du « réseau » et de « ce que le réseau décrit ».

3.1.1. Le modèle nomologico-déductif

Selon la version orthodoxe des sciences naturelles, le but des sciences est d'aboutir, par la voie royale de l'accumulation de généralisations empiriques, à un système nomologico-déductif de lois générales qui peuvent être empiriquement corroborées ou, le cas échéant, falsifiées par des expériences. On retrouve ici le modèle des explications déductives-nomologiques (modèle D-N). Ce modèle de base, classiquement dénommé « modèle Popper-Hempel », constitue la pièce maîtresse de l'orthodoxie (néo)positiviste. Si on le décompose, on voit qu'il repose essentiellement sur deux postulats : l'un, d'ordre logique, définit la théorie comme un corpus cohérent et consistant de lois générales *(covering law model),* et l'autre, d'ordre empiriste, fonde la connaissance sur l'observation des données sensorielles *(sensé data).* La conjonction instable de ces deux postulats, qui semblent pourtant aller de soi, est mise en question par les réalistes.

Mais avant d'exposer la critique réaliste, il faut sans doute quelque peu expliciter ces postulats fondamentaux du positivisme.

*Le postulat logique* stipule que sans lois générales, il n'y a pas d'explication causale, ni de prédiction. Identifiant hâtivement la science à la recherche de lois générales (de forme universelle ou probabiliste), l'orthodoxie positiviste de l'explication causale en conclut que sans lois générales, il n'y a pas de science possible. Formalisées, les explications valides y prennent la forme d'arguments déductifs dans lesquels l’*explanandum* est déduit des prémisses, celles-ci mentionnant à la fois la loi générale et les conditions antécédentes [[554]](#footnote-554).

Le *postulat empiriste* stipule que la connaissance est uniquement fondée sur l'expérience et l'observation de faits empiriques. La connaissance *a priori* des phénomènes étant exclue, seuls les énoncés qui peuvent être testés empiriquement sont considérés comme scientifiques. Les théories et les hypothèses ne peuvent être testées que pour autant qu'elles contiennent des termes empiriques se référant à des entités observables. Les termes de la théorie qui se réfèrent à des entités théoriques ou hypothétiques ne peuvent être acceptés que si des principes de liaison *(bridge principles)* permettent de les rattacher à des termes d'observation qui, eux, se réfèrent à des entités empiriques [[555]](#footnote-555)- d'où l'importance des définitions ostensives et des procédures d'opérationnalité.

[312]

3.1.2. « Exhumation » des sciences naturelles

Prolongeant les intuitions directrices de la critique antidéductiviste de Mary Hesse et de la critique anti-empiriste de Rom Harré, Roy Bhaskar s'attaque directement à la distinction entre les termes théoriques et les termes d'observation, ainsi qu'à l'idéal de la formalisation nomologico-déductive des théories. Partant de l'analyse des conditions de la clôture artificielle des systèmes dans les sciences naturelles -clôture établie par les expériences scientifiques et tacitement présupposée par la philosophie traditionnelle des sciences -, il établit qu'il n'y a pas de systèmes naturels clos (hormis l'astronomie), pour en conclure aussitôt - ce qui est bien plus provocateur - que les lois générales ne valent que pour les situations expérimentales et pas au-delà. Strictement parlant, les lois naturelles générales n'existent donc pas [[556]](#footnote-556). Or, si l'on ne peut pas transposer les résultats des systèmes clos aux systèmes ouverts, si l'on ne peut pas généraliser les résultats expérimentaux, précisément parce qu'ils ne valent que pour les conditions expérimentales et pas au-delà (comme le révèle la clause tacite du *ceteris paribus),* il faut à la fois rejeter le modèle d'explication déductif-nomologique et la notion humienne de causalité qui le sous-tend.

D'ailleurs, à y regarder de plus près, on se rend compte que dans leur pratique quotidienne, les scientifiques n'appliquent pas les canons positivistes. Leur philosophie pratique n'est pas positiviste, mais spontanément réaliste, et ce n'est que lorsqu'ils retournent chez eux le soir et se mettent à réfléchir sur leur pratique scientifique qu'ils retraduisent leur philosophie diurne dans le langage de la philosophie nocturne, forgée par les écoles de l'empirisme positiviste [[557]](#footnote-557). En effet, ils n'essaient pas tant d'expliquer les faits observés en les déduisant de lois générales qu'ils ne s'efforcent de présenter une image des « structures nouménales » (Bachelard) ou des « mécanismes génératifs » (Harré) qui produisent les phénomènes. Dans cette perspective, la tâche la plus importante des scientifiques consiste à imaginer des « modèles iconiques » qui représentent de façon analogique la structure et le fonctionnement des mécanismes qui rendent compte des phénomènes observés, et à tester des hypothèses existentielles dérivées de ces modèles, stipulant l'existence d'entités ou de structures dont l'existence peut être vérifiée expérimentalement [[558]](#footnote-558).

Afin de bien comprendre la rupture que le réalisme transcendantal effectue avec les postulats de la conception positiviste des sciences, je propose de présenter rapidement la conception humienne de la causalité, telle qu'elle a été présentée dans l’*Enquête sur l'entendement humain.* Rejetant catégoriquement l'idée d'une connexion nécessaire (ou réelle) entre les phénomènes, Hume définit la causalité en termes de conjonction constante (et contingente) de phénomènes observables (« si A, alors B »). Ainsi, reprenant l'exemple classique des billes de billard, il écrit : « Quand nous regardons hors de nous vers les objets extérieurs et que nous considérons l'opération des causes, nous ne sommes [313] jamais capables, dans un seul cas, de découvrir un pouvoir ou une connexion nécessaire, une qualité qui lie l'effet à la cause et fait de l'un la conséquence infaillible de l'autre. Nous trouvons seulement que l'un suit l'autre effectivement, en fait. L'impulsion de la première bille de billard s'accompagne du mouvement de la seconde. Voilà tout ce qui apparaît aux sens externes. [...] C'est seulement par expérience que nous apprenons la fréquente conjonction des objets, sans jamais être capables de comprendre rien de semblable à une connexion entre eux. [...] D'accord avec cette expérience, nous pouvons donc définir une cause comme un objet suivi d'un autre et tel que tous les objets semblables au premier sont suivis d'objets semblables au second [[559]](#footnote-559) ».

Prenant le contre-pied de Hume et de ses successeurs - « ex-humant », pour ainsi dire, la philosophie des sciences naturelles -, Bhaskar affirme non seulement que le constat d'une conjonction constante entre les phénomènes ne constitue pas une condition suffisante de l'explication causale, mais, exaspérant les positivistes, il ajoute également qu'elle n'est pas non plus une condition nécessaire. Pour expliquer un phénomène quelconque, on doit plutôt postuler l'existence de mécanismes causaux et génératifs qui sont à la base des régularités empiriques observées et qui les produisent. Alors, et alors seulement - donc lorsque la relation entre les phénomènes est reconnue comme une connexion nécessaire et pas seulement comme une conjonction régulière voire même constante -, on peut considérer qu'on a donné une véritable explication causale [[560]](#footnote-560). Certes, il n'est pas exclu que, dans certains cas, l'existence de tels mécanismes génératifs en principe dotés - en vertu de leur structure interne - d'une efficace potentielle, doive elle-même être inférée par rétroduction ou, pour parler comme Peirce, par « abduction » des effets - en l'occurrence la conjonction régulière d'événements observables que ces mécanismes produisent et, partant, qu'ils expliquent. Que ces mécanismes génératifs puissent eux-mêmes échapper à l'observation empirique est possible, mais cela ne signifie pas nécessairement qu'ils constituent seulement de simples fictions hypostasiées.

Avec Bhaskar, il faut distinguer les domaines ontologiques du réel (les mécanismes génératifs), de l'actuel (les événements) et de l'empirique (les observations [[561]](#footnote-561)). Afin de comprendre l'erreur de l'empirisme, qui, naïvement réaliste, confond les trois domaines en les réduisant systématiquement au domaine de l'empirique, commettant ainsi l'erreur du paralogisme du concret déplacé *(fallacy ofmisplaced concreteness),* il est important de voir (i) que les mécanismes génératifs peuvent être causalement actifs ou non, (ii) qu'ils [314] peuvent être causalement actifs, mais que leur efficace peut être neutralisée par d'autres mécanismes causaux de sorte qu'aucun événement n'ait lieu, et (iii) que des événements peuvent avoir lieu sans qu'ils soient pour autant observés. En résumé : « Au lieu de l'ontologie de l'expérience et des événements atomistiques constamment conjoints, le réalisme transcendantal établit une ontologie des structures et des choses complexes et actives. [...] Au lieu de l'analyse des lois en tant que conjonctions constantes d'événements, le réalisme transcendantal analyse les lois en vertu de la tendance des choses. [...] Des tendances peuvent être possédées sans être exercées, exercées sans être réalisées, et réalisées sans être perçues (ou détectées) par les hommes [[562]](#footnote-562) ».

3.1.3. Le réalisme transcendantal

Affirmer que les entités théoriques, bien qu'elles ne soient pas immédiatement observables, ne sont pas moins réelles que les entités empiriques, n'est ni idéaliste ni préscientifique d'ailleurs. Cela indique seulement la désuétude de la surévaluation empiriste de l'observation. Révalorisant la théorie en tant que telle, le réalisme déplace l'accent du « contexte de justification » *(context of justification)* vers le « contexte de la découverte » *(context of discovery).* À ma connaissance, personne n'a jamais observé empiriquement des ions, des quarks, des gènes, des virus, des cônes d'espace-temps ou des champs électro-magnétiques, mais qui, à part le positiviste conséquent, dira qu'ils n'existent pas ? Et qui dira que la physique, la chimie, la biologie, etc., ne sont pas scientifiques ? La science n'est-elle pas, comme le dit Bachelard, « métaphysiquement inductive [[563]](#footnote-563) » ? Bien sûr, des recherches peuvent établir ultérieurement que les entités postulées - par exemple le phlogistique - n'étaient que des chimères et récuser la transition de l'hypothèse à l'hypostase ; mais aussi longtemps que leur statut existentiel n'est pas remis en cause, elles doivent être considérées comme des entités réelles ou, du moins, comme le dit Harré, comme « candidates à la réalité [[564]](#footnote-564) ».

Il faut d'ailleurs remarquer à ce propos que le réaliste transcendantal ne s'exprime pas sur l'existence ou la non-existence de structures, de mécanismes ou d'entités spécifiques. Considérant ajuste titre qu'il s'agit là de l'affaire des sciences concernées, il affirme seulement que, étant donné que nous disposons de théories scientifiques qui s'efforcent d'expliquer la marche du monde - et qui y réussissent tant bien que mal -, le monde doit être composé, entre autres, de structures et d'entités transfactuelles qui existent et agissent, et cela indépendamment des observations que nous pouvons en faire et des descriptions que nous pouvons en donner. Autrement dit, infléchissant la philosophie kantienne dans une direction réaliste - avec toutes les transformations structurelles qu'un tel infléchissement de l'idéalisme vers le réalisme implique [[565]](#footnote-565)-, Bhaskar pose la question transcendantale : comment la science est-elle possible ?

[315]

et y répond en affirmant que toute science présuppose nécessairement une ontologie - pas celle du monde atomisé du *Tractatus,* mais celle d'un monde transfactuellement actif et stratifié qui est, en dernière instance, composé de mécanismes génératifs complexes structurés de telle sorte qu'ils soient des causes efficientes.

Le monde étant ce qu'il est, on peut supposer qu'il existe indépendamment des observations et des descriptions que nous pouvons en faire - ce qui n'implique pas, bien sûr, que nous puissions le connaître indépendamment de ces observations et descriptions. Comme Quine et Putnam l'ont montré, le monde ne peut être compris que moyennant l'intervention de catégories, de théories et de cadres conceptuels déterminés ; mais, n'en déplaise à Kuhn, Foucault et Rorty, ces derniers ne déterminent pas les structures du monde [[566]](#footnote-566). Si la théorie n'est pas sans incidence sur l'observation, l'observation n'est pas sans incidence non plus sur la théorie [[567]](#footnote-567). L'observation est certes toujours surdéterminée par la théorie et la théorie est toujours sous-déterminée par les faits ; mais si l'on ne veut pas succomber au paralogisme épistémique - qui consiste à réduire des questions ontologiques à des questions épistémologiques -, il faut faire une distinction claire entre la dimension « intransitive » (ou ontique) et la dimension « transitive » (ou épistémique) de la connaissance [[568]](#footnote-568).

Autrement dit, il faut à la fois affirmer le principe de « l'intransitivité » existentielle des objets de la connaissance - les objets réels existent indépendamment des descriptions - et celui de la « transitivité » socio-historique de la connaissance des objets (« l'historicité du théorique », pour parler comme AUhusser) - les objets ne peuvent être connus que moyennant certaines descriptions, celles-ci étant toujours le résultat de « pratiques théoriques » socio-historiquement déterminées. Niant d'une part, la constitution ontique de la réalité dans la dimension intransitive, et d'autre part, la constitution épistémique de la connaissance dans la dimension transitive, l'empirisme socialise la réalité et naturalise la connaissance, commettant ainsi une double inversion qui rappelle le fétichisme des marchandises : « Dans le réalisme empirique, la dépendance humaine de la connaissance (son caractère social) et l'indépendance humaine du monde (son caractère transcendantalement réel) apparaissent sous la forme respective de la dépendance humaine du monde (son caractère empirique) et de l'indépendance de la connaissance de l'activité humaine (son caractère asocial). De cette façon, une science naturalisée est acquise au prix d'une nature humanisée ; et le concept du monde empirique trouve sa contrepartie et sa condition dans un compte rendu réifié de la science [[569]](#footnote-569) ».

[316]

3.2. Critique du positivisme  
dans les sciences humaines

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous avons vu que la conception positiviste est dépassée dans les sciences naturelles. Passant de celles-ci aux sciences sociales, je voudrais maintenant poursuivre la critique transcendantale du (néo)positivisme en explicitant les conditions générales de possibilité d'une sociologie empirico-positiviste. Dès lors que ses présupposés onto-épistémologiques seront révélés, le positivisme devra être récusé en tant que vecteur de la réification qui est non seulement intenable ontologiquement et épistémologiquement, mais qui est aussi - et tout autant - moralement condamnable [[570]](#footnote-570).

S'il est vrai que dans les sciences sociales, il n'y a pas de raisons métathéo-riques contraignantes qui peuvent imposer un choix théorique, et si ce choix peut donc être effectué sur la base de raisons normatives, le (néo)positivisme se trouvera discrédité dès le départ, car, « changeant de sujet », pour reprendre un petite phrase bien utile de Davidson, il enfreint de manière flagrante l'impératif catégorique de Kant (seconde formulation) selon lequel l'homme doit toujours aussi être traité comme une fin, et jamais simplement comme un moyen ou comme une chose [[571]](#footnote-571).

3.2.1. L'homme-chose

D'une façon générale [[572]](#footnote-572), la sociologie empirico-positiviste présuppose (i) une vision newtonienne et anti-aristotélicienne de l'homme, (ii) une vision humienne de la causalité qui met l'accent sur les *stimuli* externes de l'action, et (iii) une méthodologie assortie qui semble directement empruntée au positivisme logique (iii).

(i) La vision positiviste de l'homme est mécaniciste et atomiste. Si elle ne remonte pas directement au modèle newtonien de la collision des corps solides (modèle des boules de billard), elle semble compatible avec celui-ci en ce qu'elle présuppose que les hommes sont des objets passifs, inertes et isolés, exodéter-minés par des facteurs environnementaux. Le modèle mécaniciste est fondamentalement anti-aristotélicien. Rejetant la conception de l'homme comme être social *(zoon politikon),* il réduit systématiquement l'interaction au comportement de l'individu isolé et stipule que celui-ci doit être expliqué en termes de stimuli externes (modèle de l'arc-réflexe). Le mécanicisme et l'atomisme sont d'ailleurs liés de façon intime, car comme la région ontologique de l'esprit est systématiquement confondue avec et réduite à celle de la chose, le monde social apparaît nécessairement comme un « tas d'esprits [317] séparés », l'unité entre les hommes étant uniquement accomplie par la relation causale qui relie les corps entre eux [[573]](#footnote-573).

En outre, l'apport des facteurs internes à l'organisme est minimisé ; la spontanéité, le libre arbitre et la causalité de la motivation ne sont même pas pris en compte. Entre le stimulus de l'environnement et l'action, entre l'homme et son monde environnant, une relation directe est établie. Le fait que l'homme se laisse motiver par l'environnement et que son action est toujours une action motivée qui relie intentionnellement le sujet et son environnement est méconnu -et doit l'être, parce que l'attitude naturaliste ne connaît qu'un monde : le monde de la nature, le monde des choses qui n'est pas le monde naturel, mais le monde pour autant qu'on fasse systématiquement abstraction de ce qui le sépare ontologiquement des choses [[574]](#footnote-574). Le résultat de cette réduction naturaliste, qui privilégie systématiquement la raison théorique, est la disparition de la raison pratique. Comme le dit Peter Berger, qui, en tant que phénoménologue et humaniste, devrait pourtant en savoir plus : « La liberté ne peut pas être révélée par les méthodes d'une science empirique, sociologie incluse *(sociology most emphatically included* [[575]](#footnote-575)*) »*. Une théorie critique, en revanche, n'accepte pas tel quel le principe de la raison suffisante : privilégiant la raison pratique, elle insiste sur la causalité de la liberté et dévoile la causalité quasi naturelle comme une causalité systématiquement déformée de la liberté.

(ii) Dans les sciences naturelles de la société, la conception humienne de la causalité, selon laquelle les lois sont l'expression d'une conjonction constante des causes et des effets, est quelque peu affaiblie. On ne parlera désormais plus de lois universelles, mais de généralisations probabilistes, sans abandonner pour autant « l'idéal » du déterminisme de la régularité. Nous avons déjà vu que ce dernier n'est pas applicable dans les sciences naturelles. Mais ce n'est pas parce qu'on n'est pas d'accord avec cela qu'on peut transposer telle quelle la vision humienne aux sciences sociales. Bhaskar a démontré de façon convaincante que la conjonction constante de phénomènes n'est possible que dans des système clos. Les sciences sociales étant par définition des systèmes ouverts, le déterminisme humien n'y est donc pas valide. Et, de ce fait même, la supposition d'une symétrie entre l'explication et la prédiction devient caduque - ce qui n'est qu'une autre façon de dire que, dans les sciences sociales, il ne peut pas y avoir de prédictions, mais tout au plus des explications rétrospectives. Cela ne signifie pas que les lois sociales soient inexistantes (encore que je n'en ai jamais vu une qui mériterait ce titre), mais que, une fois connues, leurs conditions d'émergence peuvent être transformées par une intervention humaine, à la suite de quoi elles tombent en désuétude. La théorie critique de la société doit en tirer toutes les conséquences, car sa tâche consiste à réfuter théoriquement les présupposés généraux du positivisme et à stimuler [318] pratiquement la transformation des conditions sociales qui rendraient une sociologie empirico-positiviste possible. Habermas l'avait bien vu, mais faute d'une conception réaliste des sciences sociales, il ne pouvait pas distinguer la causalité du domaine naturel de la quasi-causalité du domaine social.

(iii) La méthodologie logico-positiviste met avant tout l'accent sur l'opé-rationnalité des concepts théoriques et, rninimisant le rôle de « l'abduction » (Peirce) et de « l'imagination iconique » (Hesse), elle réduit la fonction de la théorie à l'organisation logique et cohérente des faits observés, faisant du sociologue un plombier chargé, comme disait Horkheimer, de garantir le bon ordre de la tuyauterie.

Ensemble, la conception newtonienne de l'homme-chose (i) et la conception humienne de la causalité (ii) débouchent sur un déterminisme radicalement behavioriste incapable de penser l'action de l'homme en termes proprement sociaux. Coupant le lien interne entre l'action et la matrice sociale, l'homme est conçu comme un atome autarcique, « sans portes ni fenêtres », comme disait Leibniz, placé dans une situation hobbesienne où ses actions sont exodé-terminées par des facteurs environnementaux d'ordre matériel [[576]](#footnote-576). Centré sur la situation et non sur la personne, le mécanicisme anthropologique est incapable de concevoir l'homme comme la source efficace de ses propres actions. N'ayant pas de consistance propre, l'être humain se réduit à un « être humien ». Onto-logiquement, cette vision réifiée des hommes est totalement inadéquate, et elle ne vaut même pas pour les animaux ; épistémologiquement, elle ampute la raison pratique ; moralement, elle est inacceptable. Si on ajoute à (i) et (ii) la méthodologie (iii), on arrive à l'empirisme abstrait qui, faute d'une conception bien déterminée de la structure sociale, se borne à manipuler des variables indépendantes [[577]](#footnote-577).

3.2.2. Une vision anthropomorphique de l'homme

Aussi longtemps que les sciences sociales continuent à imiter aveuglément les sciences de la nature, et cela sous prétexte de l'objectivité scientifique qui, tout compte fait, n'est qu'une scientificité simulée (« effet Gerschenkron [[578]](#footnote-578) »), elles ne peuvent que négliger la spécificité de leur objet - spécificité qui est précisément liée au fait que leur objet est sujet -, et régresser, ou plutôt stagner au niveau d'une pseudo-science.

Pour éviter une telle stagflation intellectuelle (stagnation théorique, inflation des recherches empiriques), il faut rompre une fois pour toutes avec la vision mécaniciste de la chose humaine et la remplacer par ce que Harré et Secord appellent, avec une ironie bien placée, la « vision anthropomorphique de l'homme ». Le principe méthodologique de base du modèle anthropomorphique [319] est strictement antidurkheimien : « À des fins scientifiques, traitez les hommes comme s'il s'agissait d'êtres humains [[579]](#footnote-579). » Ce principe peut paraître un tantinet trivial, mais, dans la mesure où il rompt avec les prémisses les plus fondamentales de la « pensée 68 », il est révolutionnaire dans ses implications [[580]](#footnote-580). En effet, profondément humaniste, ce modèle permet de résoudre l'antinomie épistémo-ontologique - léguée par Kant - entre le modèle de connaissance positive, propre aux sciences de la nature, et le modèle de connaissance normatif et réflexif, nécessaire pour comprendre l'action pratique [[581]](#footnote-581). Aussi longtemps que les sciences humaines restaient bêtement à la traîne d'un modèle onto-épistémologique réificateur qui ne leur convenait point, la notion même de « sciences humaines » avait quelque chose d'incongru. Maintenant que l'homme est reconnu comme sujet, c'est-à-dire comme un être conscient auto-réflexif, doté de certaines capacités linguistiques et capable d'agir efficacement sur le monde, les sciences humaines et sociales peuvent poursuivre, sans fausse - et sans mauvaise - conscience, leur propre projet, un projet proprement normatif et critique, qui vise à rendre l'homme autonome, à l'émanciper des puissances sociales hypostasiées qui le dénaturent en le transformant en chose.

À la différence du modèle newtonien qui traite l'homme comme une boule de billard (ou comme une pomme soumise aux lois de la pesanteur sociale), le modèle kantien considère l'homme comme un acteur autonome et responsable qui sait ce qu'il fait et pourquoi il le fait. Ce n'est pas un atome, ni une monade, mais un être social, pris dans des réseaux d'interlocution, en interaction avec d'autres êtres sociaux qui agissent comme lui dans un contexte socio-culturel donné et selon une multitude de règles significatives qu'il interprète et qu'il décide, selon le cas, de suivre ou non.

En tout cas, les structures sociales n'agissent pas comme des forces mécaniques, elles opèrent *via* les motifs et les raisons des acteurs. Tout n'est pas possible, certaines actions impliquent ou entraînent un tel coût pour l'acteur que celui-ci ne peut guère les considérer, mais à partir du moment où on lui reconnaît une capacité d'agir et de transformer le monde, on ne peut plus concevoir le social-historique comme un système clos qui se reproduit grâce à la préprogrammation des acteurs. Comme le dit Giddens, en liant de manière kantienne l'action au pouvoir et le pouvoir à la capacité d'agir autrement et [320] d'initier une nouvelle série causale : « L'action implique logiquement le pouvoir, [celui-ci étant compris] dans le sens de capacité transformatrice. [...] Être capable 'd'agir autrement' signifie intervenir dans le monde ou s'abstenir de le faire, et que cela ait une influence sur le cours des événements [[582]](#footnote-582) ».

3.2.3. La possibilité du naturalisme

Dans un premier temps, nous avons exploré le naturalisme antipositiviste du réalisme transcendantal ; dans un second temps, passant des sciences naturelles aux sciences humaines, nous avons adopté l'antinaturalisme antipositiviste des humanistes. Maintenant, il est temps de combiner le réalisme et l'humanisme, et d'essayer de développer un réalisme critique, c'est-à-dire une théorie réaliste de la société qui explore les limites ontologiques du naturalisme antipositiviste dans les sciences sociales. Avec Bhaskar, je partirai de l'hypothèse qu'un « naturalisme antipositiviste qualifié » est possible dans les sciences sociales. L'antipositivisme est évident, car si le positivisme est intenable dans le cadre des sciences de la nature, il serait quasi miraculeux qu'il se justifie dans celui des sciences humaines. Reste le naturalisme. Par une sorte de « réduction eidétique », on peut dire que l'intran-sitivité existentielle des objets de la connaissance constitue la thèse essentielle du réalisme transcendantal. Telle quelle, cette thèse - qui, je le rappelle, stipule que les entités existent indépendamment des descriptions que nous pouvons en donner, et donc que ces entités existeraient même si l'humanité n'existait pas -ne peut manifestement pas être transposée aux sciences sociales, et ce pour plusieurs raisons.

(i) D'abord, il est clair que les phénomènes sociaux ne pourraient exister sans l'action des hommes. Que ceux-ci présupposent logiquement celle-là, l'humanité le savait déjà des siècles avant que Vico, Hegel et Marx en fassent la théorie, (ii) Ensuite, il est non seulement clair mais trivial que, si les structures sociales sont des produits sociaux, elles sont susceptibles d'être transformées, et qu'elles ne peuvent donc pas être des invariants de F espace-temps, (iii) Enfin, il est tout aussi clair, mais beaucoup moins trivial que les actions humaines et les structures sociales n'existent pas indépendamment des conceptions que les individus en ont et des interprétations qu'ils en donnent. Comme le dit de manière idéaliste Peter Winch dans sa fameuse interprétation wittgensteinienne de Weber, « les relations sociales entre les hommes existent seulement dans et par leurs idées [[583]](#footnote-583) ».

Contrairement aux dépressions atmosphériques, aux éclipses solaires et au massif des Vosges, les systèmes sociaux, les vacances scolaires et les viols politiques en Bosnie sont dépendants des concepts qui flottent dans la tête des hommes et orientent leurs actions. La compréhension du sens et l'interprétation des actions ne constituent pas seulement une nécessité méthodologique [321] des sciences sociales. Depuis Heidegger et Gadamer, nous savons qu'elles sont aussi un *a priori* ontologique du vivre-ensemble humain [[584]](#footnote-584). Et il faut en tirer toutes les conséquences : comme le « domaine d'objets » des sciences humaines n'est pas fait d'objets muets, mais de sujets parlants, les sciences sociales ne sont pas et ne peuvent pas être des sciences naturelles de la société. Elles incorporent toujours - et doivent nécessairement incorporer - un moment herméneutique, ce qui n'est qu'une autre façon de dire qu'elles ont toujours affaire à des préinterprétations du monde qu'elles doivent réinterpréter. Ces réinterprétations, qui doivent être « adéquates », comme disait Schiitz, peuvent à leur tour influencer les préinterprétations et, donc, réorienter l'action et transformer le monde [[585]](#footnote-585). Il n'importe donc pas simplement d'interpréter le monde, mais aussi de le transformer en transformant les interprétations du monde.

Mais revenons à Bhaskar et concluons. La dépendance des structures sociales de l'action, celle des concepts et celle de l'espace-temps, telles sont les trois limites ontologiques du naturalisme qu'il mentionne et qui empêchent à son avis la transposition pure et simple du principe de l'intransitivité des sciences naturelles aux sciences de l'homme : « (1) À la différence des structures naturelles, les structures sociales n'existent pas indépendamment des actions qu'elles gouvernent. (2) À la différence des structures naturelles, les structures sociales n'existent pas indépendamment des conceptions des acteurs à l'égard de ce qu'ils font dans leurs activités. (3) À la différence des structures naturelles, il se peut que les structures sociales ne soient que relativement durables (de sorte qu'il est possible que les tendances dont elles sont le support ne soient pas universelles, c'est-à-dire invariables dans le temps et dans l'espace [[586]](#footnote-586)) ».

Plus loin, j'avancerai que la première et la seconde qualification d'un naturalisme possible doivent elles-mêmes être qualifiées si l'on veut prendre en compte l'autonomisation aliénée des structures sociales. Mais pour l'instant, notons simplement que le réalisme et l'humanisme ne s'excluent pas forcément, et que l'on peut, même plus, que l'on doit les combiner si l'on veut échapper à l'impasse d'un structuralisme sans sujets et d'un subjecti-visme sans structures. En effet, l'opposition entre le structuralisme et le subjectivisme semble conduire à cette impasse désignée par Bateson comme *double-bind :* les deux directions antagonistes semblent devoir s'annuler dans un cercle vicieux dont on ne voit ni comment y entrer ni comment en [322] sortir. Or, qu'un type supérieur d'intelligibilité, fondé sur la « circularité constructrice » du structuralisme et du subjectivisme, dans lequel l'explication par les structures et la compréhension par les actions deviennent complémentaires dans le mouvement même qui les associe, soit possible, c'est ce que le structurisme nous montre.

4. Le structurisme

[Retour à la table des matières](#tdm)

Nous avons vu que les sciences sociales ne peuvent plus naviguer sous pavillon positiviste. Ontologiquement, épistémologiquement et moralement, elles sont forcées d'adapter les concepts et les méthodes à la spécifité de leur objet, qui est sujet. Elles doivent donc forcément incorporer un moment com-préhensif-herméneutique, faute de quoi elles mutilent l'objet en le réifiant. Néanmoins, si elles ne veulent pas s'empêtrer dans les illusions de l'idéalisme herméneutique, elles doivent aussi être à même de conceptualiser la structure des relations matérielles qui échappent à la compréhension et qui la conditionnent. Or ce n'est possible que si l'on adopte la stratégie théorique du substan-tialisme révisé. C'est en tout cas ce que je vais essayer de montrer en centrant l'analyse sur les tentatives « structuristes » visant à dépasser l'opposition entre action et structure.

De toutes les oppositions qui divisent la sociologie, la plus fondamentale est, sans doute, celle entre le subjectivisme et l'objectivisme. Sur cette opposition primaire, qui, à y regarder de plus près, n'est que le pendant sociologique de l'antinomie philosophique du sujet et de l'objet, sont progressivement venues s'étayer toute une série d'oppositions secondaires : opposition de l'action et de la structure, du système et de l'acteur, de la genèse et de la structure, de la compréhension et de l'explication, de la téléologie et de la causalité mécanique, de la liberté et du déterminisme, du holisme et de l'individualisme et, dernièrement, de la micro- et de la macrosociologie [[587]](#footnote-587). Le fait que le conflit entre le subjectivisme et l'objectivisme renaisse constamment sous des espèces variées - qui ne représentent vraisemblablement que de simples variantes phénoménales d'une même opposition structurale sous-jacente - montre *a contrario* que ces deux orientations de connaissance sont également indispensables à une sociologie qui ne veut et ne peut se réduire ni à une phénoménologie ni à une physique du social.

En tant qu'approche métathéorique, le « structurisme » essaie précisément de dépasser l'antinomie du subjectivisme et de l'objectivisme en proposant une synthèse dialectique dans laquelle la *praxis* fonctionne comme médiateur entre l'acteur et le système. En tant que telle, la conception structuriste du social n'est pas neuve. Elle est déjà présente chez Marx *(cf.* t. 1, chap. 1) et chez Simmel *(cf.* t. 1, chap. 2). Mais la version sociologique moderne du [323] structurisme remonte en fait à Peter Berger, Stanley Pullberg et Thomas Luckmann. Leur théorie constructiviste du social est la première théorie structuriste qui s'efforce explicitement d'intégrer de façon dialectique l'objec-tivisme de Durkheim et le subjectivisme de Weber [[588]](#footnote-588). Parmi les représentants contemporains du structurisme, Anthony Giddens, Roy Bhaskar et Pierre Bourdieu sont, sans aucun doute, les plus importants [[589]](#footnote-589).

Outre la mise au rebut du positivisme, on peut retenir cinq autres traits communs qui caractérisent leur œuvre : un refus conjoint des approches structuralo-déterministes et existentialo-volontaristes du monde social ; la tentative de remplacer ces approches unilatérales par une synthèse dialectique dans laquelle les structures sociales apparaissent à la fois comme condition et comme résultat des actions humaines ; des concepts tels que « l’*habitus »* (Bourdieu), les « pratiques situées » (Giddens) ou les « positions-pratiques » (Bhaskar) qui servent à médiatiser l'action et les structures sociales ; une conception relationnelle de la structure qui s'inspire librement du structuralisme de Cassirer (Bourdieu), de Saussure (Giddens) ou d'Althusser (Bhaskar) ; et, enfin, une insistance particulière sur les compétences linguistiques, le sens pratique et la connaissance infradiscursive des règles dont les acteurs disposent et qui font d'eux des acteurs capables, compétents et raisonnables.

4.1. Le constructivisme phénoménologique  
(Peter Berger)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Le « structuralisme génétique » de Pierre Bourdieu n'étant que trop bien connu en France - ce qui ne signifie pas qu'il y soit toujours bien compris -, je me limiterai dans les quelques paragraphes qui suivent à une présentation des tentatives entreprises par Peter Berger, Roy Bhaskar et Anthony Giddens pour dépasser l'opposition fondamentale de l'objectivisme et du subjectivisme qui divise depuis toujours la sociologie. La synthèse durkheimo-marxiste, qui a connu un certain succès dans les années soixante, surtout parmi les maoïstes, peut être considérée comme le prototype de la sociologie (hyper)objectiviste. Approchée depuis la perspective distanciée de la troisième personne, la société y apparaît comme un univers pseudo-naturel, autonome et réifié, de faits, de lois et de relations sociales qui déterminent le comportement des acteurs réduits à de simples supports *(Tràger)* de la structure sociale. La synthèse [324] wébéro- (ou wittgensteino)-schùtzienne, telle qu'on la retrouve dans la phénoménologie existentielle et certaines variantes de l'ethnométhodologie, peut, en revanche, être considérée comme le prototype de la sociologie (hyper)subjec-tiviste. Approchée depuis la perspective engagée de la première personne, la société y apparaît comme une sorte d'illusion sans substance qui flotte dans la tête des acteurs qui, tout en poursuivant réflexivement leurs projets individuels, interprètent librement la situation et construisent, par là même, un monde de significations sociales imaginaires.

Inspiré par le marxisme hégélien et s'opposant à ces deux caricatures, le sociologue, théologien et romancier Peter Berger a tenté de synthétiser de façon pragmatiste les approches déterministes et volontaristes en présentant la relation individu-société comme une interrelation dialectique [[590]](#footnote-590). En allant rapidement à l'essentiel, on peut dire que dans cette optique, l'homme fait la société (moment wébérien) qui fait à son tour l'homme (moment durkheimien), qui fait la société, etc. Berger insiste de manière très hégélienne sur le fait que la structure sociale - qu'il conçoit sur le mode idéaliste comme un ensemble d'institutions symboliques - n'est rien d'autre que l'extranéation de l'action humaine. Elle est un produit social et non pas une donnée naturelle, mais, une fois créé, le produit s'objective, s'autonomise et se réifie, plaçant l'individu dans une situation d'aliénation existentielle. « La structure sociale est rencontrée par l'individu comme un fait externe. Elle est là, impénétrable par ses désirs, souverainement autre que lui, une chose étrange et opaque qui échappe à sa compréhension. Elle est rencontrée comme un instrument coercitif [...] Le résultat final des diverses réifications est que le processus dialectique est perdu dans sa globalité et remplacé par l'expérience et l'idée d'une causalité mécanique [[591]](#footnote-591) ».

Si Berger a bien vu que la réification constitue un blocage de l'interrelation dialectique entre l'acteur et la structure sociale - c'est ce qu'il faudra retenir de son analyse -, celle-ci demeure néanmoins insuffisante pour plusieurs raisons. D'abord, parce qu'il fait dériver l'avènement de la réification d'une anthropologie conservatrice d'inspiration durkheimo-gehlenienne : l'homme a besoin d'un repère transcendant ; faute d'un tel repère stable, il se trouve confronté à un univers dénué de sens et chaotique ; pour combler le vide et maîtriser le chaos et la terreur de l'anomie, il se construit un ordre symbolique stable, stable car naturalisé, naturalisé car reposant sur une conscience réifiée [[592]](#footnote-592)\*. Ensuite, parce qu'en définissant la réification, de façon phénoménologico-idéaliste, comme une « modalité de la conscience », en l'occurrence de la conscience aliénée affectée par la cécité sociale, Berger rabat la réification sur l'idéologie, réduisant ainsi sa dimension objective (les « faits sociaux ») à sa seule dimension [325] subjective (la « facticité sociale »). Enfin, et pour en venir à la critique de Bhaskar, parce qu'au lieu d'éviter les erreurs complémentaires des modèles subjectiviste (« l'erreur du volontarisme ») et objectiviste (« l'erreur de la réi-fication »), il les combine dans un seul modèle [[593]](#footnote-593).

4.2. Le modèle transformationnel de l'action  
(Roy Bhaskar)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si Berger insiste à juste titre sur le fait que les structures sociales ne peuvent pas exister indépendamment des actions qui les ont produites, il oublie de spécifier que les actions dont il s'agit ne sont pas seulement les actions des générations existantes, mais aussi celles des générations précédentes. Et donc, quand il affirme que les hommes créent les structures sociales, il se trompe. Comme Durkheim l'a bien vu - et exposé dans les premières pages des *Règles -,* en tant que legs des générations antérieures, les structures sociales préexistent toujours déjà aux individus. D'où il découle que les individus ne peuvent pas créer ou produire les structures sociales, mais seulement les reproduire et/ou les transformer. Ce que Bhaskar propose donc est un modèle transformationnel de l'activité sociale dans lequel *lapraxis* est conçue, à la suite d'Aristote, comme la transformation de causes matérielles données (naturelles et sociales) par une action efficace (intentionnelle). En tant que causes matérielles, les structures sociales apparaissent ici comme une condition de l'action, mais, dans la mesure où elles n'existent et ne persistent que moyennant les actions efficaces qui les reproduisent et/ou les transforment, elles peuvent également apparaître comme une conséquence de l'action. « La société est à la fois la condition continuellement présente et le résultat continuellement reproduit de l'action humaine : voilà la dualité de la structure (Giddens). Et l'action est à la fois travail (conçu de façon générique), *i.e.* production (normalement consciente), et reproduction (normalement inconsciente) des conditions de production, y compris la société : voilà la dualité de la pratique. Ainsi, les agents reproduisent, de façon non téléologi-que et récurrente, dans leurs productions autonomes motivées, les conditions non motivées qui sont nécessaires, en tant que moyens, à ces productions ; et la société est à la fois le médium et le résultat de cette activité [[594]](#footnote-594) ».

Les hommes ne se marient pas pour reproduire la famille nucléaire et les femmes ne travaillent pas pour maintenir l'économie capitaliste, mais telles sont bien les conséquences, inévitables bien que non intentionnelles, et nécessaires bien que non reconnues, de leurs activités. Les structures sociales ne limitent donc pas seulement les actions, elles constituent aussi et en même temps les conditions de leur possibilité. En tant que telles, elles sont analogues à des règles grammaticales qui, elles aussi, ne posent pas seulement des limites à ce qui peut être dit, mais nous autorisent également à dire ce que nous voulons dire et, parfois même, ce que nous ne voulons pas dire.

[326]

Ayant présenté le théorème de la dualité de l'action et de la structure, Bhaskar relie ensuite, somme toute comme le jeune Marcuse [[595]](#footnote-595), structure et action sociales par un système de positions et de pratiques - système médiateur de positions et des pratiques correspondantes que les acteurs assument et qui forme pour ainsi dire la « mortaise » de la structure sociale dans laquelle les acteurs doivent se nicher pour la reproduire et/ou la transformer. Afin d'écarter l'illusion humaniste de l'égalité de tous et de chacun, il faudrait sans doute approfondir l'analyse de la stratification des positions sociales et distinguer, avec Mouzelis, les « microacteurs » des « macro- » et des « méga-acteurs ». À la différence des actions des premiers, qui, prises une à une, n'ont qu'un impact faible sur la structure sociale, les actions des derniers peuvent avoir des ramifications sociales tout à fait considérables, soit parce qu'ils parlent et agissent au nom des acteurs sociaux, soit parce que, bien qu'ils parlent et agissent en leur nom propre, ils disposent d'un pouvoir important [[596]](#footnote-596).

Bien que Bhaskar n'établisse pas ces distinctions, il ne pense pas que ceux qui font la structure soient les mêmes que ceux qui la subissent. À ce propos, et afin d'écarter l'illusion de la synchronicité des actions et des structures, il faudrait aussi insister davantage, je crois, sur l'histoire incorporée dans les structures sociales. Non seulement ceux qui font la structure ne sont pas les mêmes que ceux qui la subissent, mais ceux qui la font ne sont pas les mêmes non plus que ceux qui la reproduisent ou la transforment : le « travail vivant » des générations actuelles reproduit ou transforme les structures sociales, et en tant que legs du passé, celles-ci sont toujours aussi une matérialisation des actions des générations précédentes. L'aphorisme de Comte faisant valoir que la plupart des acteurs sont morts est pertinent à cet égard. Entre les actions des morts et celles des vivants, il y a continuité, et donc responsabilité : nous devons agir en prévoyant les effets lointains de nos actions de telle sorte que les structures que nous léguerons aux générations futures en tant que préconditions de leurs actions ne mettent pas en jeu les conditions même de leur existence [[597]](#footnote-597).

En accord avec sa conception réaliste des mécanismes génératifs, Bhaskar définit, à la suite des marxistes structuralistes, la structure sociale en termes relationnels : la structure est un « champ » (Bourdieu), une « figuration » (Elias) ou, pour reprendre ses propres mots, un « système génératif » de relations humaines existant entre des positions sociales [[598]](#footnote-598). Bien que cette structure soit transfactuelle - et ne peut donc être observée que dans ses effets -, elle est bel [327] et bien réelle. En paraphrasant Hegel, on pourrait dire comme Bourdieu que le réel est relationnel et le relationnel réel [[599]](#footnote-599).

Sans vraiment vouloir aborder le thème difficile des relations internes ou nécessaires (une relation *Rab* est interne s'il appartient à l'essence de *a* de présupposer logiquement *b,* et inversement, comme dans l'exemple du maître et de l'esclave, du mari et de l'épouse ou de la propriété privée, de l'échange et de la division du travail - *cf. supra,* t. 1, chap. 1), je voudrais quand même mentionner qu'une structure peut être identifiée par abstraction comme un système transfactuel de pratiques, de positions et d'objets liés de façon interne [[600]](#footnote-600).

Si nous acceptons maintenant que ces structures profondes puissent être théoriquement révélées et si nous acceptons en outre qu'on puisse démontrer qu'elles génèrent une fausse conscience - comme c'est le cas pour le fétichisme des marchandises -, alors la voie est ouverte pour une science sociale critique qui aspire à éclairer les hommes et à émanciper la société [[601]](#footnote-601). Le passage des faits aux valeurs est alors immanent, selon Bhaskar, car si l'on peut démontrer qu'une croyance P concernant un objet O trouve partiellement sa cause dans un système S, et que P est fausse, alors, malgré toutes les invectives adressées depuis Hume au paralogisme naturaliste, on peut, même plus, selon Bhaskar, on doit conclure à une évaluation négative de S et à une évaluation positive de toute action rationnelle cherchant à écarter effectivement S [[602]](#footnote-602).

4.3. La théorie de la structuration  
(Anthony Giddens)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Si nous nous déplaçons maintenant d'Oxford à Cambridge pour comparer le réalisme critique de Bhaskar à la théorie de la structuration d'Anthony Giddens [[603]](#footnote-603) (né en 1938), on voit bien réapparaître la même idée centrale - et typiquement structuriste - de la dualité de l'action et de la structure (modèle de [328] la structuration/transformation), mais on constate néanmoins aussitôt que Gid-dens conçoit la structure sociale d'une façon nettement différente. En effet, à la différence de Bhaskar et de Bourdieu, Giddens ne définit pas la structure comme un système de relations internes et de positions sociales (dans la terminologie de Giddens, la structure de Bhaskar devient le « système social »), mais bien comme un système paradigmatique de règles génératives (sémantiques et normatives) et de moyens (allocatifs et autoritatifs) qui, à l'instar de la langue de Saussure, existe hors du temps et de l'espace. En d'autres termes tout aussi jargonnants et non moins abstraits : la structure est un « système virtuel » de procédures génératives et de véhicules de pouvoir qui sont récursivement impliqués dans l'actualisation syntagmatique des pratiques sociales dans les systèmes sociaux [[604]](#footnote-604). En tant que « système absent », la structure ne peut pas être « présentifiée », pour parler comme Heidegger. Ne descendant pas (plus) dans la rue (que Roland Barthes [[605]](#footnote-605)), la structure est seulement momentanément présente, selon Giddens, dans son actualisation, donc en tant que moment évanes-cent de la constitution des systèmes, ou bien encore comme trace mnémonique, quelque part enfouie dans la tête des hommes.

Néanmoins, un système social qui existe dans le temps et dans l'espace est le résultat non intentionnel, mais inévitable de l'application routinière des règles et des ressources qui, bien que n'appartenant pas à des individus spécifiques mais à la collectivité, sont cependant actualisées par eux dans les pratiques ordinaires de leur vie quotidienne. Tout en insistant fortement sur le fait que les systèmes sociaux ne sont pas des structures, mais qu'ils « ont » des structures, puisqu'ils sont structurés par des règles et des ressources, Giddens définit le système social comme l'ensemble des relations existant entre des acteurs individuels ou collectifs, continuellement produit et/ou reproduit par et dans les pratiques situées de la vie quotidienne.

De même que chez Saussure le système paradigmatique des différences (la langue) constitue le principe structurant de la consécution syntagmatique de sons ou de signes (la parole), de même chez Giddens la structure de règles et de moyens constitue, en tant que « structure profonde » (Chomsky), le principe organisant ou structurant le système social - à cette différence importante près que Giddens insiste, dans le sillage de Wittgenstein, sur le fait que l'application des règles ne ressortit pas automatiquement au code, mais constitue toujours une réalisation spécifique du contexte, accomplie par des acteurs compétents dans une situation d'action concrète [[606]](#footnote-606).

[329]

Et, pour en venir finalement au cœur de la pensée de Giddens, la structuration - c'est-à-dire la production et la reproduction consciente mais non intentionnelle des structures et des systèmes sociaux par les pratiques spatio-temporellement situées d'acteurs capables et compétents qui contrôlent réflexi-vement leur comportement - n'est pour ainsi dire rien d'autre que l'invention conceptuelle qui relie de façon récursive la structure (le système virtuel ou la « génostructure ») au système social (le système actuel ou la « phénostructure [[607]](#footnote-607) »).

« Le sens dans lequel j'emploie les termes de 'structure' et de 'système' exige un concept de structuration : celui-ci peut effectivement être employé pour connecter les deux. [...] Étudier la structuration d'un système social, c'est étudier les différentes façons dont ce système, par l'application des règles et des ressources génératives et dans le contexte de résultats non intentionnels, est produit et reproduit dans l'interaction. [...] Le théorème de la dualité de la structure est crucial dans l'idée de la structuration [...] les propriétés structurelles des systèmes sociaux sont à la fois le médium et le résultat des pratiques qui constituent ces systèmes. [...] La structure n'est pas 'externe' aux individus : comme trace mnémonique et telle qu'actualisée dans les pratiques sociales, elle est dans un certain sens plus 'interne' qu'externe à leurs activités [[608]](#footnote-608) ».

Giddens affirme que son concept de structure est « compatible avec une épistémologie réaliste [[609]](#footnote-609) ». Et, en effet, la structure de Giddens n'est pas un modèle intellectuel abstrait, mais une entité transfactuelle (virtuelle), dotée du pouvoir de générer des pratiques concrètes. Contrairement à la structure de Lévi-Strauss, elle est plus et autre chose qu'une simple construction intellectuelle que l'observateur externe impose à la réalité, avec tous les « effets de réification de la théorie » qu'une telle imposition implique [[610]](#footnote-610).

À première vue, les conceptions de Giddens et de Bhaskar semblent converger, mais cette convergence n'est qu'apparente. La fonction que le concept de structure remplit dans les autres théories sociales, Giddens la transpose et la repousse systématiquement vers le concept de système. Et en ce qui concerne ce dernier, il faut remarquer qu'il penche plutôt vers le nominalisme que vers le réalisme. En effet, on a l'impression que Giddens est tellement soucieux d'éviter la conception fonctionnaliste des contraintes imposées de l'extérieur à l'individu et qu'il prend les principes antidurkheimiens de l'ethnométhodologie - [330] principes selon lesquels la société ne doit pas être considérée comme un fait social, mais bien plutôt comme un « accomplissement contingent et continu » d'acteurs compétents [[611]](#footnote-611)- à ce point au sérieux que, à la fin, sa conception du système social semble plus proche de l'hypothèse nominaliste de l'agrégation de Randall Collins que de l'hypothèse réaliste de l'émergence de Roy Bhaskar [[612]](#footnote-612).

Adoptant résolument le point de vue de la microsociologie, Collins pose la question : qu'est-ce la structure sociale ? et y répond ainsi : « Dans la traduction micro *(microtranslation),* elle se réfère au comportement répété des gens dans des places particulières, utilisant des objets physiques particuliers et communiquant en employant les mêmes expressions symboliques avec d'autres gens, souvent de façon répétée [[613]](#footnote-613) ». Il est vrai que chez Giddens, on peut trouver des versions divergentes, les unes plus réalistes que les autres, mais la plupart du temps, il suit quand même Collins et, comme lui, conçoit les relations sociales comme des abstractions du comportement répétitif et routinier des gens. Cependant, sa conception diffère de celle de Collins en ce qu'il reconnaît l'existence de mécanismes macrosociaux qui génèrent et reproduisent des relations sociales, en l'occurrence des règles, des normes, des ordres symboliques et des idéologies. En ce sens, Giddens est effectivement un réaliste, mais dans la mesure où il caractérise les structures comme des structures « plutôt internes » à l'action, il faut bien en conclure que son concept de structure sociale n'est pas matérialiste (ou substantialiste - *cf. supra,* case D) comme celui de Bhaskar, mais qu'il est plutôt idéaliste (ou rationaliste - *cf. supra,* case C). Et si tel est le cas, si Giddens accorde effectivement la priorité analytique aux règles, aux normes et aux idéologies - et non pas aux relations sociales -, alors sa théorie de la structuration doit être considérée, en dernière instance, comme une théorie de la structuration culturelle - et non pas comme une théorie de la structuration sociale [[614]](#footnote-614).

Plus haut, lors de la discussion sur le mouvement bachelardien d'enveloppement qui caractérise la logique immanente de la sociologie, j'ai défendu la supériorité du substantialisme révisé sur le rationalisme. Maintenant, je voudrais illustrer concrètement ce point en opposant rapidement la sociologie de Giddens à celle de Bourdieu [[615]](#footnote-615). Du point de vue de la topique sociologique, [331] on peut dire que le vieil et honorable concept *d'habitus,* repris et développé de façon originale par Bourdieu, représente le pendant du concept giddensien de structure [[616]](#footnote-616). Les habitus sont définis comme : « [...] des systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement 'réglées'et 'régulières' sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre [[617]](#footnote-617) ».

Si nous comparons cette définition condensée de l'habitus à la définition giddensienne de la structure, en tant qu'ensemble de règles et de ressources génératives, nous voyons immédiatement que, à la différence de Bourdieu, Giddens conçoit la structure uniquement comme une *structura structurons* et non pas comme une *structura structurata,* pour parler comme Spinoza. En forçant le trait, on pourrait reprendre la critique que Bourdieu fait de Sartre et dire que, en tant que « créateur incréé », la structure de Giddens est à la notion *d'habitus* « ce que la Genèse est à la théorie de l'évolution [[618]](#footnote-618) ». Dans la mesure même où le théoricien de la structuration exempte la structure intérieure des déterminations sociales extérieures, il a des difficultés à entrevoir comment le champ, en tant que système de relations et de positions sociales, influence ou structure les règles et les ressources. Bien qu'il incorpore les ressources et les relations de pouvoir dans sa théorie, on ne voit pas bien comment Giddens peut rendre compte du fait que l'application des règles, qui structurent l'action et qui sont en même temps structurées par les effets pervers qu'elles déclenchent, est elle-même « surdéterminée » par les conditions structurelles que l'action reproduit et qui peuvent pourtant échapper au contrôle des acteurs et limiter, plus ou moins sérieusement, leur marge d'action [[619]](#footnote-619) - et cela [332] d'autant moins que le théorème de la dualité, fondamental pour la théorie de la structuration, exclut vraisemblablement les effets d'émergence [[620]](#footnote-620).

5. Vers un structurisme critique

5.1. Dualisme de l'action et de la structure

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans ces dernièrespages, je voudrais défendre la thèse que le dualisme du sujet et de l'objet ne peut pas être dépassé dans les sciences sociales, pas plus dans sa dimension paradigmatique que dans sa dimension syntagmatique [[621]](#footnote-621). Pour essayer d'éviter les malentendus, il me faut insister sur le fait que, en arguant de la sorte, je ne tiens nullement à restaurer l'objectivisme rigide que j'ai combattu tout au long de ce livre. Si Giddens nous a appris une chose, c'est bien celle-là : l'efficace des structures sociales est toujours médiatisée par l'action sociale, elles n'opèrent pas indépendamment des motifs et des raisons des acteurs. Si l'on veut écarter l'erreur de la chosification méthodologique, il faut accepter que, dans la vie sociale, les acteurs soient les seules causes efficientes, au sens aristotélicien du terme. En outre, le principe métacritique de la multidimensionnalité reste valide. Seulement, il doit être complété par un second principe métacritique : une théorie critique de la société doit être capable de rendre compte et de prendre en compte la réifïcation sociale. Si la théorie du social ne veut pas s'empêtrer dans les fictions de la transparence, elle doit dépasser le programme bienveillant mais illusoire - au sens freudien du terme - de l'idéalisme socio-herméneutique, et être capable à la fois de reconnaître l'existence de structures sociales d'ordre matériel relativement autonomes et d'en rendre compte au plan métathéorique.

Autrement dit, une théorie générale du social doit dépasser la position rationaliste et adopter la position du substantialisme révisé que j'ai nommée plus haut « structurisme critique ». En outre, si elle ne veut pas seulement être générale, mais être aussi critique, elle doit pouvoir penser l'autonomisation aliénée et aliénante des structures sociales, et cela dans la mesure même où la réifïcation constitue un *a priori* méthodologique de toute théorie critique de la société. Une théorie néo-objectiviste du social - qui n'oublie pas ce qu'elle doit à la théorie de la structuration, mais la dépasse en amendant son théorème [333] de la dualité - satisfait les critères métacritiques évoqués : elle est critique, à la fois au sens de Marx et au sens de Kant, et cela dans la mesure où elle est à même de penser la réification sociale sans tomber dans le piège de la chosifica-tion méthodologique.

Maintenant que le positivisme est mort, mais toujours pas enterré - ce qui explique qu'il puisse réapparaître comme fantôme, pour une seconde fois, comme dans une farce, dirait Marx -, il est sans doute devenu banal de noter que les systèmes sociaux diffèrent en principe - *de jure* - des systèmes naturels en ce qu'ils dépendent fondamentalement et essentiellement de l'action et des conceptions humaines et, donc, en ce que ce ne sont pas des invariants spatiotemporels. Or, même si ce *hiatus* ontologique ne peut pas être remis en question, on ne peut pas exclure que les systèmes sociaux puissent factuellement s'apparenter à des systèmes naturels, au point que l'on ait encore de la peine à les distinguer. On retrouve ici les thèmes rebattus de l'organicité pseudonaturelle *(Naturwuchsigkeit)* et de la société comme seconde nature.

Nous avons dans ce livre longuement exploré ces vieux thèmes hégéliens ; en tout cas, trop longuement pour pouvoir les écarter comme de simples chimères. En effet, malgré toutes leurs défaillances, les théories de la réification nous ont convaincus que les actions intentionnelles des acteurs produisent continuellement des effets non voulus et non prévus qui, à la longue, peuvent se cristalliser dans un système d'effets pervers qui échappe au contrôle des acteurs et qui peut en tant que tel « déterminer » - au sens faible que Raymond Williams a donné à ce terme - leurs actions et donc « limiter », d'une façon plus ou moins significative et plus ou moins aliénante, leur marge d'action [[622]](#footnote-622).

5.2. Réification et émergence

[Retour à la table des matières](#tdm)

Giddens ne dit pas forcément autre chose. Mais, avant de revenir à Giddens, non par acharnement, mais pour les besoins de la démonstration, faisons un petit détour par Norbert Elias [[623]](#footnote-623). Dans sa théorie de la figuration, Elias a démontré, de façon convaincante à mon avis et en développant la thèse simme-lienne de l'allongement des séries téléologiques *(cf.* t. 1, chap. 2), que l'interdépendance des individus et l'enchevêtrement de leurs actions débouchent nécessairement sur la formation d'une figuration spécifique et très complexe qu'aucun des individus n'a voulue ou prévue et qui, bien qu'elle ne soit rien d'autre que la résultante de l'entrecroisement des séries téléologiques individuelles, se développe néanmoins d'une façon aveugle et relativement autonome [[624]](#footnote-624).

[334]

Au début des années soixante, Giddens a suivi les cours d'Elias à Leicester et, cependant, sa théorie de la structuration, et plus particulièrement son insistance sur la dualité, est clairement incompatible avec celle d'Elias et son insistance particulière sur le dualisme syntagmatique. Ira Cohen, l'interprète « officiel » de Giddens, si j'ose dire, ajustement remarqué à ce propos que, dans la théorie de la structuration, il n'y a tout simplement pas de place pour des structures émergentes [[625]](#footnote-625). Ce qui pose problème, car, à vrai dire, je ne vois pas comment on peut reprendre le thème fonctionnaliste des conséquences non intentionnelles et non anticipées de l'action et, en même temps, éliminer le principe d'émergence qui y est lié. Et pourtant, c'est bien ce que Giddens essaie de faire. Tout en insistant fortement sur le fait que les conséquences non intentionnelles de l'action réapparaissent, par une sorte d'effet de récursion systématique, comme conditions non reconnues de l'action (dualisme), il maintient en même temps que « les systèmes sociaux existent seulement pour autant qu'ils sont continuellement créés et recréés dans chaque rencontre en tant qu'accomplissement de sujets humains [[626]](#footnote-626) » (dualité).

L'absence d'une théorie explicite de l'émergence dans la théorie de la structuration se manifeste encore dans le fait que la reproduction et la transformation des (micro)structures de l'interaction y coïncident avec celles des (macro) structures contextuelles. Suite à cette réduction de la (macro)structure objective à la structure conjoncturelle de l'interaction, Giddens succombe à « l'illusion occasionnaliste » (Bourdieu), illusion typiquement subjectiviste qui consiste à « rapporter directement les pratiques à des propriétés inscrites dans la situation [[627]](#footnote-627) ». Conséquemment, les contraintes que les structures objectives exercent sur les interactions ne peuvent plus être thématisées de façon adéquate. En effet, selon la conception de la dualité de la structure, les structures et les systèmes peuvent aussi peu être « disjoints » des actions qui les produisent et reproduisent que « l'intégration sociale » (la microréciprocité de face à face entre des interactants, *Le.* en situation de « coprésence ») peut l'être de « l'intégration du système » (la macroréciprocité entre des collectivités ou des individus non présents, *Le.* en situation de « distanciation spatio-temporelle »). Le résultat inévitable d'une telle confusion des registres actionniste et systémique, qui nie, qu'elle le veuille ou non, l'autonomie relative du système, est, comme le dit Habermas en deux mots qui touchent juste, une « surextension des concepts de l'action » et un « concept anthropomorphique de la société [[628]](#footnote-628) ». [335] Faute de disposer d'un concept de société à deux niveaux, pour reprendre le terme peu élégant de Habermas *(cf.* 3e partie, chap. 3), Giddens ne peut plus penser ouvertement le dualisme syntagmatique qui oppose factuellement l'acteur au système.

Métathéoriquement exorcisé, celui-ci doit donc être introduit en contrebande, par la petite porte pour ainsi dire - comme cela se passe dans ses analyses socio-historiques, par exemple là où Giddens décrit les institutions modernes en usant de la métaphore que Marx avait utilisée dans le *Capital* pour décrire l'aliénation, qui constitue, comme on le sait, le cas paradigmatique de la situation dualiste : « [...] le Juggernaut est une machine d'une puissance énorme qui fout le camp et que nous pouvons collectivement, en tant qu'humains, diriger jusqu'à un certain point, mais qui menace aussi d'échapper sans crier gare à tout contrôle et d'éclater. Le Juggernaut broie ceux qui lui résistent, et alors même qu'il semble parfois suivre une voie continue, il y a aussi des moments où il vire de façon erratique dans des directions que nous ne pouvons pas prévoir [[629]](#footnote-629) ».

Or, si Giddens ne peut pas rendre compte explicitement des effets émergents, comment pourrait-il alors prendre en compte la réification sociale, puisque celle-ci présuppose nécessairement l'émergence ? Égaré comme il l'est par un antifonctionnalisme caractérisé, le théoricien de la structuration minimise constamment les effets structurels contraignants qui pèsent sur l'action, au point de basculer dans une variante de ce volontarisme qu'il dénonçait lui-même encore dans les années soixante-dix et qu'une bonne partie de ses critiques les plus avisés lui reprochent maintenant. Sa redéfinition du concept de réification comme « forme de discours » est tout à fait significative à cet égard. Comme Berger et les autres l'avaient fait avant lui, Giddens réinterprète en termes d'idéologie le fameux passage du *Capital* sur le fétichisme des marchandises (« la relation entre les hommes est transformée en relation entre les choses »). Et il note à ce propos : « Le concept [de réification] ne devrait pas être compris simplement au sens d'une référence à des propriétés des systèmes sociaux 'données de façon objective' pour autant que des acteurs spécifiques et incarnés sont concernés. Il devrait plutôt être vu comme un concept qui se réfère à des formes de discours qui traitent de telles propriétés comme de propriétés 'données de façon objective' de la même façon que des phénomènes naturels sont donnés [[630]](#footnote-630) ».

En réduisant de la sorte la réification sociale à une façon de parler, Giddens semble oublier que le fétichisme est un phénomène éminemment dialectique, non seulement en ce qu'il soutient un système matériel et transfactuel de relations sociales, mais aussi et surtout parce qu'il est lui-même le produit de ce système. Or, en refusant de penser ce système en termes matérialistes, Giddens ne peut plus penser de façon adéquate cette dialectique des réifications et des objectivations. En effet, s'il voit bien que les réifications d'aujourd'hui sont [336] les objectivations d'hier, il ne voit pas, en revanche, que les objectivations d'aujourd'hui sont déterminées par les réifications d'hier. Faute de suivre le mouvement d'enveloppement dialectique jusqu'au bout, Giddens peut concevoir la structuration du système par les structures, mais pas la structuration des structures par le système. Du coup, il n'aboutit pas à la position synthétique et néo-objectiviste du structurisme critique. En paraphrasant Bourdieu, on pourrait dire que la théorie de la structuration est incapable d'appréhender la dialectique complexe par laquelle des hommes construits par une histoire font une histoire qui fabrique des structures qui façonnent des hommes qui construisent historiquement un monde, etc., dans un incessant processus où les réifications et les objectivations ne s'excluent pas plus que la production et la reproduction du social, mais, comme elles, se supposent et se provoquent mutuellement.

Malgré l'engagement effectif de Giddens, qui ne cache pas que ses sympathies politiques sont à gauche, cet engagement peut difficilement être pensé dans les termes de la conception de la dualité de l'action et de la structure [[631]](#footnote-631). À ce propos, on peut pointer avec Mouzelis le fait que la théorie de la structuration est tout indiquée lorsque les relations entre l'action et la structure sont de nature performative et naturelle, comme c'est le cas dans la vie quotidienne, donc lorsque les acteurs appliquent et utilisent de façon routinière et sans trop y réfléchir les règles et les ressources, mais qu'elle l'est, en revanche, beaucoup moins lorsque ces relations sont de nature théorique et stratégique, donc lorsque les acteurs mettent à distance consciemment règles et ressources pour les mettre en question ou pour en faire la théorie, ou, ce qui est encore plus important, pour développer des stratégies qui visent à leur conservation ou à leur restructuration [[632]](#footnote-632). Il est vrai que, dans ses derniers livres, plus orientés vers le grand public et consacrés à la sociologie du risque, de l'identité et de l'intimité dans la modernité tardive, Giddens accorde une place prépondérante à la « réflexivité institutionnelle », qui s'apparente à « l'historicité » de Touraine, à cette différence près que, plus schiitzien que marxiste, Giddens insiste davantage sur les interrelations entre la sociologie spontanée et la sociologie organisée, ainsi que sur l'imprévisibilité de l'histoire [[633]](#footnote-633). Or, de cette manière, le dualisme est une de fois de plus introduit clandestinement dans la théorie de la structuration, mais cette fois-ci sous son versant paradigmatique.

[337]

5.3. L'approche morphogénétique du social  
(Margaret Archer)

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les incohérences relevées dans la théorie de la structuration proviennent à mon sens du fait que Giddens insiste tant sur la dualité ontologique de l'action et de la structure qu'il en devient incapable de penser métathéoriquement leur dualisme ontique. Tout en critiquant (trop) sévèrement Giddens pour ses carences métathéoriques, Margaret Archer a récemment présenté l'approche morphogénétique comme une alternative [[634]](#footnote-634). Elle s'inspire à la fois du réalisme critique de Roy Bhaskar, du marxisme fonctionnaliste de David Lockwood et de la théorie de la morphogenèse de Walter Buckley. La distinction, désormais classique, que Lockwood établit entre « l'intégration systémique » et « l'intégration sociale » forme le point de départ de l'analyse morphogénétique du changement social et socio-culturel [[635]](#footnote-635). Cette distinction entre les relations de compatibilité - le cas échéant de contradiction - entre les éléments du système d'une part, et les relations de conflit - le cas échéant de coopération - entre les groupes d'autre part, implique qu'on puisse distinguer de façon analytique entre un niveau d'analyse systémique et un niveau d'analyse interactionnel (dualisme analytique). Non seulement, d'après Archer, on peut mais on doit les séparer, et cela pour la simple raison que l'intégration des parties (intégration systémique) et l'intégration des personnes (intégration sociale) peuvent varier indépendamment l'une de l'autre, et que c'est leur conjonction spécifique qui permet d'expliquer le changement (morphogenèse), et le cas échéant le blocage social (morphostase). Ainsi, il n'est pas impossible qu'à un moment donné les contradictions systémiques sévissent à l'intérieur du système, alors même que la solidarité sociale demeure forte. Et il est probable que si les contradictions systémiques sont accompagnées d'une intensification de la lutte des classes, tôt ou tard, une réforme sociale s'ensuivra ou, inversement, lorsque un haut degré d'intégration systémique se conjugue avec l'absence de schismes sociaux, on peut s'attendre à la reproduction plutôt qu'à la transformation de la société. Divers scénarios sont possibles, mais une chose est claire : si l'on veut étudier les interactions entre le système et le monde vécu, si l'on veut par exemple analyser comment les impulsions venant du monde vécu sont transmises au système ou comment le système forme ou déforme les interactions en colonisant le monde vécu, il est essentiel de les distinguer.

L'approche morphogénétique est réaliste et structuriste. Comme Bhaskar, Archer conçoit la structure sociale comme un mécanisme génératif transfactuel et [338] relationnel [[636]](#footnote-636). Et comme Giddens, elle part de la thèse ontologique que l'action et la structure se présupposent mutuellement, mais elle s'en sépare aussitôt pour insister sur l'importance des structures émergentes. Par ce biais, le dualisme analytique est officiellement réintroduit dans le structurisme. Sa critique fondamentale de la théorie de la structuration est que, faute de distinguer le système *(i.e.* l'intégration systémique) et le monde vécu *(i.e.* l'intégration sociale), Giddens les rabat systématiquement l'un sur l'autre (commettant ainsi l'erreur de la *central conflation),* par suite de quoi l'autonomie analytique de l'un et de l'autre est méconnue [[637]](#footnote-637). Ce qui a pour conséquence néfaste que l'on ne peut plus spécifier les modalités de la dialectique entre l'action et la structure, autrement dit que l'on ne peut plus spécifier quand il y a blocage dialectique, quand l'action a plus d'efficacité que la structure ou inversement, etc. Malgré toute l'importance qu'il accorde à la temporalité, Giddens n'a pas réussi à incorporer véritablement le rôle du temps, pour être tout à fait précis : du déroulement du temps, dans la théorie de la structuration - ce qu'Archer formule d'une façon tout à fait concise : « Le concept de la dualité ne peut jamais reconnaître que, si petite que soit la faille entre elles, la structure et l'action travaillent à des intervalles de temps différents. C'est pourquoi il ne peut jamais incorporer théoriquement les deux présupposés dualistes les plus importants : 1) que les traits structurels précèdent *(pre-date)* logiquement les actions qui les transforment ; et 2) que l'élaboration structurelle suit *(postdates)* logiquement ces actions [[638]](#footnote-638) ».

Reconnaissant ouvertement le fait que les structures préexistent toujours déjà aux individus, Archer introduit ensuite l'écoulement du temps dans le structurisme. Moyennant une distinction des séquences analytiques du processus de restructuration, elle va réfuter le théorème de la dualité de l'action et de la structure en montrant concrètement que les structures ne coïncident pas immédiatement avec les actions qui les reproduisent. Dans une perspective temporelle, l'élaboration ou la cristallisation structurelle apparaît alors provisoirement [339] comme le produit final d'un processus [[639]](#footnote-639) pratiquement séquentiel, mais théoriquement infini, de conditionnement structurel (Tl), d'interaction sociale (T2) et d'élaboration structurelle (T3).

Dès lors que le principe de l'émergence est reconnu et que l'hypothèse implicite de la simultanéité - qui suggère que ceux qui créent et/ou reproduisent la structure sont les mêmes que ceux qui la subissent - est abandonnée, la réification sociale peut, en principe, à nouveau être pensée. Les actions des générations passées et présentes se cristallisent dans des structures émergentes qui échappent au contrôle des individus et qui, en limitant de façon plus ou moins sérieuse leur marge d'action, les aliènent. En outre, l'approche séquentielle-dualiste a le grand avantage de ne pas essayer seulement de dépasser le schisme entre le volontarisme et le déterminisme, mais, le cas échéant, de pouvoir aussi spécifier quand le déterminisme prédomine sur le volontarisme, ou *vice versa.* Dans la mesure où la théorie morphogénétique est, métathéoriquement parlant, capable de penser la réification sociale, elle satisfait au second principe de la métacritique de la réification - ce qui ne signifie pas, bien sûr, qu'en tant que telle, elle représente déjà une théorie satisfaisante de la réification. Faute d'une perspective normative explicite, elle ne peut pas indiquer quand l'autonomisation des structures sociales devient pathologique, par exemple parce qu'elle affecte le tissu communicationnel ou émotionnel du monde vécu ou, d'une façon plus générale, parce qu'elle mine systématiquement les conditions de possibilité de l'autonomie humaine.

Ici, il faudrait quitter les hautes sphères de la métathéorie pour développer une théorie sociologique de la différenciation fonctionnelle des sous-systèmes, et rattacher celle-ci, à son tour, à la théorie de l'agir communicationnel de Habermas ou, encore, à une théorie critique de l'agir émotionnel qui reste entièrement à développer.

J'ai commencé à m'atteler à cette tâche, par le détour d'une recherche en cours sur la sympathie - « ... *to make an end is to make a beginning. The end is where we startfront. »* T. S. Eliot : *Little Gidding.*

\*  
\* \*

[340]

[341]

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

POSTFACE

Jeffrey C. Alexander  
*Los Angeles, mars 1998*

[Retour à la table des matières](#tdm)

Par sa sensibilité philosophique et son intention manifeste de porter les écrits sociologiques des Allemands à l'attention des Français, *Une histoire critique de la sociologie allemande* nous rappelle le travail similaire que Raymond Aron entreprit il y a soixante ans. Sa *Sociologie allemande* avait elle aussi l'intention de réveiller le monde francophone en attirant l'attention sur l'importance intellectuelle d'une tradition relativement négligée en même temps que sur ses dangers spécifiques. Aujourd'hui encore, la tradition allemande est mal connue en France ; alors qu'elle demeure une source vive pour la pensée sociale critique. Frédéric Vandenberghe nous rappelle avec acuité que la pensée critique allemande est à double tranchant, car sa critique - louable et célébrée - du monde contemporain a souvent caché des impulsions et des penchants moralement discutables.

Le potentiel positif et les implications ambiguës de la pensée sociale allemande sont mises en rapport par F. Vandenberghe avec sa focalisation sur le concept de réification. La réification a trait au sentiment de devenir une chose, de se perdre soi-même, de perdre sa subjectivité et sa capacité d'action. Au lieu de faire l'expérience de soi et de son prochain comme des créateurs d'événements, de processus sociaux et d'institutions, on se sent dominé et opprimé par eux. Ces forces externes, on ne les comprend pas, elles nous déconcertent. Et au lieu de devenir transparente, la société devient opaque.

La réification, et le sentiment d'aliénation qui l'accompagne, fait fondamentalement partie de l'expérience courante de la vie sociale moderne. F. Vandenberghe montre que la tradition allemande s'est vouée à mettre au clair cette pathologie en explorant ses causes sociales et culturelles. Il montre aussi que, parmi les théoriciens classiques, si certains ont suggéré que ces causes pouvaient être éliminées, d'autres l'ont nié.

[342]

Ce long siècle d'efforts de la part des théoriciens allemands mérite sans aucun doute l'impressionnant travail d'érudition et d'analyse que F. Vandenberghe lui consacre. Mais F. Vandenberghe va plus loin. Il suggère que cette focalisation sur la réification n'est pas seulement au cœur de la pensée sociale allemande, mais - en pointant l'intérêt métathéorique qui a trait à la relation entre les concepts d'action et les concepts de structures -, il montre que, plus généralement, elle est aussi au cœur de la tradition sociologique. Que cette mise au point métathéorique implique effectivement l'intérêt pour la réification. Que, pour cette raison même, la tradition allemande est isomorphe d'autres traditions nationales - voilà des questions qui méritent plus d'attention. *Une histoire critique de la sociologie allemande* déploie une érudition quasi stupéfiante et déborde de lectures originales et de reconstructions audacieuses. Mais cette entreprise titanesque n'est pas simplement herméneutique, elle est liée à des ambitions systématiques d'ordre théorique et avance de puissantes prétentions morales et empiriques. F. Vandenberghe veut moderniser, démocratiser et humaniser le concept de réification sans pour autant abandonner le concept lui-même. Afin de mener cette opération reconstructrice à son terme, il puise dans les métathéories américaine et britannique, et s'appuie sur l'importance, parfois censurée, que les Français accordent à la subjectivité et à l'autonomie et qui s'illustre pour lui de manière exemplaire dans la théorie d'Alain Touraine.

Alors qu'il est convaincu que la pensée de la « réification » doit forcément se trouver au centre de toute théorie sociale critique, il procède à une critique dévastatrice de chacun des systèmes théoriques qui s'est servi du terme. En fait, c'est ce paradoxe qui fait le côté subtil et séduisant de la narration et donne son dynamisme à l'étude de F. Vandenberghe. Ce n'est pas une ixième *IdeeGeschichte,* aride et poussiéreuse, c'est le récit dramatique d'efforts théoriques héroïques qui se sont soldés la plupart du temps - mais pas toujours - par une défaite personnelle tragique.

Sans nier le rôle des facteurs historiques ou biographiques, F. Vandenberghe souhaite insister avant tout sur les origines théoriques de cette tragédie, qu'il attribue à l'incapacité de comprendre que la réification est une métaphore, et pas un fait empirique brut. « La métaphore, écrit-il [t. 1, p. 28], implique le transfert d'un mot ou de plusieurs à un objet ou un concept qu'ils ne dénotent pas littéralement afin de suggérer une comparaison avec d'autres phénomènes. La métaphore connote plus qu'elle ne dénote. Elle opère par analogie, et, comme le rappelle Perelman, l'analogie relève de la théorie de l'argumentation et non de l'ontologie. » En proposant un commentaire métaphorique de la condition contemporaine, le concept de la réification appelle un jugement moral. Il s'agit bien d'un argument normatif, pas simplement d'un argument empirique. Puisant à la fois aux sources du romantisme et des Lumières, il tire sa force de l'évocation utopique d'une condition de complétude et d'intégration d'une part, d'autonomie et d'individuation de l'autre. En présentant une comparaison avec ces conditions positives de l'accomplissement humain, la « réification » constitue un symbole négatif, qui dénote un état abject de souillure. Telle [343] que F. Vandenberghe la voit, l'erreur de la théorie sociale allemande a été de prendre la réification pour une description de la condition humaine alors qu'il s'agit en fait d'un jugement métaphorique et normatif sur certaines de ses dimensions néfastes. Si la condition humaine en tant que telle est considérée comme réifiée, alors il n'y a plus de capacités humaines d'autonomie et de jugement réfléchi ; Kant et les Lumières sont oubliés, seuls Hegel et le romantisme demeurent. Cette approche « essentialiste » du concept de réification a donné lieu à une compréhension exclusive (« ou bien/ou bien ») qui a pu se draper aussi bien dans des formes historicistes qu'ontologiques. Condamnant l'ère entière du capitalisme pour cause de réification, Marx et Lukacs ont cru qu'il suffisait de bouleverser la structure sociale de façon radicale pour qu'une condition humaine non réifiée en résulte. Cependant, le problème est de savoir comment on passe de l'un à l'autre. Si vraiment la réification régne sur le capitalisme, il est théoriquement impossible de décrire l'action critique et réfléchie nécessaire à son renversement. Weber et Simmel ont cherché à dépasser cette contradiction en décrivant la réification non seulement comme un état endémique de la condition humaine sous le capitalisme, mais aussi de la condition moderne, post-traditionnelle en tant que telle. Au lieu de limiter la portée démoralisante du concept de réification, ils l'ont ainsi en fait étendue. Dans leur œuvre, la passivité et la domination apparaissent presque comme des caractéristiques ontologiques de l'action et de l'ordre humains. Le résultat, c'est leur résignation, qu'on peut voir tout bonnement comme l'envers du révolutionnarisme. Et puisque la théorie critique de l'École de Francfort a combiné Lukacs et Weber, son approche apparemment marxiste a débouché sur une ontologisation de la réification et sur l'exhortation non pas à l'engagement politique et à la lutte démocratique mais à une résignation stoïque ou à un utopisme esthétisant.

C'est bien la notion de démocratie qui est au cœur de l'argument de F. Vandenberghe. Une approche exclusive (« ou bien/ou bien ») du concept de réification appelle une politique de la révolution avec son potentiel nihiliste, ses méthodes violentes et ses résultats typiquement autoritaires. Si la réification n'est ni ontologisée ni radicalement historicisée, alors les remèdes qu'elle suggère sont au contraire démocratiques et réformistes. L'action démocratique présuppose que la capacité de réflexivité n'a pas été éliminée, que tout ce qui fait l'humain dans la condition humaine n'a pas été perdu. Pour F. Vandenberghe, c'est manifestement le cas. « Après tout, écrit-il, la société n'est pas une machine et l'homme n'est pas une chose » *[ibid.].* Dire autre chose, et raisonner comme si la société était une chose et les humains des machines signifie qu'on s'embarque soit dans une erreur positiviste déplacée soit dans une métonymie. Dans ce cas-là, une « chosification » est possible, car celle-ci juxtapose avec succès les concepts contrastés de chose et d'humain. D'un point de vue empirique, cependant, la chosification est impossible, et suggérer qu'elle est possible équivaut à croire que les concepts théoriques reflètent la nature d'une façon bêtement réfléchissante.

[344]

F. Vandenberghe accuse la tradition critique pré-habermassienne d'une sorte d'empirisme non réflexif qu'on retrouve dans son approche des sciences sociales. Il soutient l'idée que ses représentants ont pris la réification comme un concept théorique, c'est-à-dire comme une généralisation légitime sur la réalité sociale, sans comprendre qu'il repose sur les présupposés métathéori-ques d'un *a priori* philosophiquement orienté. Je suis content de voir qu'en avançant cette critique, il s'appuie d'une façon originale sur mon livre, *Theoretical Logic in Sociology* [1982-1983] qui présentait lui-même une reconstruction iconoclaste mais déterminée de ce que je considère être les contributions les plus importantes du classique de Talcott Parsons, *The Structure of Social Action,* publié il y a maintenant plus de soixante ans. Ma thèse était que, sans aucune justification empirique convaincante, les penseurs modernes du social ont souvent supposé que l'action sociale se limiterait à l'action instrumentale rationnelle, et que l'ordre social serait un ordre externe et coercitif. En effet, je suggérais que, si l'action sociale est conçue de façon instrumentale, l'ordre collectif ne peut pas être conceptualisé autrement que comme un ordre externe et coercitif. En montrant que l'action volontaire est éliminée, j'ai appelé cela une compréhension unidimensionnelle et réductionniste de l'action et suggéré que, si on voulait comprendre toute la panoplie des possibilités empiriques de manière satisfaisante du point de vue théorique, elle devait être remplacée par une métathéorie multidimensionnelle.

F. Vandenberghe redéploie cette logique théorique afin de présenter une critique métathéorique de la théorie critique pré-habermassienne de la réification : « À cette fin, écrit-il, j'introduirai d'abord et expliciterai les notions de métathéorie et de métacritique ; puis, partant d'une analyse des présupposés ontologiques et épistémologiques de la sociologie [...], je reprendrai la question de l'ordre social pour montrer que la réification, comprise comme la conjonction d'un concept stratégique de l'action et d'un concept matérialiste de la structure sociale, résulte d'une cristallisation réductrice de l'espace des possibles. J'en conclurai qu'une théorie critique ne peut pas totaliser la réification et doit être multidimensionnelle » [t. 1, p. 249].

La notion de réduction de l'espace des possibles montre comment, à la suite de Habermas, F. Vandenberghe normativise et politise la logique théorique. Si l'action est instrumentalisée et l'ordre matérialisé, dit-il, les distorsions qui en découlent ne sont pas seulement empiriques, mais également normatives. Étant donné qu'ainsi l'autonomie individuelle et l'action volontaire sont éliminées en tant que possibilités normatives, F. Vandenberghe parle à ce propos de « réification de la réification ». Contre cette manœuvre, il en appelle, à la suite de Arendt et Castoriadis, à la restauration du politique et au déploiement d'une contestation radicalement démocratique au sein de cet espace des possibles et à son sujet. Poursuivant cette ambition politique, F. Vandenberghe exige une révision fondamentale de la compréhension métathéorique de l'action et de l'ordre dans la tradition critique. Est-il surprenant que le héros de la partie plus optimiste qui clôt sa narration soit Jiirgen Habermas, le grand reconstructeur de la tradition de Francfort ? Même s'il prétend lui-même être [345] « le dernier marxiste vivant », Habermas est aussi le représentant actuel le plus créateur - et certainement le plus sociologiquement orienté - de la tradition kantienne. Il a insisté très tôt sur le fait qu'on pouvait attribuer un statut égal à l'agir communicationnel et au travail instrumental ; et plus tard, il a plaidé que l'évolution et la rationalisation de l'ordre moral (le *Lebenswelf)* étaient historiquement tout aussi significatifs et sociologiquement tout aussi puissants que le développement du mode de production. Son but, c'est l'accroissement de l'autonomie, pas seulement celui de l'égalité ou de la solidarité ; et même s'il préfère l'espace communicationnel, intuitif et interactionnel des mondes vécus communautaires, il reconnaît la nécessité de la rationalité systémique des systèmes réifiés.

À la fin du second tome, F. Vandenberghe complète cette double reconstruction de la métathéorie habermassienne par une discussion sur la nécessité de pourvoir la théorie sociale de fondations ontologiques solides et de créer un lien micro-macro qui soit viable. Il laisse entendre que cette discussion - qui se poursuit de nos jours dans la théorie sociologique contemporaine - peut être considérée comme la contrepartie de l'intervention de Habermas dans la pensée marxiste. En s'attachant exclusivement à l'environnement externe de l'action, la macrothéorie exagère le déterminisme anti-volontariste, réifiant donc la réification. Inversement, une théorie sociologique complètement micro, qui conçoit l'ordre social de part en part comme un « accomplissement » volontariste, ne peut en aucune façon prendre la mesure dans laquelle les structures collectives échappent au contrôle individuel. Si de son côté, la théorie macro développe une théorie critique trop déterministe, du sien, la théorie micro est tout à fait incapable de développer une théorie critique, car ses limitations métathéoriques occultent la dimension réifiante de la réalité sociale.

Je voudrais conclure cette reconstruction qui salue *Une histoire critique de la sociologie allemande* sur une question concernant les implications de ce livre. Même si F. Vandenberghe montre bien l'importance vitale du concept de de réification dans la théorie sociale allemande, il soulève la question de la possibilité d'en faire la théorie d'une manière qui soit multidimensionnelle, démocratique et empiriquement adéquate. Que serait la 'réification' si l'action était conçue de façon symbolique et pas seulement de façon instrumentale, s'il était entendu que les institutions combinent les contraintes matérielles, les cadrages cognitifs et autres sortes de codes culturels ? Est-ce qu'un concept qui renvoie à l'impossibilité de l'autonomie et à la séparation du sujet et de l'objet serait encore adéquat pour cette nouvelle tâche normativo-critique ? Personnellement, je ne suis pas si sûr que le concept de réification puisse faire encore l'affaire. F. Vandenberghe l'est. Et c'est parce que nous voudrions comprendre les raisons de cette assurance que nous attendons avec une grande impatience le résultat de ses recherches en cours sur la théorie sociale phénoménologique.

Jeffrey C. Alexander  
*Los Angeles, mars 1998*

[346]

[347]

**Une histoire critique de la sociologie allemande.  
Aliénation et réification.**   
*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#tdm)

Abendroth, W. *et alii : Die Linke antwortet Jürgen Habermas* (Francfort : Europaische Verlagsanstalt, 1968).

Abensour, M. : « La théorie critique : une pensée de l'exil ? », *Archives de philosophie,* 1982, 45,179-200.

Abercrombie, N., Hill, S. et Turner, B. : *The Dominant Ideology Thesis* (Londres : Allen & Unwin, 1986).

Accourt, P. : « The Unfortunate Domination of Social Theories by 'Social Theory », *Theory, Culture and Society,* 1987, 4, 659-689.

Adorno, T. W. *et alii : The Authoritarian Personality* (New York : Harper, 1950).

Adorno, T. W. : *Philosophie de la nouvelle musique* (Paris : Gallimard, 1962).

Adorno, T. W. : *Essai sur Wagner* (Paris : Gallimard, 1966).

Adorno, T. W. : *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Gesammelte Schriften,* vol. 5 (Francfort : Suhrkamp, 1970).

Adorno, T. W. : *Soziologische Schriften I, Gesammelte Schriften,* vol. 8 (Francfort : Suhrkamp, 1972).

Adorno, T. W. : *Philosophische Fruhschriften, Gesammelte Schriften,* vol. 1 (Francfort : Suhrkamp, 1973).

Adorno, T. W. : *Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie* (Frankfurt/Main : Junius-Drucke, 1973).

Adorno, T. W. et Horkheimer, M. (Frankfurt Institute of Social Research) : *Aspects of* *Sociology* (Londres : Heinemann, 1973). Adorno, T. W. : *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften,* vol. 11 (Francfort : Suhrkamp, 1974).

Adorno, T. W. : *Soziologische Schriften II, Gesammelte Schriften,* vol. 9. 1 (Francfort : Suhrkamp, 1975).

Adorno, T. W. : *Introduction to the Sociology ofMusic* (New York : Continuum, 1976).

Adorno, T. W. : *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica, Gesammelte Schriften,* vol. 10. 1. (Francfort : Suhrkamp, 1977).

Adorno, T. W. *et alii : Aesthetics and Politics* (Londres : Verso, 1977).

Adorno, T. W. : *Dialectique négative* (Paris : Payot, 1978).

Adorno, T. W. : *Trois études sur Hegel* (Paris : Payot, 1979).

Adorno, T. W. *et alii : De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales* (Bruxelles : Éditions Complexe, 1979).

[348]

Adorno, T. W. : « Über den Fetischkarakter in der Musik... », dans *Dissonanzen,* *Gesammelte Schriften,* vol. 14 (Francfort : Suhrkamp, 1980). Adorno, T. W. : *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée* (Paris : Payot, 1980).

Adorno, T. W. : « Über Jazz », dans *Musikalische Schriften IV, Gesammelte Schriften,* vol. 17 (Francfort : Suhrkamp, 1982).

Adorno, T. W. : *Quasi una fantasia* (Paris : Gallimard, 1982). Adorno, T. W : « Zur gesellschaftlichen Lage der Musik », dans *Musikalische Schriften V, Gesammelte Schriften,* vol. 18 (Francfort : Suhrkamp, 1984).

Adorno, T. W. : *Modèles critiques. Interventions-répliques* (Paris : Payot, 1984).

Adorno, T. W. : *Notes sur la littérature* (Paris : Flammarion, 1984).

Adorno, T. W. : *Prismes. Critique de la culture et de la société* (Paris : Payot, 1986).

Adorno, T. W. : *Kierkegaard. Construction of the Aesthetic* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1989).

Adorno, T. W. : *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande* (Paris : Payot, 1989).

Adorno, T. W. : *Théorie esthétique* (Paris : Klincksieck, 1989).

Alexander, J. C. : *Theoretical Logic in Sociology. Vol. I : Positivism, Presuppositions and Controversies* (Berkeley : University of California Press, 1982).

Alexander, J. C. : « The Parsons Revival in Germany », dans Collins, R. (sous la dir. de) : *Sociological Theory* (San Francisco : Jossey Bass, 1984).

Alexander, J. C. : *Twenty lectures. Sociological Theory since World War II* (New York : Columbia University Press, 1987).

Alexander, J. C. *et alii* (sous la dir. de) : *The Micro-Macro Link* (Berkeley : University of California Press, 1987).

Alexander, J. C. : *Action and its Environments. Toward a New Synthesis* (New York : Columbia University Press, 1988).

Alexaer, J. C. : *Structure and Meaning. Relinking Classical Sociology* (New York : Columbia University Press, 1989).

Alexander, J. C. : *Fin-de-Siècle Social Theory. Relativism, Reduction and the Problem of Reason* (Londres : Verso, 1995).

Alford, F. : « Is Jiirgen Habermas' Reconstructive Science Really Science ? », *Theory and Society,* 1985, 14,321-340.

Allkemper, A. : *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno* (Paderborn : Schôningh Verlag, 1981).

Athusser, L. : *Lire le Capital, 2* volumes (Paris : Maspero, 1970).

Althusser, L. : *Positions (1964-1975)* (Paris : Éditions sociales, 1976).

Anderson, K. : « On Hegel and the Rise of Social Theory : A Critical Appréciation of Herbert Marcuse's *Reason and Revolution* Fifty Years Later », *Sociological Theory,* 1993, 11,3,243-267.

Anderson, P. : *Sur le marxisme occidental* (Paris : Maspero, 1977).

Apel, K.-O. *et alii : Hermeneutik und Ideologiekritik* (Francfort : Suhrkamp, 1973).

Apel, K.-O. : *Transformation der Philosophie, 2* vol. (Francfort : Suhrkamp, 1981).

Apel, K.-O. : « Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegriindung », dans Forum fur Philosophie (ouvrage collectif) : *Philosophie und Begriindung* (Francfort : Suhrkamp, 1987).

Apel, K.-O. : « The Problem of Philosophical Foundations in Light of a Transcendental Pragmatics of Language », dans Baynes, K., Bohrman, I. et McCarthy, T. (sous la dir.de) : *After Philosophy. End or Transformation ?* (Cambridge, Mass. :MIT, 1987).

Apel, K.-O. : *Penser avec Habermas contre Habermas* (Paris : Éditions de l'Éclat, 1990).

Apel, K.-O. : *Éthique de la discussion* (Paris : Cerf, 1994).

Arato, A. et Gebhardt, E. (sous la dir. de) : *The Essential Frankfurt School Reader* (Oxford : Blackwell, 1978).

[349]

Archer, M. : *Social Origins of Educational Systems* (Londres : Sage, 1979).

Archer, M. : « Morphogenesis versus Structuration : On Combining Structure and Action », *British Journal ofSociology,* 1982, 33,4, 455-483.

Archer, M. : *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory* (Cambridge : Cambridge University Press, 1988).

Archer, M. : « Human Agency and Social Structure : A Critique of Giddens », dans Clark, J., Modgil, C et Modgil, S. (sous la dir. de) : *Anthony Giddens. Consensus and Controversy* (Hants : Falmer Press, 1990).

Archer, M. : *Realist Social Theory : The Morphogenetic Approach* (Cambridge : Cambridge University Press, 1995).

Archer, M. : « Social Integration and System Intégration : Developing the Distinction », *Sociology,* 1996,30,4,679-699.

Archibugi, D. : « From the United Nations to Cosmopolitan Democracy » dans Archibugi, D. et Held, D. (sous la dir. de) : *Cosmopolitan democracy. An Agenda for the New World Order* (Cambridge : Polity Press, 1995).

Arendt, H. : *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique* (Paris : Gallimard,

1972). Arendt, H. : *Condition de l'homme moderne* (Paris : Calmann-Lévy, 1983).

Arens, E. (sous la dir. de) : *Habermas et la théologie* (Paris : Cerf, 1993).

Assoun, P. et Raulet, G. : *Marxisme et théorie critique* (Paris : Payot, 1978).

Assoun, P. : *L'École de Francfort* (Paris : PUF, 1987).

Austin, J. : *How to Do Things with Words* (Oxford : Oxford University Press, 1980).

Bachelard, G. : *La philosophie du non* (Paris : PUF, 1988).

Bachelard, G. : *Le matérialisme rationnel* (Paris : PUF, 1990).

Bachelard, G. : *Le nouvel esprit scientifique* (Paris : PUF, 1991).

Bader, V. : « Schmerzlose Entkoppelung von System und Lebenswelt ? Engpâsse der Theorie des kommunikativen Handelns Jiirgen Habermas », *Kennis en Méthode,* 1983, 4, 329-355.

Baert, P. : *Time, Self and Social Being. Temporality within a Social Context* (Aldershot : Avebury, 1992).

Bahr, H. : « The Class Structure of Machinery : Notes on the Value Form », dans Slater, P. (sous la dir. de) : *Outlines of a Critique of Technology* (Londres : Ink Links, 1980).

Baudrillard, J. : *Le système des objets* (Paris : Gallimard, 1968).

Baudrillard, J. : *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Paris : Gallimard, 1972).

Baudrillard, J. : *L'échange symbolique et la mort* (Paris : Gallimard, 1976).

Baudrillard, J. : *Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique* (Paris : Galilée, 1985).

Baudrillard, J. : *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu* (Paris : Galilée, 1991).

Bauman, Z. : *Intimations of Postmodernity* (Londres : Routledge, 1992).

Baumeister, T. et Kulenkampff, J. : « Geschichtsphilosophie und philosophische Àsthetik. Zu Adorno's Ästhetischer Theorie », *Neue Heftefiir Philosophie,* 1973, 5, 74-104.

Baxter, H. : « System and Lifeworld in Habermas' Theory of Communicative Action' », *Theory and Society,* 1987, 16, 39-86.

Beck, U. : *Risikogesellschaft. Aufdem Weg eine andere Moderne* (Francfort : Suhrkamp, 1986).

Beck, U. : *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit* (Francfort : Suhrkamp, 1988).

Beck, U. : *Politik in der Risikogesellschaft. Essays und Analysen* (Francfort : Suhrkamp, 1991).

[350]

Beck, U. : *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Théorie reflexiver Modernisierung* (Francfort : Suhrkamp, 1993).

Beier, C. : *Zum Verhdltnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchung zum Totalitätsbegriff in der kritischen Theorie Adornos* (Francfort : Suhrkamp, 1977).

Bell, D. : *The Corning of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting* (Londres : Heinemann, 1974).

Bell, D. : *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Londres : Heinemann, 1976).

Benhabib, S. : « Modernity and the Aporias of Critical Theory », *Telos,* 1981,49, 39-59.

Benhabib, S. : *Critique, Norm and Utopia. A Study ofthe Foundations of Critical Theory* (New York : Columbia University Press, 1986).

Benhabib, S. : « The Generalized and the Concrete Other : The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory », dans Benhabib, S. et Cornell, D. (sous la dir. de) : *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies* (Cambridge : Polity Press, 1987).

Benhabib, S. et Dallmayr, F. (sous la dir. de) : *The Communicative Ethics Controversy* (Cambridge, Mass. : MIT, 1990).

Benjamin, E. : « Die Antinomien des patriarchalischen Denkens. Kritische Theorie und Psychoanalyse », dans Bonss, W. et Honneth, A. (sous la dir. de) : *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie* (Francfort : Suhrkamp, 1982).

Benjamin, W. : *Essais 1, 1922-1934* (Paris : Denoëi, 1971-1983).

Benjamin, W. : *Essais 2, 1935-1940* (Paris : Denoëi, 1971-1983).

Benjamin, W. : *Origine du drame baroque allemand* (Paris : Flammarion, 1985).

Benton, T. : *Philosophical Foundations of the Three Sociologies* (Londres : Routledge, 1977).

Berger, J. : « Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ôkonomie », dans Honneth, A. et Joas, H. (sous la dir. de) : *Kommunikatives Handeln. Beitràge zu Jürgen Habermas 'Theorie des kommunikativen Handelns* (Francfort : Suhrkamp, 1986).

Berger, J., Wagner, D. et Zelditch, M. : « Theory Growth, Social Processes and Metatheory », dans Turner, J. (sous la dir. de) : *Theory Building in Sociology* (Londres : Sage, 1989).

Berger, P. : *Invitation to Sociology. A Humanist Perspective* (Harmondsworth : Penguin, 1963).

Berger, P. et Pullberg, S. : « Reification and the Sociological Critique of Consciousness », *History and Theory,* 1965, 4, 2, 196-211.

Berger, P. et Luckmann, T. : *The Social Construction ofReality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Harmondsworth : Penguin, 1966).

Berger, P. : *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York : Anchor Press, 1969).

Berger, P. et Kellner, H. : *Sociology Reinterpreted. An Essay on Method and Vocation* (Harmondsworth : Penguin, 1982).

Bergmann, J. : « Technologische Rationalität und spatkapitalistische Ökonomie », dans Habermas, J. (sous la dir. de) : *Antworten auf Herbert Marcuse* (Francfort : Suhrkamp, 1969).

Berndt, H. et Reiche, R. : « Die geschichtliche Dimension des Realitâtsprinzips », dans Habermas, J. (sous la dir. de) : *Antworten auf Herbert Marcuse* (Francfort : Suhrkamp, 1969).

Bernstein, J. : *The Frankfurt School : Critical Assessments,* 6 vol. (Londres : Routledge, 1994).

[351]

Bernstein, R. : *The Restructuring of Social and Political Theory* (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1976).

Bernstein, R. : *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis* (Oxford : Blackwell, 1983).

Bernstein, R. (sous la dir. de) : *Habermas and Modernity* (Cambridge : Polity, 1985).

Bernstein, R. : *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode* (Cambridge : Polity, 1986).

Bernstein, R. : « The Retrieval of the Democratic Ethos », *Cardozo Law Review,* 1996, 17, 4, 1127-1146.

Bhaskar, R. : *A Realist Theory of Science* (Hemel Hempstead : Harvester, 1978).

Bhaskar, R. : « Emergence, Explanation and Emancipation », dans Secord, P. (sous la dir. de) : *Explaining Human Behaviour. Consciousness, Human Action and Social Structure* (Londres : Sage, 1982).

Bhaskar, R. : « Beef, Structure and Place : Notes from a Critical Naturalist Perspective », *Journal for the Theory of Social Behaviour,* 1983, 13, 1, 81-95.

Bhaskar, R. : *Scientific Realism and Human Emancipation* (Londres : Verso, 1986).

Bhaskar, R. : *The Possibility of Naturalism* (Hemel Hempstead : Harvester, 1989).

Bhaskar, R. : *Reclaiming Reality. A Critical Introduction to Contemporary Philosophy* (Londres : Verso, 1989).

Bhaskar, R. : *Philosophy and the Idea ofFreedom* (Oxford : Blackwell, 1991).

Bhaskar, R. : *Dialectic. The Puise of Freedom* (Londres : Verso, 1993).

Bleicher, J. : *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (Londres : Routledge, 1980).

Bloch, E. : *Logicum* — *Zur Ontologie des Noch-nicht-Seins,* dans *Tiibinger Einleitung in die Philosophie. Ernst Bloch Gesamtausgabe,* vol. 13 (Francfort : Suhrkamp, 1971).

Bohnen, A. : « Handlung, Lebenswelt und System in der soziologischen Theoriebildung : Zur Kritik der Théorie des kommunikativen Handelns von Jiirgen Habermas », *Zeitschriftfur Soziologie,* 1984, 13, 191-203.

Bokina, J. et Lukes, T. (sous la dir. de) : *Marcuse. From the New Left to the Next Left* (Kansas : University Press of Kansas, 1994).

Bolte, G. (sous la dir. de) : *Unkritische Théorie. Gegen Habermas* (Luneburg : zu Klampen, 1989).

Bonss, W. et Schindler, N. : « Kritische Theorie als interdisziplinârer Materialismus », dans Bonss, W. et Honneth, A. (sous la dir. de) : *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potentialderkritischen Theorie* (Francfort : Suhrkamp, 1982).

Bonss, W. : « Empirie und Dechiffrierung von Wirklichkeit. Zur Méthodologie bei Adorno », dans Von Friedeburg, L. et Habermas, J. (sous la dir. de) : *Adorno-Konferenz 1983* (Francfort : Suhrkamp, 1983).

Bottomore, T. : *The Frankfurt School* (Chichester : Ellis Horwood, 1984).

Bouchindhomme, C, Ferry, J.-M. et Rochlitz, R. : *Habermas. L'activité communicationnelle* (Lille : Cahiers de philosophie, 1987).

Boudon, R. : *Effets pervers et ordre social* (Paris : PUF, 1989).

Bourdieu, P. : « Structuralism and the Theory of Sociological Knowledge », *Social Research,* 1968, 35, 4,681-706.

Bourdieu, P. : *Esquisse d'une théorie de la pratique.* Précédée de *Trois études d'ethnologie kabyle* (Genève : Droz, 1972).

Bourdieu, P., Chamboredon, J. -C. et Passeron, J. -C. : *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques* (Paris : Mouton, 1973).

Bourdieu, P. : « Le fétichisme de la langue », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 1974, 4, 2-33.

[352]

Bourdieu, P. : « Sur le pouvoir symbolique », *Annales,* 1977, 3,405-411.

Bourdieu, P. : *La distinction. Critique sociale du jugement* (Paris : Minuit, 1979).

Bourdieu, P. : *Le sens pratique* (Paris : Minuit, 1980).

Bourdieu, P. : « Le mort saisit le vif : les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée », *Actes de la recherche en sciences sociales,* 1980, 32-33, 3-14.

Bourdieu, P. : *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques* (Paris : Fayard, 1982).

Bourdieu, P. : *Questions de sociologie* (Paris : Minuit, 1984).

Bourdieu, P. : « The Genesis of the Concepts of Habitus and Field », *Sociocriticism,* 1985, 2, 11-24.

Bourdieu, P. : *Choses dites* (Paris : Minuit, 1987).

Bourdieu, P. et Wacquant, L. : *Réponses. Pour une anthropologie réflexive* (Paris : Seuil, 1992).

Bourdieu, P. : *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (Paris : Seuil, 1992).

Bourdieu, P. et Haacke, H. : *Libre-échange* (Paris : Seuil/Presses du réel, 1994).

Bourdieu, P. : *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* (Paris : Seuil, 1994).

Brand, A. : *The Force ofReason. An Introduction to Habermas' Theory of Communicative Action* (Londres : Allen & Unwin, 1990).

Breines, P. : « Marcuse and the New Left in America », dans Habermas, J. (sous la dir. de) : *Antworten auf Herbert Marcuse* (Francfort : Suhrkamp, 1969).

Breines, P. : « From Guru to Spectre : Marcuse and the Implosion of the Movement », dans Breines, P. (sous la dir. de) : *Critical Interruptions. New Left Perspectives on Herbert Marcuse* (New York : Herder & Herder, 1970).

Breuer, S. : « Die Depotenzierung der kritischen Théorie. Ûber Jiirgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns », *Leviathan,* 1982, 10, 132-146.

Breuer, S. : « Kein Zutritt zum Grand Hôtel. Alfred Sohn-Rethel und die Frankfurter Schule », *Merkur,* 1992, 46, 4, 340-344.

Brick, B. et Postone, M. : « Kritischer Pessimismus und die Grenzen des traditionellen Marxismus », dans Bonss, W. et Honneth, A. (sous la dir. de) : *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Théorie* (Francfort : Suhrkamp, 1982).

Bronner, S. : *Of Critical Theory and its Theorists* (Oxford : Blackwell, 1994).

Brubaker, R. : « Rethinking Classical Theory. The Sociological Vision of Pierre Bourdieu »*, Theory and Society,* 1985, 14, 6, 745-775.

Brunkhorst, H. : « Paradigmakern und Theoriendynamik der kritischen Théorie der Gesellschaft », *Soziale Welt,* 1983, 34, 1, 22-56.

Brunkhorst, H. : « Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte », dans Van Reijen, W. et Schmid Noerr, G. (sous la dir. de) : *Vierzig Jahre Flaschenpost : 'Dialektikder Aufklärung' 1947bis 1987* (Francfort : Fischer, 1987).

Brunkhorst, H. : « Die authentische Révolution. Marxismus als Existentialismus beim friihen Marcuse », dans Flego, G. et Schmied-Kowarzik, W. (sous la dir. de) : *Herbert Marcuse. Eros und Emanzipation* (GieBen : Germinal, 1989).

Brunkhorst, H. : « Dialektischer Positivismus des Glucks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie », *Zeitschrift fur philosophische Forschung,* 1989, 43, 2, 353-381.

Bryant, C. et Jary, D. (sous la dir. de) : *Giddens 'Theory of Structuration : A Critical Appréciation* (Londres : Routledge, 1991).

Bryant, C. et Jary, D. (sous la dir. de) : *Anthony Giddens. Critical Assessments,* 4 vol. (Londres : Routledge, 1996).

Bubner, R. : « Qu'est-ce la théorie critique ? », *Archives de philosophie,* 1972, 35, 381-421.

[353]

Buckley, W. : *Sociology and Modern Systems Theory* (Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1967).

Buckley, W. : « Society as a Complex Adaptive System », dans Buckley, W. (sous la dir. de) : *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist* (Chicago : Aldine, 1968).

Buck-Morss, S. : « The Dialectic of T. W. Adorno », *Telos,* 1972, 4, 137-144.

Buck-Morss, S. : *The Origin of Négative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute* (Hassocks : Harvester, 1977).

Caillé, A. : *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique* (Paris : La Découverte, 1993).

Calhoun, C. (sous la dir. de) : *Habermas and the Public Sphère* (Cambridge, Mass. : MIT, 1992).

Calhoun, C. : « 'New Social Movements'of the Early Nineteenth Century », *Social Science History,* 1993, 17, 3, 385-427.

Calhoun, C. : *Critical Social Theory. Culture, History, and the Challenge of Difference* (Oxford : Blackwell, 1995).

Camic, C. : « The Matter of Habit », *American Journal of Sociology,* 1986, 91, 5, 1039-1087.

Cassirer, E. : *Philosophie der symbolischen Formen.* lre partie : *Die Sprache ;* 2e partie : *Das Mythische Denken ;* 3e partie : *Phanomenologie der Erkenntnis* (Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964).

Cassirer, E. : *Substance et fonction. Éléments pour une théorie du concept* (Paris : Minuit, 1977).

Castel, R. : « Présentation », dans Marcuse, H. : *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale* (Paris : Minuit, 1968).

Castoriadis, C. : *L'institution imaginaire de la société* (Paris : Seuil, 1975).

Castoriadis, C. : *Les carrefours du labyrinthe* (Paris : Le Seuil, 1978).

Castoriadis, C. : *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II* (Paris : Seuil, 1986).

Centre d'étude des mouvements sociaux : *Problèmes d'épistémologie en sciences sociales* (Paris : EHESS, 1987).

Cerutti, F. : « Habermas and Marx », *Leviathan,* 1983, 11, 2, 352-375.

Clark, J., Modgil, C. et Modgil, S. (sous la dir. de) : *Anthony Giddens. Consensus and Controversy* (Hants : Falmer Press, 1990).

Cohen, I. : *Structuration Theory. Anthony Giddens and the Structuration of Social Life* (Londres : Macmillan, 1989).

Cohen, J. : *Class and Civil Society. The Limits ofMarxian Critical Theory* (Amherst : University of Massachussets Press, 1982).

Cohen, J. : « Warum noch politische Théorie ? Anmerkungen zu Jiirgen Habermas », dans

Bonss, W. et Honneth, A. (sous la dir. de) : *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie* (Francfort : Suhrkamp, 1982).

Cohen, J. et Arato, A. : *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass. : MIT, 1992).

Collier, A. : *Critical Realism. An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy* (Londres : Verso, 1994).

Collins, R. : « On the Micro-Foundations of Macro-Sociology », *American Journal of Sociology,* 1981, 86, 984-1014.

Collins, R. : « Habermas and the Search of Reason », *Semiotica,* 1987, 64, 157-169.

Connerton, P. : *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School* (Cambridge : Cambridge University Press, 1980).

[354]

Connor, S. : *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary* (Oxford : Blackwell, 1989).

Craib, I. : *Anthony Giddens* (Londres : Routledge, 1992).

Crozier, M. : *Le phénomène bureaucratique* (Paris : Seuil, 1963).

Crozier, M. et Friedberg, E. : *L'acteur et le système* (Paris : Seuil, 1977).

Curran, J. : « Rethinking the Media as a Public Sphère », dans Dahlgren, P. et Sparks, C. (sous la dir. de) : *Communication and Citizenship* (Londres : Routledge, 1991).

Dallmayr, F. : « Critical Theory Criticized : Habermas 'Knowledge and Human Interests' and its Aftermath », *Philosophy ofthe Social Sciences,* 1972, 2, 211-229.

Dallmayr, F. (sous la dir. de) : *Materialien zu Habermas’ ‘Erkenntnis und Interesse'* (Francfort : Suhrkamp, 1974).

Debord, G. : *La société du spectacle* (Paris : Gallimard, 1992).

Delruelle, E. : *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas* (Bruxelles : Ousia, 1993).

Demmerling, C. : *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adomo und das Projekt einer kritischen Théorie* (Francfort : Suhrkamp, 1994).

Deroche-Gurcel, L. : « La communication : un nouveau fétichisme », *Commentaires,* 1987, 40, 816-819.

Derrida, J. : *Marges de la philosophie* (Paris : Minuit, 1972).

Despoix, P. : « Présentation d'un texte en français de Th. Adorno », *L'Homme et la société,* 1985, 75-76, 101-105.

Dewey, J. : *The Public and its Problems* (Athens, Ohio : Swallow Press, 1991).

Dews, P. : *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (Londres : Verso, 1987).

Dews, P. (sous la dir. de) : *Habermas. Autonomy and Solidarity. Interviews with Jurgen Habermas* (Londres : Verso, 1986).

Dews, P. : *The Limits of Disenchantment. Essays on Contemporary European Philosophy* (Londres : Verso, 1995).

Dietz, S. : *Lebenswelt und System. Widerstreitende Ansàtze in der Gesellschaftstheorie von Jurgen Habermas* (Wiirzburg : Kônigshausen & Neumann, 1993).

Dosse, F. : *Histoire du structuralisme, 2* vol. (Paris : La Découverte, 1992).

Dosse, F. : *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines* (Paris : La Découverte, 1995).

Dubiel, H. et Sûllner, A. : « Die Nationalsozialismusforschung des Instituts fur Sozial-forschung... », dans Dubiel, H. et Sûllner, A. (sous la dir. de) : *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts fur Sozialforschung 1939-1942* (Francfort : Suhrkamp, 1981).

Dubiel, H. : *Theory and Politics. Studies in the Development ofCritical Theory* (Cambridge, Mass. : MIT, 1985).

Dubiel, H. : « Herrschaft oder Emanzipation ? Der Streit un die Erbschaft der kritischen Théorie », dans Honneth, A. *et alii* (sous la dir. de) : *Zwischenbetrachtungen. Im Prozefi der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag* (Francfort : Suhrkamp, 1989).

Dubiel, H. : « Demokratie und Kapitalismus bei Herbert Marcuse », dans Institut for Sozialforschung (ouvrage collectif) : *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse* (Francfort : Suhrkamp, 1992).

Dupuy, J.-P., Eymard-Duvernay, F., Favereau, O., Orléan, A., Salais, R., Thévenot, L. : « L'économie des conventions », *Revue économique,* 1989, 2.

[355]

Dupuy, J.-P. : *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs* (Paris : École polytechnique, 1992).

Durkheim, É. : *Les règles de la méthode sociologique* (Paris : PUF, 1937).

Durkheim, É. : *De la division du travail social* (Paris : PUF, 1986).

Eco, U. : *La quête d'une langue parfaite dans l'histoire de la culture européenne* (Paris : Collège de France, 1992).

Eder, K. :*Geschichte als Lernprozess ? Zur Pathogenese politischer Modernitàt in Deutschland* (Francfort : Suhrkamp, 1985).

Eder, K. : *The New Politics of Class, Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies* (Londres : Sage, 1993).

Eisenstadt, S. et Helle, H. (sous la dir. de) : *Perspectives on Sociological Theory. Vol. 1 : Macro-Sociological Theory. Vol. 2 : Micro-Sociological Theory* (Londres : Sage, 1985).

Ekeh, P. : *Social Exchange Theory. The Two Traditions* (Londres : Heinemann, 1974). Elias, N. : *Wat is sociologie ?* (Utrecht : Spectrum, 1971).

Elias, N. : *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoekingen* (Utrecht : Spectrum, 1987). Elias, N. : *La société des individus* (Paris : Fayard, 1991).

Fahrenbach, E. : « Das Utopieproblem in Marcuses Kritischen Théorie und Sozialismus-rezeption », dans Institut fur Sozialforschung (ouvrage collectif) : *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse* (Francfort : Suhrkamp, 1992).

Fay, B. : *Social Theory and Political Practice* (Londres : Allen & Unwin, 1975).

Feenberg, A. : *Lukàcs, Marx and the Sources of Critical Theory* (Oxford : Oxford Univer-sity Press, 1986).

Feenberg, A. : « The Bias of Technology », dans Pippin, R., Feenberg, A. et Webel, C. (sous la dir. de) : *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia* (Londres : Macmillan, 1988).

Feenberg, A. : *Critical Theory of Technology* (Oxford : Oxford University Press, 1991).

Feenberg, A. : *Alternative Modemity. The Technical Turn in Philosophy and Social Theory* (Berkeley : University of California Press, 1995).

Ferrara, A. : « A Critique of Habermas' Diskursethik », *Telos,* 1985, 64, 45-74.

Ferrara, A. : « A Critique of Habermas' Consensus Theory of Truth », *Philosophy and Social Criticism,* 1987, 13, 1, 39-67.

Ferry, J.-M. : *Habermas. L'éthique de la communication* (Paris : PUF, 1987).

Ferry, J.-M. : « Qu'est-ce qu'une identité postnationale ? », *Esprit,* 1990,164, 80-90.

Ferry, J.-M. : « Pertinence du postnational », *Esprit,* 1991,167, 80-93.

Ferry, J.-M. : *Les puissances de l'expérience. Tome 1 : Le sujet et le verbe ; tome 2 : Les ordres de la reconnaissance* (Paris : Cerf, 1991).

Ferry, J.-M. : *Philosophie de la communication 1. De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison* (Paris : Cerf, 1994).

Ferry, J.-M. : *Philosophie de la communication 2. Justice politique et démocratie procédurale* (Paris : Cerf, 1994).

Ferry, J.-M. : *L'éthique reconstructive* (Paris : Cerf, 1996).

Ferry, J.-M. : « Les idéalisations de la pratique communicationnelle sont-elles métaphysiques ? », dans Gaillard, F. et Poulain, J. (sous la dir. de) : *La modernité en question chez J. Habermas et R. Rorty* (à paraître).

Ferry, L. et Renaut, A. : « Présentation », dans Horkheimer, M. : *Théorie critique. Essais* (Paris : Payot, 1978).

[356]

Ferry, L. : *Philosophie politique I. Le droit : la nouvelle querelle des anciens et des modernes* (Paris : PUF, 1984).

Ferry, L. et Renaut, A. : *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain* (Paris : Gallimard, 1988).

Ferry, L. : *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme* (Paris : Grasset, 1992).

Fielding, N. (sous la dir. de) : *Actions and Structure. Research Methods and Social Theory* (Londres : Sage, 1988).

Flego, J. et Schmied-Kowarzik, W. (sous la dir. de) : *Herbert Marcuse. Eros und Emanzipation. Marcuse-Symposion 1988 in Dubrovnik* (GieBen : Germinal, 1989).

Frank, M. : « Subjekt, Person, Individuum », dans Frank, M., Raulet, G. et Van Reijen, W. (sous la dir. de) : *Die Frage nach dem Subjekt* (Francfort : Suhrkamp, 1988).

Frankel, B. : *The Post-Industrial Utopians* (Cambridge : Polity, 1987).

Fraser, N. : *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Cambridge : Polity, 1989).

Freitag, M. : « Genèse et destin de la sociologie », *Bulletin du MAUSS,* 1985, 16, 17-37.

Freitag, M. : [*Dialectique et société. Vol. 1 : Introduction à une théorie générale du symbolique*](http://classiques.uqac.ca/telechargement_optionnel/telechargement_freitag.html)(Montréal : Éditions Saint-Martin, 1986).

Freitag, M. : « La crise des sciences sociales », *Bulletin du MAUSS,* 1987, 22,13-65.

Freud, S. : *Choix de textes* (Paris : Masson, 1977).

Freud, S. : [*Nouvelles conférences sur la psychanalyse*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030150547)(Paris : PUF, 1971).

Freud, S. : [*Malaise dans la civilisation*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.frs.mal)(Paris : PUF, 1989).

Freud, S. : [*L'avenir d'une illusion*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030148890)(Paris : PUF, 1991).

Friedmann, G. : *The Political Philosophy ofthe Frankfurt School* (Ithaca : Cornell University Press, 1981).

Friedrichs, R. : *A Sociology of Sociology* (Toronto : Collier, 1970).

Frisby, D. : « The Frankfurt School : Critical Theory and Posirivism », dans Rex, J. (sous la dir. de) : *Approaches to Sociology* (Londres : Routledge, 1974).

Frisby, D. : « Introduction to the English Translation », dans Adorno, T. W. *et alii : The Positivist Dispute in German Sociology* (Londres : Heinemann, 1976).

Fromm, E. : « Uber Méthode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie »*,Zeitschrift fur Sozialforschung,* 1932, 1, 1/2, 28-54.

Funke, G. : « Hexis (habitus) », dans Ritter, J. (sous la dir. de) : *Historisches Wôrterbuch der Philosophie,* vol. III (Bâle : Schwabe & Co., 1974).

Gabel, J. : « La réification. Essai d'une psychopathologie de la pensée dialectique », *Esprit,* 1951, 32, 450-473.

Gadamer, H. : *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une philosophie herméneutique* (Paris : Seuil, 1976).

Gadamer, H. : « Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik », dans Apel, K.-O. *et alii : Hermeneutik und Ideologiekritik* (Francfort : Suhrkamp, 1973).

Gadamer, H. : « Replik », dans Apel, K.-O. *et alii : Hermeneutik und Ideologiekritik* (Francfort : Suhrkamp, 1973).

Garcia Amado, J. : « Introduction à l'œuvre de Niklas Luhmann », *Droit et société,* 1989, 11-12, 15-51.

Garfinkel, H. : *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge : Polity Press, 1984).

Gauchet, M. : « Changement de paradigme en sciences sociales », *Le Débat,* 1988, 50, 165-170.

Gellner, E. : « Holism versus Individualism », dans O'Neill, J. (sous la dir. de) : *Modes of Individualism and Collectivism* (Londres : Heinemann, 1973).

[357]

Gephardt, W. : *Gesellschaftstheorie und Recht. Das Recht im soziàlogischen Diskurs der Moderne* (Francfort : Suhrkamp, 1993).

Geuss, R. : *The Idea ofa Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge : Cambridge University Press, 1981).

Geyer-Ryan, H. : *Fables of Désire. Studies in the Ethics of Art and Gender* (Cambridge : Polity, 1994).

Giddens, A. : *New Rules of Sociological Method* (Londres : Hutchinson, 1976).

Giddens, A. : *Studies in Social and Political Theory* (Londres : Hutchinson, 1977). Giddens, A. : *Central Problems in Social Theory* (Londres : Macmillan, 1979).

Giddens, A. : *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 1, Power, Property and the State* (Londres : Macmillan, 1981).

Giddens, A. : « Agency, Institution, and Time-Space Analysis », dans Knorr-Cetina, K. et Cicourel, A. (sous la dir. de) : *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies* (Londres : Routledge, 1981).

Giddens, A. : *Profiles and Critiques in Social Theory* (Londres : Macmillan, 1982).

Giddens, A. : *The Constitution of Society. Outline ofthe Theory of Structuration* (Cambridge : Polity, 1984).

Giddens, A. : *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Vol. 2, The Nation-State* *and Violence* (Cambridge : Polity, 1985).

Giddens, A. : *Social Theory and Modern Sociology* (Cambridge : Polity, 1987).

Giddens, A. : *The Consequences of Modernity* (Cambridge : Polity, 1990).

Giddens, A. : *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge : Polity, 1991).

Giddens, A. : *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (Cambridge : Polity, 1992).

Giddens, A. : *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics* (Cambridge : Polity Press, 1994).

Giegel, H. : « Reflexion und Emanzipation », dans Apel, K.-O. *et alii :* *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Francfort : Suhrkamp, 1973).

Gilligan, C. : *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge : Harvard University Press, 1982).

Ginsburg, C. : « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat,* 1980, 6, 3-44.

Gmünder, U. : *Kritische Theorie. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas* (Stuttgart : Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1985).

Goffman, E. : *The Presentation of Self in Everyday Life* (New York : Doubleday, 1959).

Goffman, E. : *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction* (Indianapolis : Bobbs-

Merrill, 1961). Goffman, E. : *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings* (New York : Free Press, 1963).

Goffman, E. : *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior* (New York : Doubleday Anchor, 1967).

Goffman, E. : *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* (Harmondsworth : Penguin, 1970).

Goffman, E. : *Relations in Public. Microstudies ofthe Public Order* (New York : Harper & Row, 1971).

Goffman, E. : *Frame Analysis* (New York : Harper, 1974).

Görtzen, R. : *Jürgen Habermas. Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1952-1981* (Francfort : Suhrkamp, 1981).

[358]

Görtzen, R. : « Vorlâufige Bibliographie seiner Schriften und der Sekundârliteratur », dans von Friedeburg, L. et Habermas, J. (sous la dir. de) : *Adorno-Konferenz 1983* (Francfort : Suhrkamp, 1983).

Görtzen, R. : « Theodor W. Adorno. Auswahlbibliographie der Horkheimer-Rezeption », dans Schmidt, A. et Altwicker, N. (sous la dir. de) : *Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung* (Francfort : Fischer, 1986).

Görtzen, R. : « Bibliographie zur Theorie des kommunikativen Handelns », dans Honneth, A. et Joas, H. (sous la dir. de) : *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns* (Francfort : Suhrkamp, 1986).

Görtzen, R. : « Kommentierte Bibliographie der Schriften iiber Herbert Marcuse », dans Institut fur Sozialforschung (ouvrage collectif) : *Kritik und Utopie im Werk von* *Herbert Marcuse* (Francfort : Suhrkamp, 1992).

Gouldner, A. : *The Coming Crisis of Western Sociology* (New York : Avon Books, 1970).

Grenz, F. : *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflôsung einiger Deutungs-probleme* (Francfort : Suhrkamp, 1974).

Gripp, H. : *Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch* — *Zur kommunikationstheoretischen Begründung von Vernunft bei Jürgen Habermas* (Paderborn : UTB, 1986).

Groh, D. : « Spuren der Vernunft in der Geschichte. Der Weg von Jiirgen Habermas zur

Théorie des kommunikativen Handelns im Schatten Max Webers », *Geschichte und Gesellschaft,* 1986, 12, 443-476.

Grondin, J. : « Reification from Lukâcs to Habermas », dans Rockmore, T. (sous la dir. de) : *Lukâcs Today. Essays in Marxist Philosophy* (Dordrecht : Reidel Publishing Company, 1988).

Gumnior, H. et Ringguth, R. : *Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Reinbek : Rowohlt, 1973).

Günther, K. : « Communicative Freedom, Communicative Power, and Jurisgenesis », *Cardozo Law Review,* 1996, 17, 4, 1035-1058.

Gurvitch, G. : *L'idée du droit social,* réédité dans *Cause Commune,* 1978, 1, 111-366.

Habermas, J. : *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954-1970* (Amsterdam : Verlag deMunter, 1970).

Habermas, J. : « On Systematically Distorted Communication », *Inquiry,* 1970, 13, 205-218.

Habermas, J. : « Towards a Theory of Communicative Compétence », *Inquiry,* 1970, 13, 360-375.

Habermas, J. et Luhmann, N. : *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung ?* (Francfort : Suhrkamp, 1971).

Habermas, J. : *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* (Francfort : Suhrkamp, 1973).

Habermas, J. : *La technique et la science comme* « *idéologie »* (Paris : Gallimard/Denoël, 1973).

Habermas, J. : *Profils philosophiques et politiques* (Paris : Gallimard, 1974).

Habermas, J. : *Théorie et pratique, 2* tomes (Paris, Payot, 1975).

Habermas, J. : *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Francfort : Suhrkamp, 1976).

Habermas, J. : *Connaissance et intérêt* (Paris : Gallimard, 1976).

Habermas, J. : *L'espace public. Archéologie de l'espace public comme dimension constitutive de la société* (Paris : Payot, 1978).

Habermas, J. : *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé* (Paris : Payot, 1978).

[359]

Habermas, J. *et alii :* « Théorie und Politik », dans Habermas, J., Bovenschen, S. *et alii* (sous la dir. de) : *Gespräche mit Herbert Marcuse* (Francfort : Suhrkamp, 1978).

Habermas, J. : « Handlung und System. Bemerkungen zu Parsons' Medientheorie », dans Schluchter, W. (sous la dir. de) : *Verhalten, Handeln und System. Talcott Parson 's Beitrag zur Entwicklung der Sozialwissenschaften* (Francfort : Suhrkamp, 1980).

Habermas, J. : *Kleine politische Schriften (I-IV)* (Francfort : Suhrkamp, 1981).

Habermas, J. : « Talcott Parsons : Problems of Theory Construction », *Sociological Inquiry,* 1981, 51, 3/4, 173-196.

Habermas, J. : « A Reply to my Critics », dans Thompson, J. et Held, D. (sous la dir. de) : *Habermas. Critical Debates* (Londres : Macmillan, 1982).

Habermas, J. : *Vorstudien und Ergânzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Francfort : Suhrkamp, 1984).

Habermas, J. : *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Francfort : Suhrkamp, 1985).

abermas, J. : *Die neue Untibersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V* (Francfort : Suhrkamp, 1985).

Habermas, J. : *Après Marx* (Paris : Fayard, 1985).

Habermas, J. : *Morale et communication. Conscience morale et activité communica-tionnelle* (Paris : Cerf, 1986).

Habermas, J. : « Entgegnung », dans Honneth, A. et Joas, H. (sous la dir. de) : *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jurgen Habermas ' Theorie des kommunikativen Handelns* (Francfort : Suhrkamp, 1986).

Habermas, J. : « Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule », dans Honneth, A. et Wellmer, A. (sous la dir. de) : *Die Frankfurter Schule und die Folgen* (Berlin : de Gruyter, 1986).

Habermas, J. : « Nachwort », dans Horkheimer, M. et Adorno, T. : *DialektikderAufklärung* (Francfort : Fischer, 1986).

Habermas, J. : *Philosophisch-politische Profile* (Francfort : Suhrkamp, 1987). Habermas, J. : *Logique des sciences sociales et autres essais* (Paris : PUF, 1987).

Habermas, J. : *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI* (Francfort : Suhrkamp, 1987).

Habermas, J. : *Théorie de l'agir communicationnel,* vol. 1 : *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société,* vol. 2 : *Critique de la raison fonctionnante* (Paris : Fayard, 1987).

Habermas, J. : *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences* (Paris : Gallimard, 1988).

Habermas, J. : *Nachmetaphysisches Denken. PhilosophischeAufsâtze* (Francfort : Suhrkamp, 1988).

Habermas, J. : « Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity », dans Pippin, R., Feenberg, A. et Webel, C. (sous la dir. de) : *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia* (Londres : Macmillan, 1988).

Habermas, J. : *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII* (Francfort : Suhrkamp, 1990).

Habermas, J. : *Erlàuterungen zur Diskursethik* (Francfort : Suhrkamp, 1991).

Habermas, J. : *Texte und Kontexte* (Francfort : Suhrkamp, 1991).

Habermas, J. : *Vergangenheit als Zukunft* (Zurich : Pendo, 1991).

Habermas, J. : « Vorwort zur Neuauflage 1991 », dans *Strukturwandel der Ôffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der biirgerlichen Gesellschaft* (Francfort : Suhrkamp, 1991).

Habermas, J. : *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Francfort : Suhrkamp, 1992).

[360]

Habermas, J. : *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine politische Schriften VIII* (Francfort : Suhrkamp, 1995).

Habermas, J. : *Die Einbeziehung desAnderen. Studien zur politischen Théorie* (Francfort : Suhrkamp, 1996).

Halfpenny, P. : *Positivism and Sociology* (Londres : Allen & Unwin, 1982).

Hanson, N. : *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science* (Cambridge : Cambridge University Press, 1977).

Harré, R. : *The Principles ofScientifîc Thinking* (Londres : Macmillan, 1970).

Harré, R. : « Images of the World and Societal Icons », dans Knorr-Cetina, K., Strasser, H. et Zilian, H. (sous la dir. de) : *Determinants and Controls ofScientifîc Developments* (Dordrecht : Reidel, 1975).

Harré, R. : *The Philosophies of Science. An Introductory Survey* (Oxford : Oxford University Press, 1985).

Harré, R. et Secord, P. : *The Explanation of Social Behaviour* (Oxford : Blackwell, 1972).

Harré, R. et Madden, E. : *Causal Powers. A Theory ofNatural Necessity* (Oxford, Blackwell, 1975).

Haug, W. : « Das Ganze und das ganz Andere. Zur Kritik der reinen revolutionâren Transcendenz », dans Habermas, J. (sous la dir. de) : *Antworten auf Herbert Marcuse* (Francfort : Suhrkamp, 1969).

Haug, W. : *Critique of Commodity Aesthetics. Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society* (Cambridge : Polity, 1986).

Havelange, V. : « Structures sociales et action cognitive : de la complexité en sociologie », dans Colloque de Cérisy — Fogelman Soulié, F. (sous la dir. de) : *Les théories de la complexité. Autour de l'œuvre de Henri Atlan,* (Paris : Seuil, 1991).

Hawthorn, G. : *Plausible Worlds. Possibility and Understanding in History and the Social Sciences* (Cambridge : Cambridge University Press, 1991).

Hegel, G. W. F. : *Phénoménologie des Geistes* — *Werke 3* (Francfort : Suhrkamp, 1970).

Heidegger, M. : *Essais et conférences* (Paris : Gallimard, 1958).

Heidegger, M. : *Lettre sur l'humanisme* (Paris : Aubier, 1964).

Heidegger, M. : *Qu'est-ce qu'une chose ?* (Paris : Gallimard, 1971).

Held, D. : *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas* (Berkeley : University of California Press, 1980).

Held, D. : *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge : Polity Press, 1995).

Held, D. et Thompson, J. (sous la dir. de) : *Social Theory of Modern Societies : Anthony Giddens andhis Critics* (Cambridge : Cambridge University Press, 1989).

Hempel, C. : *Éléments d'épistémologie* (Paris : A. Colin, 1972).

Héran, F. : « La seconde nature de *Vhabitus.* Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie,* 1987, 28, 3, 385-416.

Hesse, H. : *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Théorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität* (Francfort : Fischer, 1986).

Hesse, M. : « In Defence of Objectivity »*, Proceedings ofthe British Academy,* 1972, 58, 275-292.

Hesse, M. : « Theory and Value in Social Sciences », dans Hookway, C. et Petit, P. (sous la dir. de) : *Action and Interprétation* (Cambridge : Cambridge University Press, 1978).

Hesse, M. : « Science and Objectivity », dans Thompson, J. et Held, D. (sous la dir. de) : *Habermas. Critical Debates* (Londres : Macmillan, 1982).

Hohendahl, P. : « Critical Theory, Public Sphère and Culture. Jürgen Habermas and his Critics », *New German Critique,* 1979, 16, 89-118.

Hohendahl, P. : « The Dialectic of Enlightenment Revisited : Habermas' Critique of the Frankfurt School », *New German Critique,* 1985, 35, 3-26.

[361]

Holub, R. : *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere* (Londres : Routledge, 1991).

Holz, H. : « Mephistophelische Philosophie », dans Schoeller, W. (sous la dir. de) : *Die Neue Linke nach Adorno* (Munich : Kindler Verlag, 1969).

Honneth, A. : « Communication and Reconciliation. Habermas' Critique of Adorno », *Telos,* 1979, 31, 45-61.

Honneth, A. : « Arbeit und instrumentales Handeln », dans Honneth, A. et Jaeggi, U. (sous la dir. de) : *Arbeit, Handlung, Normativitât. Theoriendes Historischen Materialismus,* vol. 2 (Francfort : Suhrkamp, 1980).

Honneth, A. : « 'L'esprit et son objet' — Parentés anthropologiques entre *La dialectique de la raison* et la critique de la civilisation dans la philosophie de la vie », dans Raulet, G. *et alii : Weimar ou l'explosion de la modernité* (Paris : Anthropos, 1984).

Honneth, A. : « An Aversion against the Universal. A Commentary on Lyotard's 'Postmodern Condition' », *Theory, Culture and Society,* 1984, 1985, 2, 3, 147-156.

Honneth, A. et Joas, H. (sous la dir. de) : *Kommunikatives Handeln. Beitrâge zu Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns* (Francfort : Suhrkamp, 1986).

Honneth, A. : « Critical Theory », dans Giddens, A. et Turner, J. (sous la dir. de) : *Social Theory Today* (Cambridge : Polity Press, 1987).

Honneth, A. et Joas, H. : *Social Action and Human Nature* (Cambridge : Cambridge University Press, 1988).

Honneth, A. : *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Francfort : Suhrkamp, 1989).

Honneth, A. : *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsàtze* (Francfort : Suhrkamp, 1990).

Honneth, A. : *Kampf um Anerkennung. Zur moralische Grammatik sozialer Konflikte* (Francfort : Suhrkamp, 1992).

Honneth, A. (sous la dir. de) : *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozial-philosophie* (Francfort : Fisher, 1994).

Honneth, A. : « Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Heraus-forderung der Postmoderne », *Deutsche Zeitschrift fur Philosophie,* 1994, 42, 2, 195-220.

Horkheimer, M. : « Bemerkungen iiber Wissenschaft und Krise », *Zeitschrift fur Sozialforschung,* 1932, 1, 1-7.

Horkheimer, M. : « Art and Mass Culture », *Studies in Philosophy and Social Science,* 1941 ,9, 290-304.

Horkheimer, M. : *Théorie traditionnelle et théorie critique* (Paris : Gallimard, 1974).

Horkheimer, M. et Adorno, T. W. : *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques* (Paris : Gallimard, 1974).

Horkheimer, M. : *Éclipse de la raison* (Paris : Payot, 1974).

Horkheimer, M. : *Théorie critique. Essais* (Paris : Payot, 1978).Horkheimer, M. : *Dawn and Decline. Notes 1926-1931 and 1950-1969* (New York : Seabury Press, 1978).

Horkheimer, M. : « Pourquoi le fascisme ? », *Esprit,* 1978, 1978, 5, 62-78.

Horkheimer, M. : *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* (Paris : Payot, 1980).

Horkheimer, M. : *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973* — *Gesammelte Schriften,* vol. 7 (Francfort : Fischer, 1985).

Horkheimer, M. : *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973* — *Gesammelte Schriften,* vol. 8 (Francfort : Fischer, 1985).

Horkheimer, M. : *Nachgelassene Schriften 1931-1949* — *Gesammelte Schriften,* vol. 12 (Francfort : Fischer, 1985).

Horkheimer, M. : *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950* — *Gesammelte Schriften,* vol. 5 (Francfort : Fischer, 1987).

[362]

Horkheimer, M. : *Schriften 1931-1936* — *Gesammelte Schriften,* vol. 3 (Francfort : Fischer, 1988).

Horkheimer, M. : *Schriften 1936-1941* — *Gesammelte Schriften,* vol. 4 (Francfort :

Fischer, 1988). Horster, D. : *Jürgen Habermas* (Stuttgart : Metzler Verlag, 1991).

How, A. : *The Habermas-Gadamer Debate. Back to Bedrock* (Aldershot : Avebury, 1995).

Hoy, D. et McCarthy, T. : *Critical Theory* (Oxford : Blackwell, 1994).

Hullot-Kentor, B. : « Introduction to Adorno's 'The Idea of Natural History' », *Telos,* 1984, 60, 97-110.

Hume, D. : *Enquête sur l'entendement humain* (Paris : Flammarion, 1983).

Hunter, J. et Ainlay, S. (sous la dir. de) : *Making Sense of Modem Times. Peter L. Berger and the Vision of Interpretative Sociology* (Londres : Routledge, 1986).

Hunyadi, M. : « La souveraineté de la procédure. À propos de la pensée politique de Jürgen Habermas », *Lignes,* 1989,7, 11-27.

Hunyadi, M. : « Discussion », dans Canto-Sperber, M. (sous la dir. de) : *Dictionnaire d'éthique de philosophie morale* (Paris : PUF, 1996).

Husserl, E. : *Ideen zu einer reinen Phdnomenologie und phànomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution,* dans *Husserliana IV* (La Haye : Martinus Nijhoff, 1952).

Husserl, E. : *Die Krisis der europàischen Wissenschaften und die transzendentale Phànomenologie,* dans *Husserliana VI* (La Haye : Martinus Nijhoff, 1962).

Husserl, E. : *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925,* dans *Husserliana,* vol. IX (La Haye : Martinus Nijhoff, 1962).

Husserl, E. : *Zur Phànomenologie der Intersubjektivitàt. Texte aus dem Nachlass.* lre partie : 1905-1920, dans *Husserliana XIII ;* 2e partie : 1921 -1928, dans *Husserliana XIV ;* 3e partie : 1929-1935, dans *Husserliana XV* (La Haye : Martinus Nijhoff, 1973)

Husserl, E. : *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Généalogie der Logik* (Hambourg : Félix Meiner Verlag, 1985).

Husserl, E. : *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (Paris : Vrin, 1986).

Huyssen, A. : *After the Great Divide : Modernism, Mass Culture, Postmodernism* (Londres : Macmillan, 1986).

Huyssen, A. : « Mapping the Postmodern », dans Alexander, J. C. et Seidman, S. (sous la dir. de) : *Culture and Society. Contemporary Debates* (Cambridge : Cambridge University Press, 1990).

Ingram, D. : *Habermas and the Dialectic ofReason* (New Haven : Yale University Press, 1987).

Jacob, P. (sous la dir. de.) : *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique* (Paris : Gallimard, 1980).

Jameson, F. : *The Political Unconscious : Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca : Cornell University Press, 1981).

Jameson, F. : *Late Marxism. Adomo, or the Persistence ofthe Dialectic* (Londres : Verso, 1990).

Jameson, F. : *Signatures of the Visible* (Londres : Routledge, 1992).

Jay, M. : « The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism », *Social Research,* 1972, 39, 2, 285-305.

Jay, M. : « The Frankfurt School's Critique of Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge », *Telos,* 1974, 20, 72-89.

[363]

Jay, M. : *L'imagination dialectique. Histoire de l'École de Francfort et de l'Institut de recherches sociales (1923-1950)* (Paris : Payot, 1977).

Jay, M. : « The Concept of Totality in Lukâcs and Adorno », *Telos,* 1977, 32, 117-137.

Jay, M. : « Positive und négative Totalitat. AdornosAlternativ-Entwurfzurinterdisziplinärer Forschung », dans Bonss, W. et Honneth, A. (sous la dir. de) : *Sozialforschung als Kritik* (Francfort : Suhrkamp, 1982).

Jay, M. : « Adorno in Amerika », dans von Friedeburg, L. et Habermas, J. (sous la dir. de) : *Adorno-Konferenz 1983* (Francfort : Suhrkamp, 1983).

Jay, M. : *Marxism and Totality. Adventures of a Concept from Lukâcs to Habermas* (Cambridge : Polity, 1984).

Jay, M. : *Adorno* (Londres : Fontana, 1984).

Jay, M. : *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* (New York : Columbia University Press, 1985).

Jay, M. : « Les extrêmes ne se touchent pas. Eine Erwiderung auf Ellen Kennedy : Carl Schmitt und die Frankfurter Schule », *Geschichte und Gesellschaft,* 1987, 13, 542-558.

Jay, M. : *Fin-de-Siècle Socialism and Other Essays* (Londres : Routledge, 1988).

Jay, M. : « The Debate over Performative Contradiction. Habermas versus the Postmodernists », dans Honneth, A. *et alii* (sous la dir. de) : *Zwischenbetrachtungen. 1m Prozefi der Aufklärung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag* (Francfort : Suhrkamp, 1989).

Jimenez, M. : *Vers une esthétique négative. Adorno et la modernité* (Paris : Le Sycomore,

1983). Joas, H. : « Die ungluckliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus », dans Honneth, A. et Joas, H. (sous la dir. de) : *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas 'Theorie des kommunikativen Handelns* '(Francfort : Suhrkamp, 1986).

Johnson, T., Dandeker, C. Ashworth, C. : *The Structure of Social Theory. Dilemmas and Stratégies* (Londres : Macmillan, 1984).

Jonas, H. : *Le principe responsabilité* (Paris : Cerf, 1992).

Kant, I. : *Critique de la raison pure* (Paris : Gallimard, 1980).

Kant, I. : *Critique de la raison pratique* (Paris : Gallimard, 1985).

Kant, I. : *Fondements de la métaphysique des mœurs* (Paris : Vrin, 1992).

Kappner, H. : « Adornos Reflexionen iiber den Zerfall des burgerlichen Individuums », dans Arnold, H. (sous la dir. de) : *Theodor W. Adorno* (Munich : Text + Kritik, 1977).

Katz, B. : *Herbert Marcuse and the Art of Liberation. An Intellectual Biography* (Londres : Verso, 1982).

Keane, J. : « On Tools and Language : Habermas on Work and Interaction », *New German Critique,* 1975,6,82-100.

Keat, R. : *The Politics of Social Theory. Habermas, Freud and the Critique of Positivism* (Chicago : University of Chicago, 1981).

Keat, R. et Urry, J. : *Social Theory as Science* (Londres : Routlege, 1982).

Kellner, D. : « Critical Theory, Commodities and the Consumer Society », *Theory, Culture and Society,* 1983,1, 3, 66-83.

Kellner, D. : *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (Londres : Macmillan, 1984).

Kellner, D. : « Critical Theory and the Culture Industries : A Reassessment », *Telos,* 1984, 62, 196-206.

[364]

Kellner, D. : « Herbert Marcuse's Reconstruction of Marxism », dans Pippin, R., Feenberg, A. et Webel, C. (sous la dir. de) : *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia* (Londres : Macmillan, 1988).

Kellner, D. : *Critical Theory, Marxism and Modernity* (Cambridge : Polity, 1989).

Kennedy, E. : « Carl Schmitt und die Frankfurter Schule. Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert », *Geschichte und Gesellschaft,* 1986, 12, 380-419.

Keulartz, J. : *De verkeerde wereld van Jürgen Habermas* (Meppel : Boom, 1992).

Keulartz, J. : « Habermas en Heidegger », dans Korthals, M. et Kunneman, H. (sous la dir. de) : *Het communicatieve paradigma* (Meppel : Boom, 1992).

Kiessling, B. : *Kritik der Giddenschen Sozialtheorie. Ein Beitrag zur theoretisch-methodischen Grundlegung der Sozialwissenschaften* (Francfort : Verlag P. Lang, 1988).

Kneer : *Die Pathologien der Moderne. Zur Zeitdiagnose in der 'Théorie des kommunikativen Handelns'von Jurgen Habermas* (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1990).

Kneer, G. : *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Habermas, Foucault und Luhmann* (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1996).

Knorr-Cetina, K. et Cicourel, A. (sous la dir. de) : *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Intégration of Micro- and Macro-Sociologies* (Londres : Routledge, 1981).

Knorr-Cetina, K. : « The Micro-Social Order. Towards a Reconception », dans Fœlding, N. (sous la dir. de) : *Actions and Structure. Research Methods and Social Theory* (Londres : Sage, 1988).

Koch, C. et Senghaas, D. (sous la dir. de) : *Texte zur Technokratiediskussion* (Francfort : Europàische Verlagsanstalt, 1971).

Kohlberg, L. : *The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice* (San Francisco, Harper & Row, 1981) Kolakowski, L. : *Geschiedenis van het marxisme,* vol. 3 (Utrecht : Spectrum, 1976).

Kolakowski, L. : *Positivist Philosophy : From Hume to the Vienna Circle* (Harmondsworth : Penguin, 1972).

Korthals, M. et Kunneman, H. : « De théorie van het communicatieve handelen. Een vraaggesprek met Jurgen Habermas », *Kennis en Méthode,* 1983, 4, 295-312.

Korthals, M. : « Die kritische Gesellschaftstheorie des friihen Horkheimer. MiBverständnisse iiber der Verhältnis von Horkheimer, Lukâcs und der Positivismus », *Zeitschriftfur Soziologie,* 1985, 14,4, 315-329.

Korthals, M. : « Het positivisme van Horkheimer », *Kennis en Methode,* 1985,9, 243-251.

Korthals, M. : *Kritiek van de tnaatschappijkritische rede. De struktuur van de maatschappijkritiek van de Frankfurter Schule* (Muiderberg : Coutinho, 1986).

Kortian, G. : *Métacritique* (Paris : Minuit, 1979).

Kratz, F. : *Sohn-Rethel zur Einfuhrung* (Hanovre : SOAK Verlag, 1984).

Kunneman, H. : *Habermas' theorie van het communicatieve handelen. Een samenvatting* (Meppel : Boom, 1983).

Kunneman, H. : « Surplusvervreemding en communicatieve arbeids instituties », *Kennis en Methode,* 1983,4, 416-433.

Kunneman, H. et Keulartz, J. : *Rondom Habermas. Analyses en kritieken* (Meppel : Boom, 1985).

Kunneman, H. : *De waarheidstrechter. Een communicatietheoretisch perspectief op wetenschap en samenleving* (Meppel : Boom, 1986).

Kunneman, H. : « Kolonisering en fragmentering : Zwakke plekken in Habermas' tijdsdiagnose », dans Van Doorne, M. et Korthals, M. (sous la dir. de) : *Filosqfie en maatschappijkritiek. In débat met Habermas* (Meppel : Boom, 1986).

[365]

Kunneman, H. : *Van theemutskultuur naar walkman-ego. Contouren van postmoderne individualiteit* (Meppel : Boom, 1996).

Kunzli, A. : « Irrationalism and the Left », dans Marcus, J. et Tar, Z. (sous la dir. de) : *Foundations ofthe Frankfurt School of Social Research* (New Brunswick : Transaction Books, 1984).

Ladrière, P. : « Postulat éthique et exigence de rationalité dans l'œuvre de Habermas », dans Centre d'étude des mouvements sociaux : *Problèmes d'épistémologie en sciences sociales,* IV (Paris : EHESS, 1987).

Ladrière, P. : « La sagesse pratique chez Aristote. Les implications de la notion aristotélicienne de *phronesis* pour la théorie de l'action »*, Raisons pratiques,* 1990, 2, 17-37.

Ladrière, P. et Gruson, C. : *Éthique et gouvernabilité. Un projet pour l'Europe* (Paris : PUF, 1992).

Ladrière, P. : « Espace public et démocratie. Weber, Arendt, Habermas », *Raisons pratiques,* 1992, 3, 19-43.

Lash, S. et Urry, J. : *Economies of Sign and Space* (Londres : Sage, 1994).

Latour, B. : *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1987).

Latour, B. : *Aramis, ou l'amour des techniques* (Paris : La Découverte, 1992).

Layder, D. : *The Realist Image in Social Science* (New York : St. Martin's Press, 1990).

Lazarsfeld, P. : « Critical Theory and Dialectics », dans Marcus, J. et Tar, Z. (sous la dir. de) : *Foundations ofthe Frankfurt School of Social Research* (New Brunswick : Transaction Books, 1984).

Lefort. C. : *Lesformes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique* (Paris : Gallimard, 1978).

Lefort, C. : *Essais sur le politique* — *XIXe-XXe siècle* (Paris : Gallimard, 1986).

Lefort, C. : *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* (Paris :

Fayard, 1994). Leiss, W. : *The Domination of Nature* (Boston : Beacon Press, 1974).

Lenk, K. : « Idéologie und Ideologiekritik im Werk Horkheimers », dans Schmidt, A. et Altwicker, N. (sous la dir. de) : *Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung* (Francfort : Suhrkamp, 1986).

Lewis, D. et Smith, R. : *American Sociology and Pragmatism : Mead, Chicago Sociology and Symbolic Interaction* (Chicago : University of Chicago Press, 1980).

Lichtman, R. : « Repressive Tolerance », dans Pippin, R., Feenberg, A. et Webel, C. (sous la dir. de) : *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia* (Londres : Macmillan, 1988).

Lindner, B. et Ludke, M. (sous la dir. de) : *Materialien zur àsthetischen Théorie. Theodor W. Adornos Konstruktion der Moderne* (Francfort : Suhrkamp, 1980).

Lipp, W. : « Apparat und Gewalt — Uber Herbert Marcuse », *Soziale Welt,* 20, 3, 274-303.

Lockwood, D. : « Social Intégration and System Intégration », dans Zolschan, G. et Hirsch, W. (sous la dir. de) : *Explorations in Social Change* (Londres : Routledge, 1964).

Lockwood, D. : *Solidarity and Schism. The Problem ofDisorder in Durkheimian and Marxist Sociology* (Oxford : Clarendon Press, 1992).

Löwy, M. : « Marcuse and Benjamin : The Romantic Dimension », *Telos,* 1980, 44, 25-33.

Löwy, M. : « Partisan Truth : Knowledge and Social Classes in Critical Theory », dans Marcus, J. et Tar, Z. (sous la dir. de) : *Foundations of the Frankfurt School of Social Research* (New Brunswick : Transaction Books, 1984).

Luhmann, N. : *Zweckbegnff und SystemrationaUtât. Uber die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen* (Francfort : Suhrkamp, 1968).

[366]

Luhmann, N. : *Légitimation durch Verfahren* (Neuwied : Luchterhand, 1969).

Luhmann, N. : *Politische Plannung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung* (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1971).

Luhmann, N. ; *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme* (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1971).

Luhmann, N. : *Soziologische Aufklàrung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft* (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1975).

Luhmann, N. : « Generalized Media and the Problem of Contingency », dans Loubster, J. *et alii* (sous la dir. de) : *Explorations in General Theory in Social Science,* vol. 2 (New York : Free Press, 1976).

Luhmann, N. : « Autopoïesis, Handlung und kommunikative Verstàndigung », *Zeitschrift fur Soziologie,* 1982, 11,4, 366-379.

Luhmann, N. : *Ökologische Kommunikation* (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1986).

Luhmann, N. : *Soziologische Aufklàrung 4. Beitrâge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft* (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1987).

Luhmann, N. : *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Théorie* (Francfort : Suhrkamp, 1987).

Luhmann, N. : *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven* (Opladen : Westdeutscher Verlag, 1990).

Luhmann, N. : *Dos Rechtder Gesellschaft* (Francfort : Suhrkamp, 1993).

Luhmann, N. : « Quod omnes tangit... Anmerkungen zur Rechtstheorie von Jiirgen Habermas », *Rechtshistorisches Journal,* 1993, 12, 36-56.

Lukács, G. : *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste,* nouvelle édition augmentée (Paris : Minuit, 1960).

Lukács, G. : *La théorie du roman* (Paris : Denoël, 1968).

Lukes, S. : *Essays in Social Theory* (Londres : Macmillan, 1977).

Lukes, T. : *The Flight into Inwardness. An Exposition and Critique of Herbert Marcuse's Theory of Liberative Aesthetics* (Londres : Associated University Press, 1985).

Lyotard, J.-F. : *Des dispositifs pulsionnels* (Paris : 10/18, 1973).

Lyotard, J.-F. : *La condition postmoderne* (Paris : Minuit, 1979).

Lyotard, J.-F. : *Le différend* (Paris : Minuit, 1983).

Lyotard, J.-F. : *Le postmoderne expliqué aux enfants* (Paris : Galilée, 1988).

Maciewski, F. (sous la dir. de) : *Théorie der Gesellschaft oder sozialtechnologie. Theorie-Diskussion, Supplément 1* (Francfort : Suhrkamp, 1973).

Maciewski, F. (sous la dir. de) : *Théorie der Gesellschaft oder sozialtechnologie. Theorie-Diskussion, Supplément 2* (Francfort : Suhrkamp, 1974).

McIntyre, A. : *Marcuse* (Londres : Fontana, 1970).

Maffesoli, M. : *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie* (Paris : Méridiens-Klincksieck, 1985).

Maffesoli, M. : *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse* (Paris : Méridiens-Klincksieck, 1988). Manicas, P. : *A History and Philosophy ofthe Social Sciences* (Oxford : Blackwell, 1987).

Manin, B. : « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le Débat,* 1985, 33, 72-93.

Marcuse, H. : « De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle », *Arguments,* 1960, 18,4,54-59.

Marcuse, H. : « Language and Technological Society », *Dissent,* 1961, 8, 1, 66-74.

Marcuse, H. : *Eros et civilisation. Contribution à Freud* (Paris : Minuit, 1963).

Marcuse, H. : *Le marxisme soviétique. Essai d'analyse critique* (Paris : Gallimard, 1963).

[367]

Marcuse, H. : *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale* (Paris : Minuit, 1968).

Marcuse, H. : *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle*

*avancée* (Paris : Minuit, 1968).

Marcuse, H. : *Négations. Essays in Critical Theory* (Boston : Beacon Press, 1968).

Marcuse, H. : « Répressive Tolérance », dans Wolff, K., Moore, B. et Marcuse, H. : *A*

*Critique of Pure Tolérance* (Boston : Beacon Press, 1968). Marcuse, H. : *Philosophie et révolution. Trois études* (Paris : Denoël, 1969). Marcuse, H. : *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel* (Paris : Denoël,

1969).

Marcuse, H. : *Culture et société* (Paris : Minuit, 1970).

Marcuse, H. : *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics and Utopia* (Boston : Beacon Press, 1970).

Marcuse, H. : *Pour une théorie critique de la société* (Paris : Denoël, 1971).

Marcuse, H. : *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité* (Paris : Minuit, 1972).

Marcuse, H. : *Contre-révolution et révolte* (Paris : Seuil, 1973).

Marcuse, H. : *Schriften 1. Friihe Aufsätze* (Francfort : Suhrkamp, 1978).

Marcuse, H. : « Some Social Implications of Modern Technology », dans Arato, A. et Gebhardt, E. (sous la dir. de) : *The Essential Frankfurt School Reader* (Oxford : Blackwell, 1978).

Marcuse, H. : « On Science and Phenomenology », dans Arato, A. et Gebhardt, E. (sous la dir. de) : *The Essential Frankfurt School Reader* (Oxford : Blackwell, 1978).

Marcuse, H. : *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique ofM arxist Aesthetics* (Londres : Macmillan, 1979).

Marcuse, H. : « Proto-Socialism and Late Capitalism : Toward a Theoretical Synthesis based on Bahro's Analysis », dans Wolter, U. (sous la dir. de) : *Rudolf Bahro : Critical Responses* (White plains : Sharpe, 1980).

Marcuse, H. : *Schriften 9. Zeitmessungen. Drei Vortrâge und ein Interview* (Francfort : Suhrkamp, 1987).

Marcuse, H. : « The Reification of the Prolétariat », dans Bronner, S. et Kellner, D. (sous la dir. de,) : *Critical Theory and Society. A Reader* (Londres : Routledge, 1989).

Marramao, G. : « Political Economy and Critical Theory », *Telos,* 1975, 24, 56-80.

Martin, P. : *Sounds and Society. Thèmes in the Sociology of Music* (Manchester : Manchester University Press, 1995).

Marx, K. : [*Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030145289)(Paris : Éditions sociales, 1946).

Maruyama, M. : « The Second Cybernetics : Deviation-Amplifying Mutual Causal Processes », dans Buckley, W. (sous la dir. de) : *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist* (Chicago : Aldine, 1968).

McCarney, J. : *Social Theory and the Crisis of Marxism* (Londres : Verso, 1990).

McCarthy, T. : « A Theory of Communicative Competence », *Philosophy of the Social Sciences,* 1973, 3, 135-156.

McCarthy, T. : « Rationality and Relativism : Habermas'Overcoming of Hermeneutics », dans Thompson, J. et Held, D. (sous la dir. de) : *Habermas. Critical Debates* (Londres : Macmillan, 1982).

McCarthy, T. : *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge : Polity, 1984).

McCarthy, T. : « Reflections on Rationalization in 'Theory of Communicative Action' », dans Bernstein, R. (sous la dir. de) : *Habermas and Modernity* (Cambridge : Polity, 1985).

McCarthy, T. : « Complexité et démocratie. Les séductions de la théorie des systèmes », *Réseaux,* 1989, 34,49-77.

McCarthy, T. : *Ideals and Illusions. On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory* (Cambridge, Mass. : MIT, 1991).

[368]

McCarthy, T. : « Legitimacy and Diversity : Dialectical Reflections on Analytical Distinctions », *Cardozo Law Review,* 1996, 17, 4, 1083-1025.

Mead, G. H. : *Mind, Self and Society front the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago : University of Chicago Press, 1962).

Meehan, J. : *Feminists Read Habermas. Gendering the Subject of Discourse* (Londres : Routledge, 1995).

Merleau-Ponty, M. : [*Phénoménologie de la perception*](http://classiques.uqac.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/phonomenologie_de_la_perception/phonomenologie_de_la_perception.html)(Paris : Gallimard, 1945).

Merleau-Ponty, M. : [*La prose du monde*](http://classiques.uqac.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/prose_du_monde/prose_du_monde.html)(Paris : Gallimard, 1969).

Mesure, S. et Renaut, A. : *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs* (Paris : Grasset, 1996).

Meyrowitz, J. : *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behaviour* (Oxford : Oxford University Press, 1985).

Mills, C. W. : *The Sociological Imagination* (Harmondsworth : Pélican Books, 1970).

Misgeld, D. : « Critical Theory and Hermeneutics : The Debate between Habermas and Gadamer », dans O'Neill, J. (sous la dir. de) : *On Critical Theory* (Londres : Heine-mann, 1976).

Mongin. O. : « Éclipse du politique », *Esprit,* 1978, 5, 85-94.

Môrchen, H. : *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommuni-kationsverweigerung* (Stuttgart : Klett-Cotta, 1981).

Morin, E. : *La méthode.* Vol. I : *La nature de la nature.* Vol. II : *La vie de la vie* (Paris : 1977).

Morin, E. : *Sociologie* (Paris : Fayard, 1984).

Mouzelis, N. : *Back to Sociological Theory. The Construction of Social Orders* (Londres : Macmillan, 1991).

Mouzelis, N. : *Sociological Theory. What Went Wrong ? Diagnosis and Remédies* (Londres : Routledge, 1995).

Munters, Q. *et alii : Anthony Giddens : een kennismaking met de structuratietheorie* (Wageningen : Landbouwhogeschool, 1985).

Narr, D. : « Systemzwang als neue Kategorie in Wissenschaft und Politik », dans Koch, C. et Senghaas, D. (sous la dir. de) : *Texte zur Technokratiediskussion* (Francfort : Europäische Verlagsanstalt, 1971).

Nietzsche, F. : *Werke in Drei Bäànden ;* sous la dir. de K. Schlechta (Munich : Cari Hanser Verlag, 1955).

Nolte, E. : *Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert. Vom Max Weber bis Hans Jonas* (Berlin : Ullstein Verlag, 1991).

Offe, C. : « Technik und Eindimensionalität. Eine Version der Technokratiethese ? », dans Habermas, J. (sous la dir. de) : *Antworten auf Herbert Marcuse* (Francfort : Suhrkamp, 1969).

Offe, C. : *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates. Aufsàtze zurpolitische Soziologie* (Francfort : Suhrkamp, 1972).

Offe, C. : *Contradictions ofthe Welfare State* (Londres : Hutchinson, 1984).

Offe, C. : « Ungovernability : On the Renaissance of Conservative Théories of Crisis », dans Habermas, J. (sous la dir. de) : *Observations on 'The spiritual Situation of the Age* '(Cambridge, Mass. : MIT, 1985).

Olafson, F. : « Heidegger's Politics : An Interview with Herbert Marcuse », dans Pippin, R., Feenberg, A. et Webel, C. (sous la dir. de) : *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia* (Londres : Macmillan, 1988).

[369]

O'Neill, J. (sous la dir. de) : *Modes of Individualism and Collectivism* (Londres : Heine-mann, 1973).

Orr, J. : « German Social Theory and the Hidden Face of Technology »*, Archives européennes de sociologie,* 1974, 15, 2, 312-336.

Ottmann, H. : « Cognitive Interests and Self-Reflection. The Status and Systematic Connection of the Cognitive Interests in Habermas" Knowledge and Human Interests' », dans Thompson, J. et Held, D. (sous la dir. de) : *Habermas. Critical Debates* (Londres : Macmillan, 1982).

Outhwaite, W. : *New Philosophies of Social Science. Realism, Hermeneutics and Critical Theory* (Londres : Macmillan, 1987).

Outhwaite, W. : *Habermas. A Critical Introduction* (Polity Press : Cambridge, 1994).

Palmier, J.-M. : *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche* (Paris : Belfond, 1973).

Parsons, T. : *The Structure of Social Action* (Glencoe, Ill. : Free Press, 1949).

Parsons, T. : *The Social System* (Glencoe, Ill. : Free Press, 1951).

Parsons, T., Bales, R. and Shils, E. : *Working Papers in the Theory of Action* (New York : Free Press, 1953).

Parsons, T., Shils, E., Naegele, D. et Prrrs J. (sous la dir. de) : *Théories of Society,* vol. 1 (Glencoe : Free Press, 1961).

Parsons, T. : *Sociological Theory and Modern Society* (New York : Free Press, 1968).

Pensky, M. : « Universalism and the Situated Critic », dans White, S. (sous la dir. de) : *The Cambridge Companion to Habermas* (Cambridge : Cambridge University Press, 1995).

Perelman, C. et Olbrechts-Tyteca, L. : *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (Bruxelles : Éditions de l'université de Bruxelles, 1988).

Perelman, C. : *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation* (Paris : Vrin, 1988).

Perelman, C. : *Rhétoriques* (Bruxelles : Editions de l'université de Bruxelles, 1989).

Peters, B. : *Die Intégration moderner Gesellschaften* (Francfort : Suhrkamp, 1993).

Peukert, H. : *Wissenschaftstheorie* — *Handlungstheorie* — *Fundamentale Théologie.*

*Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (Francfort : Suhrkamp, 1988).

Pharo, P. : [*Politique et savoir-vivre. Enquête sur les fondements du lien civil*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/pharo_patrick/politique_et_savoir_vivre/politique_et_savoir_vivre.html)(Paris : L'Harmattan, 1991).

Pharo, P. : [*Phénoménologie du lien civil. Sens et légitimité*](http://classiques.uqac.ca/contemporains/pharo_patrick/phenomenologie_lien_scivil/phenomenologie_lien_scivil.html)(Paris : L'Harmattan, 1992).

Piccone, P. et Delfini, A. : « Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism », *Telos,* 1970, 6, 36-46.

Piccone, P. : « Phenomenological Marxism », *Telos,* 1971, 9, 3-31.

Piccone, P. : « Beyond Identity Theory », dans O'Neill, J. (sous la dir. de) : *On Critical Theory* (Londres : Heinemann, 1976).

Pike, S. : *Marxism and Phenomenology : Theories of Crisis and their Synthesis* (New Jersey : Barnes & Noble, 1986).

Polanyi, K. : *The Great Transformation. The Political and Economie Origins of our Time* (Boston : Beacon Press, 1957).

Polanyi, K. : *The Livelihood of Mon* (New York : Académie Press, 1977).

Pollock, F. : « State Capitalism : Its Possibilities and Limitations », *Studies in Philosophy and Social Science,* 1941, 9, 2, 200-225.

Pollock, F. : « Is National Socialism a New Order ? », *Studies in Philosophy and Social Science,* 1944, 9, 3,441-455.

Pollock, F. : *The Economic and Social Conséquences ofAutomation* (Londres : Blackwell, 1957).

[370]

Popper, K. R. : *The Logic of Scientific Discovery* (New York : Basic Books, 1959).

Popper, K. R. : *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (Londres : Routledge, 1965).

Porpora, D. : « Four Concepts of Social Structure », *Journal for the Theory of Social Behaviour,* 1989, 19, 2, 195-211.

Post, W. : *Kritische Théorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spàtwerk Max Horkheimers* (Munich : Kösel-Verlag, 1970).

Postone, M. : *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge : Cambridge University Press, 1993).

Power, M. : « Habermas and the Counterfactual Imagination », *Cardozo Law Review,* 1996, 17,4, 1005-1025.

Prado, P. : « Argumentation et esthétique », dans Bouchindhomme, C. et Rochlitz, R. (sous la dir. de) : *Habermas, la raison, la critique* (Paris : Cerf, 1996).

Preuss, U. : « Cari Schmitt und die Frankfurter Schule. Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert », *Geschichte und Gesellschaft,* 1987, 13, 400-418.

Pusey, M. : *Jürgen Habermas* (Londres : E. Horwood, 1987).

Ptrrz, P. : « Nietzsche and Critical Theory », *Telos,* 1981, 50, 103-114.

Radnitzky, G. : *Contemporary Schools of Metascience* (Chicago : H. Regnery Co., 1973).

Rath, N. : *Adornos kritische Theorie. Vermittlungen und Vermittlungsschwierigkeiten* (Paderborn : Schöningh, 1982).

Rath, N. : « Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adorno », dans Van Reijen, W. et Schmid Noerr, G. (sous la dir. de) : *Vierzig Jahre Flaschenpost : 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987* (Francfort : Fischer, 1987).

Raulet, G. : « À quoi peut bien servir Schopenhauer ? Remarques sur le 'pessimisme' de l'École de Francfort », *Dialogue,* 1981, 20, 458-484.

Raulet, G. : « Raison et fiction. L'émancipation en quête de fondements », *Archives de philosophie,* 1989, 52, 3,455-480.

Raulet, G. : *Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation* (Paris : PUF, 1992).

Rescher, N. : *Pluralism. Against the Demandfor Consensus* (Oxford : Clarendon Press, 1993).

Ricœur, P. : *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965).

Ricœur, P. : *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969).

Ricœur, P. : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986).

Ricœur, P. : *Lectures on Ideology and Utopia* (New York : Columbia University Press, 1986).

Ritsert, J. : « Indizienparadigma und Totalitatsempirie. Kommentar zu einige Thesen Adomos uber das Verhältnis von Théorie und empirische Sozialforschung », dans Friedeburg von, L. et Habermas, J. (sous la dir. de) : *Adorno-Konferenz 1983* (Francfort : Suhrkamp, 1983).

Robinson, P. : *The Freudian Left : Wilhelm Reich, Geza Roheim and Herbert Marcuse* (New York : Harper & Row, 1969).

Rohrmoser, G. : *Das Elend der Kritischen Theorie* (Fribourg : Rombach, 1970).

Rorty, R. (sous la dir. de) : *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophic Method* (Chicago : University of Chicago Press, 1967).

Rosanvallon, P. : *La crise de l'État-providence* (Paris : Seuil, 1981).

Rose, G. : *The Melancholy Science : An Introduction to the Thought ofTheodor W. Adorno* (Londres : Macmillan, 1978).

Rosenthal, J. : « What is Life ? A Habermas Critique », *Social Science Information,* 1992, 31, 1, 5-42.

[371]

Rosenzweig, F. : *Der Stern der Erlösung, Gesammelte Schriften II* (La Haye : Martinus Nijhoff, 1976).

Ryle, G. : The Concept of Mind (Londres : Hutchinson, 1949)

Sacks, H., Schegloff, E. et Jefferson, G. : « A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation », *Language,* 1974, 50, 696-735.

Saussure de, F. : *Cours de linguistique générale* (Paris : Payot, 1985).

Sayer, D. : *Method in Social Science. A Realist Approach* (Londres : Routledge, 1992).

Scheler, M. : *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie iiber Wert und Grenzen des Pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (Francfort : Klostermann, 1977)

Schelsky, H. : *Auf derSuche nach Wirklichkeit* (Düsseldorf : Diederichs, 1965).

Schickel, J. : *Gespräche mit Carl Schmitt* (Berlin : Merve Verlag, 1993).

Schluchter, W. : *Aspekte bürokratischer Herrschaft. Studien zur Interpretation des fortschreitenden Industriegesellschaft* (Francfort : Suhrkamp, 1985).

Schmid Noerr, G. : « Nachwort des Herausgebers zu den Banden 7 und 8. Kritische Théorie in der Nachkrieggesellschaft », dans Horkheimer, M. : *Gesammelte Schriften,* vol. 8 (Francfort : Fischer, 1985).

Schmid Noerr, G. : « Nachwort des Herausgebers. Die Stellung der 'Dialektik der Aufklärung' in der Entwicklung der Kritischen Theorie.... », dans Horkheimer, M. : *Gesammelte Schriften,* vol. 5 (Francfort : Fischer, 1987).

Schmid, M. : « Habermas'Theory of Social Evolution », dans Thompson, J. et Held, D. (sous la dir. de) : *Habermas. Critical Debates* (Londres : Macmillan, 1982).

Schmidt, A. : *«*Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse », dans Habermas, J. (sous la dir. de) : *Antworten auf Herbert Marcuse* (Francfort : Suhrkamp, 1969).

Schmidt, A. : *Zur Idee der kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers* (Munich : C. Hanser Verlag, 1974).

Schmidt, A. : « Historisme, histoire et historicité dans les premiers écrits de Herbert Marcuse », *Archives de philosophie,* 1989, 52, 3, 369-383.

Schmitt, C. : *Der Huter der Verfassung* (Berlin : Duncker & Humblot, 1985).

Schmitt, C. : *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Berlin : Duncker & Humblot, 1990).

Schmitt, C. : *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* (Berlin : Duncker & Humblot, 1991).

Schmitt, C. : *Verfassungslehre* (Berlin : Duncker & Humblot, 1993).

Schnädelbach, H. : *Vernunft und Geschichte. Vortràge und Abhandlungen* (Francfort : Suhrkamp, 1987).

Schnädelbach, H. : *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vortràge und Abhandlungen 2* (Francfort : Suhrkamp, 1992).

Scholem, G. : *La Kabbale et sa symbolique* (Paris : Payot, 1966).

Schoolman, M. : *The Imaginary Witness. The Critical Theory of Herbert Marcuse* (New York : New York University Press, 1984).

Schroyer, T. : *Critique de la domination. Origines et développement de la théorie critique* (Paris : Payot, 1980).

Schutz, A. : *Collected Papers,* vol. 3 : *Studies in Phenomenological Philosophy* (La Haye : Martinus Nijhoff, 1966).

Schweppenhauser, H. : « Das Individuum im Zeitalter seine Liquidation », *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie,* 1971, 51, 1, 91-115.

[372]

Sciulli, D. et Gerstein, D. : « Social Theory and Talcott Parsons in the 1980's », *Annual Review of Sociology,* 1985, 11, 369-387.

Sedgwick, P. : « Natural Science and Human Theory », dans Milliband, R. et Saville, J. (sous la dir. de) : *The Socialist Register* (Londres : Merlin Press, 1966).

Searle, J. : *Speech acts. An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge : Cambridge University Press, 1969).

Seidman S. : *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe* (Paris : PUF, 1987).

Sewell, W. Jr. : « A Theory of Structure, Duality, Agency and Transformation », *American Journal of Sociology,* 1992, 98, 1, 1-29.

Shapiro, J. : « The Slime of History : Embeddedness in Nature and Critical Theory », dans O'Neill, J. (sous la dir. de) : *On Critical Theory* (Londres : Heinemann, 1976).

Simmel, G. : *Fragmente und Aufsätze* (Munich : Drei Masken Verlag, 1923).

Simmel, G. : *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe,* dans *Gesamtausgabe,* vol. 3 et 4 (Francfort : Suhrkamp, 1989/1991).

Sintomer, Y. : *Jürgen Habermas et les dilemmes d'une théorie contemporaine de la démocratie, 2* vol., thèse de doctorat (Florence : Institut universitaire européen, 1996).

Sixel, F. : « The Problem of Sensé : Habermas v. Luhmann », dans O'Neill, J. (sous la dir. de) : *On Critical Theory* (Londres : Heinemann, 1976).

Skuhra, A. : *Max Horkheimer. Eine Einführung in sein Denken* (Stuttgart : Verlag Kohlhammer, 1974).

Slater, P. : *Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective* (Londres : Routledge, 1977).

Sloterdijk, P. : *Critique de la raison cynique* (Paris : Bourgeois, 1987).

Smart, B. : *Sociology, Phenomenology and Marxian Analysis. A Critical Discussion of the Theory and Practices of a Science of Society* (Londres : Routledge, 1976).

Smart, B. : *Modern Conditions, Postmodern Controversies* (Londres : Routledge, 1992).

Sohn-Rethel, A. : *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der Gesellschaftlichen Synthesis* (Francfort : Suhrkamp, 1972).

Sohn-Rethel, A. : « Das Geld, die bare Miintze des Apriori », dans Mattick, P., Sohn-Rethel, A. et Haasis, G. : *Beitrdge zur Kritik des Geldes* (Francfort : Suhrkamp, 1976).

Söllner, A. : « Jenseits von Carl Schmitt. Wissensschaftsgeschichtliche Richtigstellungen zur politische Theorie im Umkreis der Frankfurter Schule », *Geschichte und Gesellschaft,* 1986, 12, 502-529. Stirk, P. : *Max Horkheimer. A New Interprétation* (Hemel Hempstead : Harvester, 1992).

Stockman,N. : *Antipositivist Theories of the Sciences. Critical Rationalism, Critical Theory and Scientific Realism* (Dordrecht : Reidel, 1983).

Strauss, L. : *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (Chicago : University of Chicago Press, 1989).

Strydom, P. : « Collective Learning : Habermas' Concessions and their Theoretical Implications », *Philosophy and Social Criticism,* 1987, 13, 3, 265-281.

Suarez-Müller, F. : *Lichamelijkheid en communicatiefhandelen* (Amsterdam : UvA, s. d., Ms.).

Sztompka, P. : *Society in Action. The Theory of Social Becoming* (Chicago : University of Chicago Press, 1991).

Tar, Z. : *The Frankfurt School. The Critical Théories ofMax Horkheimer and Theodor W. Adorno* (New York : Wiley & Sons, 1977).

Taylor, C. : *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge : Cambridge University Press, 1985).

[373]

Taylor, C. : *Sources ofthe Self. The Making of Modem Identity* (Cambridge : Harvard University Press, 1989).

Therborn, G. : « The Frankfurt School », *New Left Review,* 1970, 63, 65-96.

Theunissen, M. : *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Théorie* (Berlin : W. deGruyter, 1969).

Thévenot, L. : « Objets en société, ou suivre les choses dans tous leurs états », *Alliage,* 1994, 20-21, 74-87.

Thévenot, L. : « Le régime de familiarité. Des choses en personne », *Genèses,* 1994, 17, 72-101.

Thompson, J. : *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought ofPaul Ricœur and Jiirgen Habermas* (Cambridge : Cambridge University Press, 1981).

Thompson, J. et Held, D. (sous la dir. de) : *Jürgen Habermas. Critical Debates* (Londres : Macmillan, 1982).

Thompson, J. : *Ideology and Modern Culture : Critical Theory in the Era of Mass Communication* (Cambridge : Polity Press, 1990).

Thompson, J. : « The Theory ofthe Public Sphère »*, Theory, Culture and Society,* 1993, 10, 173-189.

Thompson, J. : *The Media and Modernity. A Social Theory ofthe Media* (Cambridge : Polity Press, 1995).

Tibon-Cornillot, M. : *Les corps transfigurés. Mécanisation du vivant et imaginaire biologique* (Paris : Seuil, 1992).

Tiedemann, R. : *Études sur la philosophie de Walter Benjamin* (Paris : Actes Sud, 1987).

Tocqueville de, A. : [*De la démocratie en Amérique*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.toa.dem1)*,* 2 vol. (Paris : Gallimard, 1961 )

Touraine, A. : [*Sociologie de l'action*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030276352)(Paris : Seuil, 1965).

Touraine, A. : *La société postindustrielle. Naissance d'une société* (Paris : Denoël, 1969).

Touraine, A. : *Production de la société* (Paris : Seuil, 1973).

Touraine, A. : *Pour la sociologie* (Paris : Seuil, 1974).

Touraine, A. : [*La voix et le regard. Sociologie des mouvements sociaux*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030275970)(Paris : Seuil, 1978).

Touraine, A. : [*Le retour de l'acteur. Essai de sociologie*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030276245)(Paris : Fayard, 1984).

Touraine, A. : *Qu 'est-ce la démocratie ?* (Paris : Fayard, 1994).

Tugendhat, E. : « Habermas on Communicative Action », dans Seebass, G. et Tuomela, R. (sous la dir. de) : *Social Action* (Dordrecht : Reidel Publishing Company, 1985).

Turner, J. : *The Structure of Social Theory* (Chicago : Dorsey Press, 1986).

Vandenberghe, F. : « La notion de réification. Réification sociale et chosification méthodologique », *L'Homme et la société,* 1992, 103, 1, 81-93.

Vandenberghe, F. : « Légalité, légitimité et la politique du 'nettoyage ethnique'. Quelques considérations métajuridiques sur Max Weber, Carl Schmitt et Jiirgen Habermas », *Mana,* 1996, 2.

Vandenberghe, F. : « Comparing Neo-Kantians : Ernst Cassirer and Georg Simmel », *Occasional Papers in Sociology,* Department of Sociology, The University of Manchester, 1996.

Vandenberghe, F. : « Post-ism or positivism ? A Comparison of Reification Theories and Théories of Post-Modernity », dans Geyer, F. (sous la dir. de) : *Aliénation, Ethnicity and Postmodernism* (Westport : Greenwood Press, 1996).

Vandenberghe, F. : « Empathy (Einfühlung) as the Foundation of the Social Sciences and of Social Life. A Reading of Husserl's Theory of Transcendental Intersubjectivity », (à paraître) *Atelier,* 1/1.

Vandenberghe, F. : « 'The real is relational'. An Analysis of Pierre Bourdieu's Constructi vist Epistemology », (Glasgow, 1997).

[374]

Vandenberghe, F. : « The Political Implications of MDMA and Répétitive Beats », (Florence : Institut universitaire européen, 1996, MS).

Van Doorne, F. et Korthals, M. (sous la dir. de) ; *Filosofie en maatschappij-kritiek. In débat met Habermas* (Meppel : Boom, 1986).

Van Reuen, W. : *Filosofie als kritiek* (Alpen/Rijn : Samson, 1981).

Van Reuen, W. : *Horkheimer zur Einfùhrung* (Hanovre : Soak, 1986).

Van Reuen, W. et Bransen, J. : « Das Verschwinden der Klassen-geschichte in der 'Dialektik der Aufklàrung'. Ein Kommentar zu Textvarianten... », dans Horkheimer, M. : *Gesammelte Schriften,* vol. 5 (Francfort : Fischer, 1987). Vergez, A. : *Marcuse* (Paris : PUF, 1970).

Vincent, J.-M. : *La théorie critique de l'École de Francfort* (Paris : Galilée, 1976).

Vivas, E. : *Contra Marcuse* (New York : Arlington House, 1971).

Vogel, S. : *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory* (New York : Suny Press, 1996).

Vollrath, E. : « Überlegungen zur neueren Diskussion iiber das Verhaltnis von Praxis und Poiesis », *Allgemeine Zeitschrift fur Philosophie,* 1989, 14, 1, 1-26.

Wagner, G. et Zipprian, H. : « Habermas on Power and Rationality », *Sociological Theory,* 1989,7,1,102-109.

Waldenfels, B. : *In den Netzen der Lebenswelt* (Francfort : Suhrkamp, 1985).

Weber, M. : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* vol. I (Tubingen : Mohr, 1922).

Weber, M. : *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* vol. II (Tubingen : Mohr, 1966).

Weber, S. : « Individuation as Praxis », dans Breines, P. (sous la dir. de) : *Critical Interruptions. New Left Perspectives on Herbert Marcuse* (New York : Herder & Herder, 1970).

Weinrich, H. : « System, Diskurs, Didaktik und die Diktatur des [Sitzfleisch.es](http://Sitzfleisch.es) », dans Maciewski, F. (sous la dir. de) : *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Theorie-Diskussion, Supplément 1* (Francfort : Suhrkamp, 1973).

Wellmer, A. : *The Critical Theory of Society* (New York : Seabury Press, 1974).

Wellmer, A. : « Communication and Emancipation : Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory », dans O'Neill, J. (sous la dir. de) : *On Critical Theory* (Londres : Heinemann, 1976).

Wellmer, A. : *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vemunftkritik nach Adorno* (Francfort : Suhrkamp, 1985).

Wellmer, A. : *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik* (Francfort : Suhrkamp, 1986).

Wellmer, A. : « Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute. Fiinf Thesen », dans Honneth, A. et Wellmer, A. (sous la dir. de) : *Die Frankfurter Schule und die Folgen* (Berlin : de Gruyter, 1986).

Wellmer, A. : « Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation ? », dans Giegel, H. (sous la dir. de) : *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften* (Francfort : Suhrkamp, 1992).

Wellmer, A. : *Endspiele : Die unversôhnliche Moderne. Essays und Vortràge* (Francfort :

Suhrkamp, 1993).

Wellmer, A. : « Wahrheit, Kontingenz, Moderne », dans Kunneman, H., de Vries, H. (sous la dir. de) : *Enlightenments. Encounters between Critical Theory and Recent French Thought* (Kampen : Kok, 1993).

Welter, R. : *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt* (Munich : Fink, 1986).

Whitebook, J. : « The Problem of Nature in Habermas », *Telos,* 1979, 40, 41-69.

[375]

Whitebook, J. : « Reason and Happyness : Some Psychoanalytic Thèmes in Critical Theory », dans Bernstein, R. (sous la dir. de) : *Habermas andModemity* (Cambridge : Polity, 1985).

Wiggershaus, R. : *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung* (Munich : DTV, 1988).

Wiley, R. : « The Rise and Fall of Dominating Théories in American Sociology », dans Snizek, W., Fuhrman, E. et Miller, M. (sous la dir. de) : *Contemporary Issues in Theory and Research. A Metasociological Perspective* (Londres : Aldwych Press, 1979).

Williams, R. : *Marxism and Literature* (Oxford : Oxford University Press, 1977).

Winch, P. : *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (Londres : Routledge, 1958).

Winner, L. : *Autonomous Technology : Technics out of Control as a Thème in Political Thought* (Cambridge, Mass. : MIT, 1977).

Wrong, D. : « The Oversocialized Conception of Man in Modem Sociology », *American Sociological Review,* 1961, 26, 2, 183-193.

Wrong, D. : *The Problem of Order. What Unites and Divides Society* (New York : Free Press, 1994).

Zaccaï-Reyners, N. : *Le monde de la vie.* 1.1 : *Dilthey et Husserl ;* t. II : *Schütz et Mead ;* t. III : *Après le tournant sémiotique* (Paris : Cerf, 1996).

Zima, P. : *L'École de Francfort. Dialectique de la particularité* (Paris : Éditions universitaires, 1974).

Zeitschrift fur Sozialforschung, 1932-1941, 9 vol. (Munich : DTV-reprint, 1980).

Zuidervaart, L. : *Adorno's Aesthetic Theory. The Redemption of Illusion* (Cambridge, Mass. : MIT, 1991). [376]

[376]

[377]

Table des matières

**DEUXIÈME PARTIE  
*LA THÉORIE CRITIQUE DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT*** [5]

*Deuxième considération intermédiaire* [7]

**1. Max Horkheimer :  
de l'organicité pseudo-naturelle de la société à la réification totale** [15]

1. Introduction : de la science à la religion [16]

2. Le matérialisme interdisciplinaire (1930-1936) [18]

2.1. L'organicité pseudo-naturelle du système social [18]

2.2. Le positivisme dialectique [19]

2.3. La composante pessimiste du matérialisme [20]

2.4. Le matérialisme interdisciplinaire [21]

2.4.1. *Dialectique de la recherche et de la présentation* [22]

*2.4.2. La mise en œuvre du programme de recherche interdisciplinaire* [23]

a) Psychanalyse de la domination [24]

b) Culture de la répression [25]

3. La théorie critique (1937-1941) [26]

3.1. Le manifeste de la théorie critique [26]

3.1.1. *Théorie traditionnelle*  [27]

3.1.2. *Théorie critique*  [28]

3.1.3. *L'imagination dialectique*  [29]

3.2. Le tournant pessimiste [30]

3.2.1. *Fascisme et communisme* [30]

3.2.2. *Le capitalisme d'État* [31]

3.2.3. *Parodie du communisme* [32]

3.2.4. *Vers une philosophie négative de l'histoire* [34]

4. Critique de la raison formelle-instrumentale (1941-1950) [35]

4.1. Échec de la raison [35]

4.2. Éclipse de la raison [37]

4.2.1. *La raison désenchantée*  [37]

4.2.2. *Perte de sens*  [38]

4.2.3. *Perte de liberté* [39]

4.3. Dialectique de la raison [41]

4.3.1. *La raison du mythe*  [42]

4.3.2. *Le mythe de la raison*  [43]

4.3.3. *Réification totale* [46]

5. Le pessimisme métaphysique (1950-1973) [47]

5.1. Critique conservatrice de la société [47]

5.2. La société administrée [48]

5.3. Nostalgie du Tout Autre [49]

6. Conclusion [51]

**2. Theodor W. Adorno :   
Anti-système et réification** [55]

1. En guise d'introduction : le style adornien [55]

1.1. Surinterprétations de la modernité [57]

1.2. Effets de style [59]

1.3. Contraintes de l'identité [61]

2. La méthode, ou l'amalgame compliqué de Benjamin et de Lukács [62]

2.1. L'actualité de la philosophie [62]

2.2. Kierkegaard [65]

2.3. L'idée de l'histoire naturelle [65]

2.4. La méthode chiasmatique [67]

3. La philosophie du non-identique, ou la logique des apories [68]

3.1. Critique du système philosophique [68]

3.1.1. *Logique des apories* [68]

3.1.2. *Dialectique négative*  [69]

3.1.3. *Métacritique nietzschéenne de la connaissance* [70]

3.1.4. *Primauté de l'objet et réification* [71]

3.2. Critique du concept [73]

3.2.1. *Le fétichisme conceptuel* [73]

3.2.2. *La paix ou l'au-delà du concept* [74]

3.2.3. *Identité rationnelle du concept et de la chose*  [75]

4. La sociologie, ou l'aperception réifiante du réifié [77]

4.1. Théorie de la réification : Adorno = Lukács + Nietzsche [77]

4.2. Totalisation de la réification ou réification totale ? [79]

4.3. L'abstraction réelle de l'échange [79]

4.4. Le tout est le non-vrai [81]

4.5. Rétroaction delà réification [82]

4.6. La « fin de l'individu » ou la ruse de l'humanisme [83]

4.7. La querelle du positivisme [86]

4.8. Sociologie de l'antisémitisme et de l'astrologie [88]

5. La critique de la culture, ou le monde comme contexte d'aveuglement [90]

5.1. La fin de l'idéologie [91]

5.2. Critique de la culture de masse [93]

5.2.1. *L'industrie culturelle*  [93]

5.2.2. *Les marchandises musicales*  [95]

6. L'esthétique, ou la réification positive [98]

6.1. Désesthétisation et engagement [98]

6.2. Le fétichisme artistique [99]

6.3. *Mimésis* de la réification [101]

7. Conclusion [102]

**3. Herbert Marcuse :  
de l'ontologie à la technologie  
 Considérations intemporelles sur le réel et le possible** [107]

1. Introduction : de la science à l'utopie [108]

1.1. Le pari sur la révolution [110]

1.2. Le réel et le possible [111]

2. De l'ontologie : recherche des fondations du possible [112]

2.1. Réification, ontologie heideggerienne et historicité [112]

2.1.1. *Phénoménologie dialectique* [113]

2.1.1. *L'ontologie de Hegel* [114]

2.1.3. *De l'historicité à l'histoire* [117]

2.2. L'anthropologie normative de Marx et le concept ontologique du travail [118]

2.2.1. *Essence, existence et auto-aliénation* [118]

2.2.1. *L'action du travail* 120]

2.3. Le fascisme, le libéralisme et le rationalisme critique [123]

2.3.1. *Analyse du totalitarisme*  [124]

2.3.2. *La réaction philosophique*  [125]

2.3.3. *Raison et révolution* [127]

2.4. La métapsychologie freudienne comme fondement biologique du socialisme [129]

2.4.1. *Eros et civilisation* [130]

a) Dialectique de la civilisation [130]

b) La surrépression [132]

c) L'utopie postindustrielle [133]

2.4.2. *Vers la libération* [134]

2.4.3. *Contre-révolution et révolte* [136]

2.5. L'esthétique marcusienne, ou l'art de la libération [138]

3. De la technologie : analyse macrosociologique du réel [141]

3.1. La société unidimensionnelle : la conception surintégrée de la société [142]

3.1.1. *Obsolescence du marxisme*  [142]

3.1.2. *Géopolitique de la réification* [143]

3.2. L'homme unidimensionnel : la conception sursocialisée de l'homme [145]

3.3. La rationalité technologique comme rationalité politique [148]

3.4 Critique de la technologie politique [151]

4. Conclusion [158]

**Troisième partie  
*LA THÉORIE CRITIQUE DE JURGEN HABERMAS*** [161]

*Troisième considération intermédiaire* [163]

**En guise d'introduction** [171]

1. Habermas, un classique vivant des sciences humaines [171]

2. Les faiblesses de l'ancienne théorie critique [172]

3. Plan de l'exposé [176]

**1. Vers une synthèse de la philosophie  
du sujet et de la communication** [179]

1. Technique, travail et paupérisme : de Heidegger à Marx. Les écrits de jeunesse (1952-1957) [179]

1.1. Dialectique delà rationalisation [180]

1.2. De la technophobie à la technocratie [182]

2. Philosophie empirique de l'histoire ayant une intention pratique. Philosophie du sujet, versant philosophie de la *praxis* (1957-1962) [184]

2.1. Le marxisme comme science pratique de la révolution [184]

2.2. Le sujet de l'histoire [185]

3. Transformation structurelle de l'espace public et démocratie. Philosophie de la communication (1957-1962) [187]

3.1. Le tribunal de la raison [187]

3.2. Déclin de l'espace public [189]

3.3. Une analyse schmittienne ? [190]

4. Dualisme du travail et de l'interaction - Première synthèse (1962-1968) [193]

4.1. L'intention pratique [193]

4.2. Travail et interaction [194]

4.3. Scientificisation delà politique [196]

4.3.1. *Les sciences politiques modernes* [197]

4.3.2. *Positivisme, décisionnisme et technocratisme* [198]

4.3.3. *La concertation pragmatique* [199]

4.4. Scientificisation du monde vécu [200]

4.4.1. *Système et monde vécu* [200]

4.4.2. *Phases de la réification du monde vécu* [201]

4.4.3. *Deux formes de rationnalisation* [204]

5. Connaissance et intérêt - Philosophie du sujet, versant philosophie de la réflexion (1968-1972) [206]

5.1. du technocratisme au positivisme [206]

5.2. Anthropologie de la connaissance [208]

5.3. Les intérêts de connaissance [209]

5.3.1. *Les sciences empirico-analytiques* [210]

5.3.2. *Les sciences historico-herméneutiques* [210]

5.3.3. *Les sciences praxéologico-critiques* [211]

5.4. Psycho et socio-analyse [213]

5.5. L'impasse de la philosophie de la réflexion [216]

**2. Le tournant procédural-linguistique  
vers l'action (1972-1981)** [219]

1. Passage de la réflexion à la reconstruction [220]

1.1. Le programme des sciences reconstructives [220]

1.2. Le *telos* du langage [222]

1.3. La pragmatique universelle [224]

2. Passage de la théorie de la constitution à la théorie du consensus [227]

2.1. Théorie consensuelle de la vérité [227]

2.2. Discussion et consensus [228]

2.3. La situation idéale de parole [230]

3. Passage de la critique immanente à la critique transcendante [232]

3.1. Le pouvoir transcendant de la raison [233]

3.2. l'éthique de la discussion [235]

3.3. Reprise communicationnelle de l'impératif catégorique [237]

4. Passage de la philosophie de l'histoire à la théorie de l'évolution [239]

4.1. Reconstruction du matérialisme historique [239]

4.1.1. *Du sujet au système* [239]

4.1.2. *Le matérialisme historique rénové* [240]

4.1.3. *Logiques développementales* [241]

4.2. Onto- et phylogenèse de la conscience [242]

4.3. Crise de légitimation dans le capitalisme avancé [245]

**3. Théorie de l'agir communicationnel** [249]

1. Action et raison communicationnelles [251]

1.1. De la pragmatique à la praxéologie [251]

1.2. L'agir communicationnel [252]

2. Monde vécu et rationalisation communicationnelle [255]

2.1. Mondes vécus [255]

2.2. Reproduction du monde vécu [258]

2.3. Rationalisation du monde vécu [260]

3. La disjonction entre système et monde vécu [264]

3.1. Perspective analytico-méthodologique [265]

3.2. Perspective historico-théorique [269]

3.3. L'agir médiatisé [272]

4. La réification comme colonisation du monde vécu par le système [274]

4.1. Petit point récapitulatif [274]

4.2. La colonisation du monde vécu [276]

4.3. Critique de la thèse de la colonisation du monde vécu [277]

4.4. De la réification conventionnelle à la réification postconventionnelle [281]

4.5. La réification par déplacement des crises systémiques [283]

5. Le fait et le droit, ou l'État de la discussion [285]

5.1. Théorie discursive du droit [285]

5.2. Pouvoir communicationnel et pouvoir administratif [287]

5.3. La démocratie radicale [290]

***CONCLUSION*Vers un structurisme critique** [297]

1. Prémisses méetacritiques d'une théorie critique de la réification [298

1.1. Regard rétrospectif [298]

1.2. Antinomie de l'action et de la structure [300]

1.3. Regard prospectif [302]

2. Révision de l'espace métathéorique des possibles [303]

2.1. nominalisme et réalisme [303]

2.2. La nouvelle combinatoire [305]

2.3. Le substantialisme révisé [307]

3. Du réalisme transcendantal au naturalisme critique [308]

3.1. Critique du positivisme dans les sciences naturelles [310]

3.1.1. *Le modèle nomologico-déductif* [311]

3.1.2. *« Exhumation » des sciences naturelles* [312]

3.1.3. *Le réalisme transcendantal* [314]

3.2. Critique du positivisme dans les sciences humaines [316]

3.2.1. *L'homme-chose* [316]

3.2.2. *Une vision anthropomorphique de l'homme* [318]

3.2.3*. La possibilité du naturalisme* [320]

4. Le structurisme [322]

4.1. Le constructivisme phénoménologique (Peter Berger) [323]

4.2. Le modèle transformationnel de l'action (Roy Bhaskar) [325]

4.3. La théorie de la structuration (Anthony Giddens) [327]

5. Vers un structurisme critique [332]

5.1. Dualisme de l'action et de la structure [332]

5.2. Rêification et émergence [333]

5.3. L'approche morphogénétique du social (Margaret Archer) [336]

Postface [341]

Bibliographie [347]

Table des matières [377]

[Retour à la table des matières](#tdm)

[278]

[279]

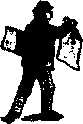
[280]

[281]

[282]

[283]

[384]



Composition et mise en page :

Dominique Dudouble

76000 Rouen

Achevé d'imprimé en avril 1998

sur Variquik par l'Imprimerie Sagim

77181 Courtry

Dépôt légal : avril 1998

Numéro d'imprimeur : 2838

Premier tirage

ISBN 2-7071-2855-4

Quatrième de couverture

Une histoire critique de la sociologie allemande

*Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*

Une histoire critique de la sociologie allemande ? Autant dire une histoire qui touche au cœur théorique de la sociologie mondiale, et qui concerne au plus haut point, également, la philosophie du XXe siècle. Le coup de génie de F. Vandenberghe est de montrer comment des théories et des questionnements en apparence disparates s'organisent en fait, depuis Hegel, à partir d'une même réflexion critique sur la réification, ou encore la chosification *(Verdinglichung),* que la modernité est censée faire subir aux individus. C'est sur le terrain de cette thématique centrale que naissent et s'entrecroisent, indissociablement, théories scientifiques, dénonciations apocalyptiques et épistémologies profondes.

Car, paradoxalement, ne faut-il pas que l'individu soit réifié, écrasé par une société objectivée, pour qu'individu et société puissent devenir objets d'une science objective ? D'où le tragique d'une pensée allemande, déchirée entre son aspiration à une liberté individuelle authentique et une passion pour la science, qui ne peuvent qu'apparaître antinomiques aussi longtemps, estime l'auteur, qu'il n'est pas rompu avec la pensée reçue de la réification.

En raison de sa clarté et de la légèreté du style, le livre de F. Vandenberghe sera pour les étudiants un guide précieux à travers des pensées complexes mais essentielles : les pensées qui ont fait notre temps. Mais le spécialiste y trouvera aussi, outre une contribution de premier plan à l'épistémologie de la sociologie, la plus riche introduction qui soit aux discussions théoriques et métahéoriques qui animent aujourd'hui la sociologie mondiale. Premier pas vers une déprovincialisation de la sociologie française ?

Dans ce second tome, on trouvera la présentation la plus systématique en français de l'École de Francfort et de l'œuvre de Jürgen Habermas, incompréhensible si on le la replace pas dans cette modernité.

*Né en 1966 à Courtrai, en Belgique flamande, Frédéric Vandenberghe a travaillé en Allemagne avec J. Habermas, en Angleterre avec A. Giddens, aux États-Unis avec Jeffrey Alexander et en France, où il a rédigé cette histoire, avec Jean-Marc Ferry et Alain Touraine. Après avoir été* Jean Monnet Fellow *à l'Institut universitaire européen de Florence, il enseigne actuellement à l'université Brunel à Londres.*

Fin du texte

1. *Cf.* Habermas, J. : « Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule », dans Honneth, A. et Wellmer, A. (sous la dir. de) : *Die Frankfurter Schule und die Folgen,* p. 8. À ce propos, *cf.* également Abensour, M. : « La théorie critique : une pensée de l'exil ? », pp. 179-200. [↑](#footnote-ref-1)
2. La littérature secondaire sur la théorie critique est abondante. Pour une introduction générale, cf. Held, D. : *Introduction to Critical Theory*. Horkheimer to Habermas ; Dubiel, H. : *Theory and Politics*. *Studies in the Development of Critical Theory*; Kellner, D. : Critical *Theory, Marxism and Modernity*; Connerton, P. : *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School*; Friedman, G. : *The Political Philosophy of the Frankfurt School*; Slater, P. : *Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective*; Tar, Z. : *The Frankfurt School. The Critical Théories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno*; Bottomore, T. : *The Frankfurt School*; Arato, A. et Gebhardt, E. (sous la dir. de) : *The Essential Frankfurt School Reader*; Gmünder, U. : *Kritische Theorie. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*; Assoun, P. : *L'École de Francfort*; Assoun, P. et Raulet, G., *Marxisme et théorie critique*; Vincent, J.-M. : *La théorie critique de l'École de Francfort* et Zima, P. : *L'École de Francfort. Dialectique de la particularité*. En outre, il faut noter le rassemblement d'un peu moins de cent articles sur l'École de Francfort dans Bernstein, J. (sous la dir. de) : *The Frankfurt School : Critical Assessments*, 6 vol. [↑](#footnote-ref-2)
3. Pour l'histoire quasi officielle de l'École de Francfort, cf. Martin Jay : L'imagination dialectique. Histoire de l'École de Francfort et de l'Institut de recherches sociales (1923-1950). À compléter par Wiggershaus, R. : Die Frankfurter Schule. Geschichte, Entwicklung, politischer Bedeutung. [↑](#footnote-ref-3)
4. La *Zeitschrift fur Sozialforschung* a récemment été réimprimée en édition de poche par DTV (Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, 9 vol.). Sur la *Zeitschrift,* à laquelle ont, entre autres, contribué A. Koyré, M. Halbwachs, R. Aron, G. Friedmann, M. Mead, P. Lazarsfeld et H. Laswell, *cf.* Schmidî, A. : « Die *Zeitschrift fur Sozialforschung.* Geschichte und gegenwartige Bedeutung », dans *Zur Idee der kritischen Theorie,* pp. 36-124 et Habermas, J. : « Die Frankfurter Schule in New York », dans *Philosophisch-politische Profile,* pp. 411-425. [↑](#footnote-ref-4)
5. Pour une analyse des différences et des oppositions entre l'approche théorique du « cercle intérieur » et celle de la « périphérie » de l'Institut, *cf.* Honneth, A. : « Critical Theory », dans Giddens, A. et Turner, J. (sous la dir. de) : *Social Theory Today,* pp. 347-358. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cf. Lockwood, D. : Solidarity and Schism. « The Problem of Disorder » in Durkheimian and Marxist Sociology, pp. x, 166-167. [↑](#footnote-ref-6)
7. Pour un cadrage historique de la théorie critique, *cf.* Dubiel, H. : *op. cit.,* 1repartie. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Cf.* à ce propos l'admirable article de Brunkhorst, H. : « Paradigmenkern und Theoriendynamik der kritischen Theorie der Gesellschaft », pp. 22-56. [↑](#footnote-ref-8)
9. Adorno, T.W. : Minima Moralia, p. 182 et Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie, p. 25. [↑](#footnote-ref-9)
10. Sur la « double dialectique des classes sociales », cf. Touraine, A. : [*Sociologie de l'action*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030276352), p. 133 sq. et surtout Production de la société, p. 146 sq. [↑](#footnote-ref-10)
11. Raulet, G. : Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation, passim. [↑](#footnote-ref-11)
12. Le principe de la hiérarchie des trois niveaux (système d'action historique, système politique ou institutionnel, organisation sociale) et des trois approches correspondantes (sociologie de l'action, sociologie néolibérale des décisions, sociologie fonctionnaliste) est au fondement de la sociologie tourainienne. *Cf.* Touraine, A. : [*Sociologie de l'action*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030276352)*,* chap. 2, *Production de la société,* chap. 1, [*La voix et le regard*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030275970)*,* chap. 3 et *Pour la sociologie,* chap. 1-3. [↑](#footnote-ref-12)
13. Touraine, A. : [*Le retour de l'acteur*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030276245), p. 26. [↑](#footnote-ref-13)
14. Bourdieu, P. : *Réponses,* p. 58. [↑](#footnote-ref-14)
15. Dans le langage à la mode de l'épistémologie constructiviste, de Maturana et Varela à Spencer Brown et Luhmann, on pourrait dire que la théorie critique voit ce qu'elle voit, mais qu'elle ne voit pas ce qu'elle ne voit pas. Seule une métacritique de la critique, qui voit ce que la critique ne voit pas, est à même de corriger les effets réificateurs de la cristallisation de l'espace métathéorique. [↑](#footnote-ref-15)
16. Les abréviations suivantes ont été utilisées : DD : Dawn and Décline. Notes 1926-1936 and 1950-1969 ; PB : Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire ; TC : Théorie critique. Essais ; TT : Théorie traditionnelle et théorie critique ; PF : « Pourquoi le fascisme ? » ; DR : Dialectique de la Raison ; ER : Éclipse de la Raison ; GS3 : Schriften 1931-1936 ; GS4 : Schriften 1936-1941 ; GS5 : Schriften 1941-1950 ; GS7 : Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973 ; GS8 : Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973 ; GS12 : Nachgelassene Schriften 1949-1972. [↑](#footnote-ref-16)
17. Dans l'ensemble, les introductions à la pensée de Max Horkheimer sont plutôt médiocres. *Cf.* néanmoins Stirk, P. : *Max Horkheimer. A New Interprétation ;* Gumnior, H. et Ringguth, R. : *Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten ;* Reijen van, W. : *Horkheimer zur Einfiihrung ;* Skuhra, A. : *Max Horkheimer. Eine Einfiihrung in sein Denken ;* et Schmidt, A. : *Zur Idee der kritischen Théorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers.* Pour une bibliographie secondaire plus extensive, *cf.* Gortzen, R. : « Auswahlbibliographie der Horkheimer-Rezeption », dans Schmidt, A. et Altwicker, N. (sous la dir. de) : *Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung,* pp. 384-399. [↑](#footnote-ref-17)
18. Sur le contexte historique, cf. Vincent, J.-M. : La théorie critique de l'École de Francfort, pp. 13-56 ; Slater, P. : Origin and Significance of the Frankfurt School : A Marxist Perspective, pp. 1-25 ; et surtout Dubiel, H. : Theory and Politics. Studies in the Development of Critical Theory, 1re partie. [↑](#footnote-ref-18)
19. La « vision surintégrée de la société » constitue la contrepartie marxiste de la « vision sursocialisée de l'homme » qu'on retrouve chez Parsons. *Cf.* Wrong, D. : « The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology », pp. 183-193, ici p. 184. Dans *The Problem of Order* (p. 128), Wrong introduit la notion supplémentaire de la « conception surindividualisée de l'homme », mais il ne la relie pas de façon systématique à la vision surintégrée de la société. [↑](#footnote-ref-19)
20. *Cf.* Raulet, G. : « A quoi peut bien servir Schopenhauer ? Remarques sur le 'pessimisme' de l'École de Francfort », pp. 458-484. [↑](#footnote-ref-20)
21. Sur le thème de l'organicité pseudo-naturelle, *cf.* le bel essai de Shapiro, J. : « The Slime of History », dans O'Neill, J. (sous la dir. de) : *On Critical Theory,* pp. 145-163. [↑](#footnote-ref-21)
22. La formule aporétique du « positivisme dialectique » fut forgée par Brunkhorst. *Cf.* Brunkhorst, H. : « Dialektischer Positivismus des Glücks. Max Horkheimers materialistische Dekonstruktion der Philosophie », pp. 353-381. [↑](#footnote-ref-22)
23. *Cf.* Korthals, M. : « Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer. Miβverständnisse Uber das Verhaltnis von Horkheimer, Lukács und den Positivismus », spécialement pp. 316-322, et du même : « Het positivisme van Horkheimer », pp. 243-251. [↑](#footnote-ref-23)
24. Dans « Matérialisme et métaphysique » de 1933 (TT, p. 91-133) et « À propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine » de 1934 (TC, p. 117-168), les éléments positivistes sont manifestes. La prise de distance par rapport au positivisme apparaît d'abord en 1935, dans « Sur le problème de la vérité » (TC, p. 169-212), où Horkheimer introduit le critère de vérification historico-pratique, pour devenir incontournable en 1937, dans « La dernière attaque contre la métaphysique » (TC, p. 213-260), où il s'en prend pour la première fois au Wiener Kreis. En passant, il faut remarquer que Horkheimer n'a pas pris part à la « querelle du positivisme » des années 60 qui opposa Adorno à Popper. À ce propos, il avoue d'ailleurs qu'il n'a qu'une connaissance superficielle des textes de Popper (GS7, p. 424). [↑](#footnote-ref-24)
25. Cf. Sloterduk, P. : *Critique de la raison cynique*, p. 15. [↑](#footnote-ref-25)
26. Sur le matérialisme interdisciplinaire, *cf.* Bonss, W. et Schindler, N. : « Kritische Théorie als interdisziplinärer Materialismus », dans Bonss, W. et Honneth, A. (sous la dir. de) : *Sozialforschung als Kritik.* [↑](#footnote-ref-26)
27. Sur la dialectique de la recherche et de la présentation, *cf.* Dubiel, H. : *Theory and Politics. Studies in the Development of Critical Theory,* pp. 141-149. [↑](#footnote-ref-27)
28. Pour une analyse critique de l'intégration de l'économie politique, de la psychanalyse et de la théorie de la culture dans un modèle fonctionnaliste du capitalisme, *cf.* Honneth, A. : *Kritik der Macht,* pp. 12-42 ; et pour un résumé, du même : « Critical Theory », dans Giddens, A. et Turner, J. (sous la dir. de) : *Social Theory Today,* pp. 347-358. [↑](#footnote-ref-28)
29. *Cf.* Horkheimer, M. : « Geschichte und Psychologie », dans GS3, pp. 48-69. Sur l'apport de la psychanalyse au marxisme, *cf.* Jay, M. : *L'imagination dialectique,* pp. 109-138. [↑](#footnote-ref-29)
30. Fromm, E. : « Übër Méthode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie », pp. 28-54. [↑](#footnote-ref-30)
31. *Ibid.,* p. 50. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Cf.* Horkheimer, M. : « Autorité et famille », dans TT, p. 219-307. [↑](#footnote-ref-32)
33. Sur les « [appareils idéologiques d'État](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030140239)», *cf.* Althusser, L. : *Positions,* pp. 67-97. [↑](#footnote-ref-33)
34. Je reprends la notion de « zombies » *(cultural dopes)* à la critique ethnométhodologique de Parsons. *Cf.* Garfinkel H. : *Studies in Ethnomethodology,* p. 68. [↑](#footnote-ref-34)
35. *Cf.* Horkheimer, M. : « Égoïsme et émancipation », dans TT, pp. 134-218 et « Autorité et famille », dans TT, pp. 219-307. [↑](#footnote-ref-35)
36. Dans une critique fort convaincante, Margaret Archer a bien démoli le « mythe de l'intégration culturelle » d'après lequel la culture forme un ensemble cohérent, sans tensions ni contradictions. *Cf.* Archer, M. : *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory,* chap. 1. Pour la critique définitive de la thèse de l'idéologie dominante, *cf.* Abercrombie, N. Hill, S. et Turner, B. : *The Dominant Ideology Thesis,* spécialement chap. 5. [↑](#footnote-ref-36)
37. *Cf.* à cepropos Mongin, O. : « Éclipse du politique », pp. 84-94. [↑](#footnote-ref-37)
38. Pour une analyse classique des « institutions totales », *cf.* Goffman, E. : « On the Characteristics of Total Institutions », dans *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates,* pp. 13-115. [↑](#footnote-ref-38)
39. Therborn, G. : « The Frankfurt School », p. 74. [↑](#footnote-ref-39)
40. Il s'agit là d'une interprétation idéologique du paradigme hégélien de la critique réflexive. Sur le paradigme hégélien, *cf.* Kortian, G. : *Métacritique,* chap. 2. Nous verrons dans la troisième partie que l'exigence horkheimerienne de la double réflexivité débouchera chez Habermas sur une théorie critique des intérêts de la connaissance. [↑](#footnote-ref-40)
41. Cf. Ferry, J.-M. : Habermas. *L'éthique de la communication*, p. 318. [↑](#footnote-ref-41)
42. Pour une critique du dogmatisme horkheimerien, *cf.* Bubner, R. : « Qu'est-ce la théorie critique ? », pp. 381-421, ainsi que Ferry, L. et Renaut, A. : « Introduction », dans TC, pp. 27-33. [↑](#footnote-ref-42)
43. Zoltan Tar n'a pas compris grand-chose à Horkheimer - ni à Adorno d'ailleurs. Tout bêtement, il prend la notion de « jugement existentiel » au pied de la lettre pour en conclure que la théorie critique n'est qu'une simple variante de l'existentialisme. *Cf.* Tar, Z. : *The Frankfurt School. The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor W. Adorno,* p. 205. [↑](#footnote-ref-43)
44. Sur la philosophie de la praxis, *cf.* Feenberg, A. : *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory,* chap. 1. [↑](#footnote-ref-44)
45. Sur les origines intellectuelles de la critique défétichisante (Hegel et Marx) et son application par Horkheimer, *cf.* l'excellent exposé de Benhabib, S. : *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Crilical Theory,* respectivement pp. 44-67 et 154-155. [↑](#footnote-ref-45)
46. Lorsque Martin Jay affirme que la théorie critique a rompu avec la fiction d'un sujet transsubjectif qui ferait l'histoire, il confond la première et la seconde période dans le développement intellectuel de Horkheimer. *Cf.* Jay, M. : « The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism », p. 285 *sq.* [↑](#footnote-ref-46)
47. Kolakowski, L. : *Geschiedenis van het marxisme,* vol. III, p. 393. [↑](#footnote-ref-47)
48. *Cf.* à ce propos : Lowy, M. : « Partisan Truth : Knowledge and Social Classes in Critical Theory », dans Marcus, J. et Tar, Z. (sous la dir. de) : *Foundations of the Frankfurt School of Social Research,* p. 289-304. [↑](#footnote-ref-48)
49. En termes plus philosophiques, on peut dire que la négation de la société que Horkheimer envisage n'est pas une négation déterminée, mais une négation indéterminée ou « fantoche » (Raulet). [↑](#footnote-ref-49)
50. Pour une introduction à la pensée économique de Pollock, *cf.* Marramao, G. : « Political Economy and Critical Theory », pp. 65-74 et, surtout, la superbe analyse de Brick, B. et Postone, M. : « Kritischer Pessimismus und die Grenzen des traditionnellen Marxismus », dans Bonss, W. et Honneth, A. (sous la dir. de) : *op. cit.,* pp. 181-201, repris et légèrement modifié dans Postone, M. : *Time, Labor, and Social Domination,* chap. 3. [↑](#footnote-ref-50)
51. La théorie du « capitalisme d'État » ne fut pas unanimement acceptée par les membres de l'Institut. Neumann, Kirchheimer et Gurland faisaient front contre Pollock, Horkheimer et Adorno. Sur le plan théorique, Neumann rejetait la notion même de « capitalisme d'État » comme une *contradictio in adjecto :* ou bien la société national-socialiste est capitaliste - et alors le marché, la concurrence et le profit fonctionnent comme avant ; ou bien l'État contrôle l'activité économique - et alors la société ne peut pas être capitaliste au sens marxiste du mot. (On pourrait développer une argumentation similaire pour la notion de socialisme de marché). Pour Neumann, l'économie allemande est une économie capitaliste de monopoles, soumise à un État totalitaire. Les contradictions économiques continuent à y sévir. Des études récentes ont confirmé l'interprétation de Neumann. Sur la controverse à l'intérieur de l'Institut, *cf.* Held, D. : *Introduction to Critical Theory,* pp. 52-63, Jay, M. : *L'imagination dialectique,* p. 180-196, et Dubiel et Söllner, A. : « Die Nationalsozialismusforschung des Instituts fur Sozialforschung », dans Horkheimer, M. *et alii : Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsovalismus,* pp. 7-31. [↑](#footnote-ref-51)
52. Pollock, F. : « State Capitalism : Its Possibilities and Limitations », p. 217. [↑](#footnote-ref-52)
53. Pollock, F. : « Is National Socialism a New Order ? », p. 453. [↑](#footnote-ref-53)
54. « Le fascisme est la dictature ouverte et terroriste des éléments les plus réactionnaires, les plus chauvins et les plus impérialistes du capitalisme financier » — Dimitrov, G., cité dans Kellner, D. : « Herbert Marcuse's Reconstruction of Marxism », dans Pippin, R. *et alii* (sous la dir. de) : *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia,* p. 186, n. 17. [↑](#footnote-ref-54)
55. *Cf.* à cepropos, l'important article de Wellmer, A. : « Communications and Emancipation », dans O'Neill, J. : *On Critical Theory,* pp. 231-263, spécialement pp. 243-245. [↑](#footnote-ref-55)
56. Benjamin, W. : « Thèses sur la philosophie de l'histoire », dans *Essais II,* p. 200. [↑](#footnote-ref-56)
57. Bien *qu'Éclipse de la raison* ait paru sous le seul nom de Horkheimer, Buck-Morss suggère qu'une bonne partie du livre a été écrite par Adorno. *Cf.* Buck-Morss, S. : *The Origin of Negative Dialectics,* pp. 173 et 299, n. 77. [↑](#footnote-ref-57)
58. Sur l'influence nietzschéenne dans la théorie critique, *cf.* Putz,P. : « Nietzsche and Critical Theory », pp. 103-114 ; Rath, N. : « Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adorno », dans Van Reuen, W. et Schmid Noerr, G. (sous la dir. de) : *Vierzig Jahre Flaschenpost : Dialektik der Aufklärung 1947-1987,* pp. 73-110 et, surtout, Habermas, J. : *Le discours philosophique de la modernité,* pp. 144-156. [↑](#footnote-ref-58)
59. *Cf.* Habermas, J. : « Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes », dans *Texte und Kontexte,* p. 99 *sq.,* ainsi que « Nachwort », dans Horkheimer, M. et Adorno, T. : *Dialektik der Aufklärung,* p. 287 *sq.* [↑](#footnote-ref-59)
60. Pour une critique quelque peu perverse de la pensée « post-iste », *cf.* Vandenberghe, F. : « Post-ism or Positivism ? ». À un moment donné, Horkheimer s'était totalement aligné sur la position d'Adorno *(cf.* son article « Art and Mass Culture »). À la différence des motifs éthiques, les motifs esthétiques n'ont, cependant, pas eu un effet structurant sur sa pensée. [↑](#footnote-ref-60)
61. L'introduction, le chapitre sur le concept de l’*Aufklärung* et la digression sur Sade sont principalement de Horkheimer. En revanche, la digression sur l’*Odyssée* et le chapitre sur l'industrie culturelle ont été écrits par Adorno et corrigés ensuite par Horkheimer. *Cf.* Schmid Noerr, G. : « Nachwort des Herausgebers », dans GS5, pp. 425-430. [↑](#footnote-ref-61)
62. Cf. Hesse, H. : Vernunft und Selbstbehauptung, p. 11. [↑](#footnote-ref-62)
63. Une comparaison entre la première et la seconde édition de la *Dialectique de la raison* met bien en lumière la prise de distance croissante par rapport au marxisme. *Cf.* Schmid Noerr, G. : « Die Stellung der *Dialektik der Aufklärung* in der Entwicklung der kritischen Theorie », dans GS5, pp. 443-447, ainsi que Van Reuen, W. et Bransen, J. : « Das Verschwinden der Klassengeschichte in der *Dialektik der Aufklärung »*, dans GS5, pp. 456-457. [↑](#footnote-ref-63)
64. *Cf.* Habermas, J. : « De Lukács à Adorno : la rationalisation comme réification », dans *Théorie de l'agir communicationnel,* 1.1, p. 347 *sq.* [↑](#footnote-ref-64)
65. \* « Définissons populairement le nihilisme comme l'incapacité de prendre position pour la civilisation contre le cannibalisme. » *Cf.* Strauss, L. : *The Rebirth of Classical Political Rationalism,* p. 9. [↑](#footnote-ref-65)
66. Sur la critique rédemptrice *(rettende Kritik), cf.* Habermas, J. : « Zur Aktualität Walter Benjamins. Bewuβtmachende oder rettende Kritik », dans *Kultur und Kritik,* pp. 302-344, spécialement pp. 312-317. [↑](#footnote-ref-66)
67. La référence aux spéculations psychosociologiques du vieux Freud sur la culture demeure implicite chez Horkheimer et Adorno. Je l'expliciterai dans le chapitre consacré à Marcuse. [↑](#footnote-ref-67)
68. Dans la digression sur l’*Odyssée,* le chapitre de DR le plus commenté, Adorno a longuement développé cet argument. Il s'agit là d'une lecture tronquée de Homère, et une autre lecture est parfaitement possible - et bien plus plausible -, Helga Geyer-Ryan l'a montré de façon admirable dans *Fables of Desire,* pp. 220-246. [↑](#footnote-ref-68)
69. *Cf.* Whitebook, J. : « The Problem of Nature in Habermas », p. 44. [↑](#footnote-ref-69)
70. Comme nous le verrons au chapitre 3, Marcuse en conclura implicitement dans *Eros et civilisation* qu'il faut inverser le programme freudien : là où était le moi, doit advenir le ça. [↑](#footnote-ref-70)
71. Bien que la *Dialectique de la raison* ait été écrite à deux, son argumentation doit plus à Adorno qu'à Horkheimer. À vrai dire, le fin fond de ce livre n'est compréhensible que si l'on connaît la pensée adornienne. C'est pourquoi je conseille de lire (ou de relire) les pages qui suivent après la lecture du chapitre suivant. Cependant, si je présente DR dans le présent chapitre, c'est pour mettre l'accent sur la continuité avec l’*Éclipse de la raison.* [↑](#footnote-ref-71)
72. Pour une excellente analyse de DR, *cf.* Wellmer, A. : « Adorno, Anwalt des Nicht-Identischen », dans *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno,* pp. 135-167. [↑](#footnote-ref-72)
73. Weber, M. : Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, vol. I, p. 537. [↑](#footnote-ref-73)
74. Dans un article fort éclairant, Brunkhorst a mis en parallèle cette thèse francfortoise avec la thèse wébérienne du désenchantement du monde. *Cf.* Brunkhorst, H. : « Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte », dans Van Reuen, W. et Schmid Noerr, G. (sous la dir. de) : *Vierzig Jahre Flaschenpost : Dialektikder Aufklarung 1947-1987,* pp. 154-191, spécialement p. 160-167. Cependant, il me semble que Brunkhorst sous-estime l'influence nietzschéenne. Dans sa critique de la réification des concepts en général et de celui de la cause en particulier, Nietzsche a explicitement relié la raison formelle théorique à la mythologie : « C'est nous seuls qui avons inventé comme autant de Fictions la cause, la succession, la réciprocité, la relativité, la contrainte, la loi, le nombre, la liberté, la raison, la fin ; et quand nous introduisons dans les choses ce monde de signes inventés par nous, quand nous l'incorporons aux choses comme s'il leur appartenait 'en soi', nous agissons une fois de plus comme nous l'avons toujours fait, nous créons une mythologie. » Nietzsche, F. : *Jenseits von Gut und Base,* dans *Werke in drei Bänden,* vol. 2, p. 585. Dans le chapitre suivant, j'exposerai longuement la théorie de la réification adornienne en montrant ce qu'elle doit à Nietzsche. [↑](#footnote-ref-74)
75. Sur « l'ensidique », cf. Castoriadis, C : L'institution imaginaire de la société, chap. 5 ; Les carrefours du labyrinthe, pp. 203-218 et Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II, pp. 107-108. [↑](#footnote-ref-75)
76. « Concept divinisé » *(Begriffsgott),* le mot vient de Nietzsche. *Cf.* « Uber Wahrheit und Luge im aussermoralischen Sinn », dans *Werke in Drei Bänden,* p. 315. [↑](#footnote-ref-76)
77. *Cf.* Sohn-Rethel, A. : *Geistige und körperliche Arbeit. Zur théorie des gesellschaftlichen Synthesis,* spécialement la première partie « Warenform und Denkform - Kritik der Erkentnistheorie », où Sohn-Rethel déduit, à la suite de Lukács, la forme de la « pensée mécanique » (les mathématiques pures, les sciences naturelles et les jugements synthétiques *a priori)* de la forme des marchandises. Pour un résumé, *cf.* Sohn-Rethel, A. : « Das Geld, die bare Münze des Apriori », dans Mattlck, P., Sohn-Rethel, A. et Haasis, H. : *Beiträge zur Kritik des Geldes,* pp. 35-117. J'y reviendrai dans le chapitre suivant. [↑](#footnote-ref-77)
78. Cf. Kant, I. : *Critique de la raison pure*, p. 190 sq. [↑](#footnote-ref-78)
79. Dans un livre important, d'inspiration hégélienne, Michel Tibon-Cornillot confirme l'analyse francfortoise de la réification en étudiant la mécanisation du vivant dans la biologie contemporaine à partir d'une double dynamique : celle de la « raison observante », correspondant à la rationalisation formelle de DR, qui réduit l'organisme à un ensemble de molécules, et celle de la « raison militante », correspondant à la rationalisation instrumentale de DR, qui débouche sur la transformation dirigée du vivant par le génie génétique. *Cf.* Tibon-Cornillot, M. : *Les corps transfigurés. Mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie.* [↑](#footnote-ref-79)
80. Sur les affinités entre la critique de l'intellect dans la philosophie de la vie de Klages et la *Dialectique de la raison, cf.* Honneth, A. : « L'esprit et son objet. Parentés anthropologiques entre la *Dialectique de la raison* et la critique de la civilisation dans la philosophie de la vie », dans Raulet, G. *et alii : Weimar, ou l'explosion de la modernité,* pp. 97-111. [↑](#footnote-ref-80)
81. Je développerai et critiquerai la théorie adornienne des médias dans le chapitre suivant. [↑](#footnote-ref-81)
82. *Cf.* Lenk, K. : « Ideologie und Ideologiekritik im Werk Horkheimers », dans Schmidt, A. et Altwicker, N. (sous la dir. de) : *op. cit.,* p. 254. [↑](#footnote-ref-82)
83. Cf. Wiggershaus, R. : Die Frankfurter Schule, p. 327 sq. [↑](#footnote-ref-83)
84. Cf. Schnädelbach, H. : Zur Rehabilitierung des animal rationale, p. 232. [↑](#footnote-ref-84)
85. Sur la pensée du dernier Horkheimer, *cf.* Post, W. : *Kritische Théorie und Metaphysischer Pessimismus. Zum Spatwerk Horkheimers* et Schmid Noerr, A. : « Kritische Theorie in der Nachkrieggesellschaft », dans GS8, pp. 457-471. [↑](#footnote-ref-85)
86. La devise de Horkheimer n'est qu'une périphrase du « pessimisme de l'intellect » et de « l'optimisme de la volonté » dont parle Gramsci dans la section « Le prince moderne » de ses [*Cahiers de prison*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030147462)*.* [↑](#footnote-ref-86)
87. Sur Schopenhauer, *cf.* les textes suivants de Horkheimer : « Schopenhauer und die Gesellschaft » (GS7, p. 43-54) ; « Die Aktualität Schopenhauers » (GS7, pp. 122-142) et « Schopenhauers Denken in Verhaltnis zu Wissenschaft und Religion » (GS7, pp. 240-252). Sur Marx, *cf.* « Marx heute » (GS8, pp. 306-317) et « Verwaltete Welt » (GS7, pp. 368-372). [↑](#footnote-ref-87)
88. Selon Seidman, le pessimisme culturel se caractérise par les trois idées suivantes : (i) l'idée que la liberté et la signification présupposent une vision unitaire cosmologique ou métaphysique du monde (la raison objective) ; (ii) l'idée que la modernité scinde la raison et mine, par là même, la liberté et le sens (éclipse de la raison objective) ; et (iii) l'idée qu'en raison de l'épuisement spirituel complet de la modernité, la régénération du sens et de la liberté requiert une refonte globale de la société qui renoue avec la vision unitaire d'antan. *Cf.* Seidman, S. : *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe,* p. 323. [↑](#footnote-ref-88)
89. Pour une critique postmétaphysique de la fondation religieuse de la théorie critique du dernier Horkheimer, *cf.* Habermas, J. : « Zu Max Horkheimers Satz : 'Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel' », dans *Texte und Kontexte,* pp. 110-126. [↑](#footnote-ref-89)
90. Sans se référer au dernier Horkheimer, mais d'autant plus inspiré par les considérations sur le mal irréparable et le tragique d'un Paul Ricœur, Jean-Marc Ferry a récemment mis en place une éthique reconstructive qui, tournée vers le passé, s'ouvre de manière benjaminienne aux revendications des victimes. *Cf.* Ferry, J.-M. : *L'éthique reconstructive,* 1re partie. [↑](#footnote-ref-90)
91. Lettre de Horkheimer à Adorno, cité par Wigcershaus, R. : *Die Frankfurter Schule,* p. 563. [↑](#footnote-ref-91)
92. Les abréviations suivantes ont été utilisées : GS1 : *Philosophische Fruhschriften*; K : *Kierkegaard*; DR : *Dialectique de la raison*; MM : *Minima moralia*; GS5 : *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*; H : *Trois études sur Hegel*; DN : *Dialectique négative*; JA : *Jargon de l'authenticité*; TE : *Théorie esthétique*; GS8 : *Soziologische Schriften* I ; GS 9.2 : *Soziologische Schriften II*; AP : *The Authoritarian Personality*; AS : *Aspects of Sociology*; VES : *Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie*; P : *Prismes*. *Critique de la culture et société*; POS : *De Vienne à Francfort. La querelle allemande*... ; GS 10.1 : *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica*; MC : *Modèles critiques*; NL : *Notes sur la littérature*; GS 11 : *Noten zur Literatur*; PNM : *Philosophie de la nouvelle musique*; QF : *Quasi una fantasia*; ISM : *Introduction to the Sociology of Music*; GS14 :« *Über den Fetischkarakter in der Musik*... » ; GS17 : « *Uber Jazz*» ; GS18 : « *Zur gesellschaftlichen Lage der Musik*». [↑](#footnote-ref-92)
93. Adorno est un écrivain extrêmement prolifique. Les 20 volumes de ses *Gesammelte Schriften* ne contiennent que les écrits publiés de son vivant. Désormais, Suhrkamp édite également ses archives : 30 volumes, dont 3 ont déjà paru, sont prévus. Pour une bonne introduction à la pensée obscure et difficile d'Adorno, *cf.* Jay, M. : *Adorno ;* Rose, G. : *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno ;* Buck-Morss, S. : *The Origin of Negative Dialectics : Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute ;* Jameson, F. : *Late Marxism. Adorno or the Persistance of the Dialectic,* Zuidervaart, L. : *Adorno's Aesthetic Theory* et Grenz, F. : *Adornos Philosophie in Grundbegriffen : Auflösung einiger Deutungsprobleme.* Pour une bibliographie de la littérature secondaire sur Adorno, *cf.* Görtzen, R. : « Theodor W. Adorno. Vorläufige Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur », dans von Friedeburo, L. et Habermas, J. (sous la dir. de) : *Adorno-Konferenz 1983,* pp. 402-471. [↑](#footnote-ref-93)
94. Adorno a repris la notion de constellation à Walter Benjamin. *Cf.* Benjamin, W. : *L'origine du drame baroque allemand,* spécialement pp. 29-35, et, pour la clarification nécessaire de ce texte kabbalistique, *cf.* Jameson, F. : *op. cit.,* pp. 49-58. [↑](#footnote-ref-94)
95. Pour une critique de la confusion des catégories logiques et sociales, de la critique de la connaissance et de la société, *cf.* Beier, C. : *Zum Verhaltnis von Gesellschaftstheorie und Erkenntnistheorie. Untersuchungen zum Totalitätsbegriffin der kritische Theorie Adornos,* p. 21 *sq.* [↑](#footnote-ref-95)
96. La critique d'Adorno peut être féroce, comme en témoigne le passage suivant sur Durkheim : « Fasciné, Durkheim dépeint le caractère contraignant de la société et entonne ses louanges. Il projette son propre caractère sur le monde. [...] C'est le syndrome anal freudien et sa pédanterie exacerbée, son rigorisme, sa compulsion et son affectation autoritaire » (GS8, 270). [↑](#footnote-ref-96)
97. Les commentateurs n'ont pas manqué de relever le caractère diabolique de la philosophie adornienne. *Cf.* Holz, H. : « Mephistophelische Philosophie », dans Schoeller, F. (sous la dir. de) : *Die neue Linke nach Adorno,* p. 176 *sq.* et Lyotard, J.-F. : « Adorno come diavolo », dans *Des dispositifs pulsionnels,* p. 115 *sq.* [↑](#footnote-ref-97)
98. Wiggershaus distingue deux courants dans le marxisme occidental, à savoir le matérialisme interdisciplinaire et le matérialisme messianique. Avec Benjamin et Bloch, il range Adorno dans le second courant. *Cf.* Wiggershaus, R. : *Theodor W. Adorno,* pp. 7 *sq.* et 28 *sq.* [↑](#footnote-ref-98)
99. *Cf.* Künzli, A. : « Irrationalism on the Left », dans Marcus, J. et Tar, Z. (sous la dir. de) : *Foundations of the Frankfurt School of Social Research,* pp. 149-150. Malgré ce petit dérapage, l'article critique de Künzli est excellent. [↑](#footnote-ref-99)
100. Pour d'autres références à l'heuristique de l'exagération, qui est une « heuristique de la peur » (Jonas), *cf.* DR, p. 26 ; MM, p. 121 ; GS8, p. 319 ; MC, p. 22 et 116. [↑](#footnote-ref-100)
101. Sur les affinités et les différences entre la pensée postmoderniste et celle d'Adorno, *cf.* Jay, M. : « Adorno in Amerika », dans von Friedeburg, L. et Habermas, J. (sous la dir. de) : *Adorno-Konferenz 1983,* p. 372 *sq.* et surtout Wellmer, A. : *Zur Dialektik von Moderne und Post-moderne,* pp. 48-113. [↑](#footnote-ref-101)
102. *Cf.* Jameson, F. : *op. cit.,* p. 248, ainsi que mon article : « Post-ism or Positivism ? A Comparison of Réification Theories and Theories of Post-Modernity ». Dans l'École de Francfort, le mot « positivisme » n'est qu'un opérateur polémique employé pour disqualifier l'adversaire. Est « positiviste », au sens largissime du mot, toute pensée qui affirme le positif, *i.e.* ce qui est. [↑](#footnote-ref-102)
103. Rose, G. : *The Melancholy Science*, p. ix (i.e. 1re page). [↑](#footnote-ref-103)
104. *Cf.* Honneth, A. : « Communication and Réconciliation. Habermas's Critique of Adorno », p. 52-56. [↑](#footnote-ref-104)
105. Pour une analyse intelligente de la suspicion à l'égard de la communication qu'Adorno et Heidegger partagent, *cf.* Mörchen, H. : *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung,* pp. 230 *sq.* et 242 *sq.* [↑](#footnote-ref-105)
106. J'ai souvent été tenté de retraduire, comme CW. Mills l'a fait pour Parsons *(cf. The Sociological Imagination,* chap. 2, spécialement p. 35 *sq.),* les textes d'Adorno en langage courant. Ses textes ne sont, cependant, pas tous de la même veine. Il y a effectivement ces antitextes fort ardus, par exemple « Sujet et objet » (MC, p. 261 *sq.)* avec ses inversions dialectiques et son langage néohégélien, ou la *Théorie esthétique,* qui est un texte continu de 330 pages, sans aucun intertitre et d'une densité désolante ; mais il y a aussi, dans les *Notes sur la littérature* par exemple, d'admirables textes limpides qui émeuvent par leur beauté poétique, leur sensibilité, leur subtilité et leur logique. [↑](#footnote-ref-106)
107. Adorno a consigné par le menu ses réflexions sur la ponctuation (GS11, pp. 106-113) - il déteste les points d'exclamations -, sur son emploi des mots étrangers (GS 11, pp. 216-232 et 640-646), sur le choix des titres de ses livres (NL, pp. 325-334) et sa préférence pour leur impression transversale (NL, p. 353). [↑](#footnote-ref-107)
108. Certains textes d'Adorno sont écrits à la limite de la syntaxe allemande : les articles sont omis ; la référence des pronoms est obscure, parfois même irréductiblement ambiguë ; le pronom personnel réfléchi est renvoyé à la fin de la phrase ; les objets présuppositionnels sont elliptiques ; le sujet d'une phrase peut être omis pour réapparaître dans la forme d'une phrase relative ; les adverbes sont posés de façon non grammaticale ; des termes étrangers, techniques ou archaïques sont constamment employés, etc. Pour des exemples précis, *cf.* Hullot Kentor, B. : « Introduction to Adorno's *Idea of Natural History »*, pp. 97-98. [↑](#footnote-ref-108)
109. Chez Hegel, Gehlen, et aussi chez Adorno, on peut trouver un concept d'aliénation *(Entfremdung)* à connotation positive, mais, pour la notion de réification, il s'agit là vraiment d'un *novum* et, pour autant que je sache, d'un *unicum.* [↑](#footnote-ref-109)
110. Dans les pages qui suivent, je traite avant tout de la sociologie d'Adorno. Il va de soi qu'une telle approche, qui accentue (indûment ?) le thème de la réification, n'est pas sans conséquences pour la présentation et l'évaluation globale de son œuvre. Si j'avais davantage centré l'analyse sur le noyau utopique de sa pensée, l'image aurait été bien différente. J'espère cependant que ma critique de la sociologie adornienne n'aura pas totalement effacé les aspects plus théologiques de sa pensée. [↑](#footnote-ref-110)
111. *Cf.* Wellmer, A. : « Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute », dans Honneth, A. et Wellmer, A. (sous la dir. de) : *Die Frankfurter Schule und die Folgen,* p. 31. [↑](#footnote-ref-111)
112. Piccone, P. : « Beyond Identity Theory », dans O'Neill, J. (sous la dir. de) : *On Critical Theory,* p. 141. [↑](#footnote-ref-112)
113. L'épisode des *Aktionskünstlerinnen* aux seins nus est relaté par Sloterduk, P. : *Critique de la raison cynique,* p. 20-21. [↑](#footnote-ref-113)
114. Cf. Buck-Morss, S. : T*he Origin of Negative Dialectics : Theodor W. Adorno*, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute, p. 24 sq. [↑](#footnote-ref-114)
115. Pour une comparaison des deux discours inauguraux, *cf.* Jay, M. : « Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung », dans Bonss, W. et Honneth, A. (sous la dir. de) : *Sozialforschung als Kritik,* pp. 67-86. [↑](#footnote-ref-115)
116. Sur la notion de « totalité expressive », telle qu'on la retrouve chez Lukács (et Horkheimer), *cf.* Jay, M. : « The Concept of Totality in Lukács and Adorno », p. 117-137 ; sur la fin de l'humanisme méthodologique, *cf.* Jay, M. : « The Frankfurt School's Critique of Marxist Humanism », pp. 285-305. [↑](#footnote-ref-116)
117. Je développerai la distinction entre ces deux variantes de la philosophie du sujet représentées par la philosophie de la *praxis* d'une part, et par celle de la conscience d'autre part, dans la partie consacrée à Habermas. [↑](#footnote-ref-117)
118. Benjamin, W. : *Origine du drame baroque allemand,* p. 33. Ce livre, en allemand *Ursprung des deutschen Trauerspiels,* fut écrit par Benjamin comme thèse d'habilitation, mais refusé pour cause d'inintelligibilité. Le discours inaugural d'Adorno, qui s'inspire du livre de Benjamin, prête également à confusion, au point que Mannheim pensait qu'Adorno avait rejoint les rangs des positivistes. *Cf.* Jay, M. : *Marxism and Totality,* p. 256, n. 257. [↑](#footnote-ref-118)
119. « L'idée est monade - ce qui signifie en résumé : toute idée renferme l'image du monde » (Benjamin, W. : *op. cit.,* p. 46). Sur la reprise de cette figure leibnizienne, *cf.* Buck-Morss, S. : « The Dialectic of T.W. Adorno », pp. 138-139. [↑](#footnote-ref-119)
120. Sur le « paradigme des indices », *cf.* Ginsburg, C. : « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », pp. 3-44. *Cf.* Bonss, W. : « Empirie und Dechiffrierung von Wirklichkeit. Zur Methodologie bei Adorno » et Ritsert, J. : « Indizienparadigma und Totalitätsempirie. Kommentar zu einigen Thesen Adornos über das Verhaltnis von Theorie und empirischer Sozialforschung », tous deux dans von Friedeburo, L. et Habermas, J. (sous la dir. de) : *op. cit.,* respectivement pp. 202-212 et pp. 226-233. [↑](#footnote-ref-120)
121. Pour une introduction à « L'idée de l'histoire naturelle », *cf.* Despoix, P. : « Présentation d'un texte en français de Th. Adorno » ; Hullot-Kentor, B. : *art. cit.* et, surtout, Buck-Morss, S. : *op. cit.,* pp. 44-62. [↑](#footnote-ref-121)
122. Lukács, G. : *Théorie du roman,* p. 58. [↑](#footnote-ref-122)
123. Pour une analyse très poussée du concept de « seconde nature » chez Adorno, *cf.* Rath, N. : *Adornos kritische Theorie. Vermittlungen und Vermittlungsschwierigkeiten,* pp. 65-78. [↑](#footnote-ref-123)
124. Sur l'allégorie dans le drame baroque, *cf.* Benjamin, W.*, Origine du drame baroque allemand,* p*.* 179 *sq.* [↑](#footnote-ref-124)
125. *Ibid*., p.191, 193 et 178. [↑](#footnote-ref-125)
126. *Cf.* à ce propos Geyer-Ryan, H. : « Abjection in the Texts of Walter Benjamin », dans *Fables of Desire,* pp*.* 106-125. [↑](#footnote-ref-126)
127. « On pourrait ainsi reprendre tous les couples d'opposition sur lesquels est construite la philosophie et dont vit notre discours pour y voir non pas s'effacer l'opposition mais s'annoncer une nécessité telle que l'un des termes y apparaisse comme la différance de l'autre, comme différé dans l'économie du même. » Derrida, J. : « La différance », dans *Marges de la philosophie,* p. 18. Pour une analyse comparative d'Adorno et de Derrida, *cf.* Dews, P. : *Logics of Disintegration,* pp. 13-19, 38-44 et, surtout, p. 103, ainsi que, du même : *The Limits of Disenchantment,* pp. 31-33. [↑](#footnote-ref-127)
128. Sur la figure du chiasme chez Adorno, *cf.* Rose, G. : *op. cit.,* p. 13. [↑](#footnote-ref-128)
129. Dans la philosophie relativiste de Simmel, nous l'avons vu (t.1. pp. 118-121), l'opposition se dissout en interaction. Comme chaque terme de l'antinomie trouve son fondement dernier dans son terme opposé, l'un et l'autre entrent dans un rapport de substitution réciproque et cela au titre de l'heuristique. [↑](#footnote-ref-129)
130. On sait que Benjamin fut fortement influencé par Rosenzweig et qu'Adorno, à son tour, fut fortement influencé par Benjamin. Une lecture de l'introduction à la première partie de *L'étoile de la rédemption* laisse cependant clairement entrevoir une influence plus directe de Rosenzweig sur Adorno. [↑](#footnote-ref-130)
131. Il suffit de lire attentivement la première partie de *Au-delà du bien et du mal (cf.* Nietzsche, F. : *Werke in Drei Bänden,* vol. II, p. 565 *sq.)* et, surtout, « Sur la vérité et le mensonge dans un sens extramoral » (vol. 3, p. 309-322) pour s'apercevoir que l'influence de Nietzsche sur Adorno est considérable - et c'est une litote. *Cf.* à ce propos Rose, G. : *op. cit.,* chap. 2 et *passim.* [↑](#footnote-ref-131)
132. À comparer avec le § 17 de *L'Antéchrist (Werke in Drei Bänden,* vol. II, p. 1178) : « Alors, il [le métaphysicien] se remit à tisser le monde de sa propre substance, *sub specie Spinozae,* et se transfigura désormais en entité de plus en plus mince, de plus en plus pâle, devint 'idéal', devint *'absolutum,* devint 'chose en soi' [...] La ruine d'un Dieu : Dieu devint 'chose en soi'[...] ». [↑](#footnote-ref-132)
133. Rosenzweig, F. : *Der Stern der Erlösung,* p. 14. [↑](#footnote-ref-133)
134. Habermas aurait pu recourir à cette phrase exquise pour esquisser son utopie de la communication exempte de violence en la développant. Il en a préféré une autre, plus « auratique », exprimant la même idée : « L'être réconcilié n'aurait pas annexé à l'impérialisme philosophique ce qui est étranger, mais trouverait sa chance dans la préservation du lointain et du différent au sein de la proximité, par-delà l'hétérogène comme par-delà le propre ». *Cf.* ND, p. 152, cité par Habermas dans ses *Profils philosophiques et politiques,* p. 252, ainsi que dans la *Théorie de l'agir communicationnel,* 1.1, p. 394. Cependant, dans la mesure où Adorno conçoit la paix avant tout comme une relation paisible entre le sujet et l'objet et ne la considère pas en première instance comme une catégorie de l'intersubjectivité sociale - il ne fait pas de distinction entre la relation intersubjective et la relation sujet-objet -, on peut se demander si l'interprétation communicationnelle de Habermas ne relève pas de la « surinterprétation », voire même de la récupération. [↑](#footnote-ref-134)
135. Mörchen, qui fut un élève de Heidegger, critique - probablement ajuste titre - la lecture adornienne de Heidegger : elle mésinterprète la différence ontique-ontologique, impute une signification atemporelle à l'Être et subsume les étants sous des essences également atemporelles. *Cf.* Mürchen, H. : *Adorno und Heidegger,* pp. 291-296. [↑](#footnote-ref-135)
136. Cette interprétation radicalement antiwittgensteinienne du *Bilderverbot* juif ne doit cependant pas faire oublier la convergence remarquable qui existe entre la pensée d'Adorno et celle de Wittgenstein. *Cf.* Wellmer, A. : « Ludwig Wittgenstein - Uber die Schwierigkeiten einer Rezeption seiner Philosophie und ihre Stellung zur Philosophie Adornos », dans *Endspiele : Die unversöhnliche Moderne,* pp. 239-249, ainsi que Demmerling, C. : *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projeta einer kritischen Theorie,* chap. 4. [↑](#footnote-ref-136)
137. C'est la conclusion de l'article remarquable de Baumeister, T. et Kulenkampff, J. : « Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik », p. 102. [↑](#footnote-ref-137)
138. « Seul l'artiste peut ce que le logicien ne peut pas : élargir le périmètre du concept sans qu'il perde son contenu ». *Cf.* Simmel, G. : *Fragmente und Aufsätze,* p. 8. [↑](#footnote-ref-138)
139. Depuis que Habermas a effectué le « tournant communicationnel » dans la théorie critique, le concept adornien de *mimésis,* en tant que forme non discursive de la rationalité, a fait l'objet de diverses études qui visent à réévaluer la pensée adornienne. On l'aurait répudiée un peu vite à cause de son négativisme, alors que le concept de mimésis permettait de la sauver. *Cf.* à ce propos, Honneth, A. : *Kritik der Macht,* postface à la nouvelle édition de 1988, p. 386-390. Ici, il convient également de renvoyer à la tentative de Wellmer de reconstruire la notion adornienne de mimésis, non plus comme modèle de la réconciliation du sujet et de l'objet, mais comme médium de la communication, ouvrant la voie à un concept pluraliste de la raison qui intègre le meilleur de Habermas et d'Adorno. *Cf.* Wellmer, A. : « Wahrheit, Schein, Versôhnung : Adornos âsthetische Rettung der Modernitat », dans *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne,* p. 9-47. [↑](#footnote-ref-139)
140. Sur la théorie kabbaliste du nom divin, *cf.* Scholem, G. : *La kabbale et sa symbolique,* p. 50 *sq. ;* sur la théorie benjaminienne du Nom divin, *cf.* Tiedemann, R. : *Études sur la philosophie de Walter Benjamin,* p. 56 *sq.* [↑](#footnote-ref-140)
141. Sur les langues adamique et préadamique, cf. Eco, U. : La quête d'une langue parfaite dans l'histoire de la culture européenne, p. 7 sq. [↑](#footnote-ref-141)
142. Adorno donne l'exemple suivant : « Le jugement selon lequel quelqu'un est un homme libre se rapporte, pensé de façon emphatique, au concept de liberté. Celui-ci est plus que ce qui est dit de cet homme. [...] Le concept est nourri de l'idée d'un état dans lequel les individus auraient des qualités qu'on ne pourrait ici et maintenant attribuer à personne » (DN, 123). Comme l'a bien montré Simmel *(Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe,* vol. 2, chap. 6), cette idée du concept emphatique que la chose a d'elle-même est problématique. Elle semble ignorer que le concept contient toujours des déterminations multiples, que figer les déterminations est plus ou moins arbitraire, et que, par conséquent, on ne peut pas isoler tel quel un point de vue sur le concept de la chose et l'identifier au concept emphatique que la chose a d'elle-même. Quels sont les critères de sélection des déterminations de la chose ? Que se passe-t-il quand il y a des points de vue rivaux quant au concept de la chose ? [↑](#footnote-ref-142)
143. Rose base toute son interprétation de la catégorie adornienne de la réification sur cette citation, *cf.* Rose, G. : *op. cit.,* chap. 3, spécialement p. 44-48. [↑](#footnote-ref-143)
144. *Cf.* également Wellmer, A. : « Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute », dans Honneth, A. et Wellmer, A. (sous la dir. de) : *Die Frankfurter Schule und die Folgen,* p. 29. [↑](#footnote-ref-144)
145. *Cf.* Rose, G. : *op. cit., passim* et Jay, M. : *Adorno,* p. 68-69. [↑](#footnote-ref-145)
146. Pour une analyse critique qui identifie le non-identique et la nature, *cf.* Vogel, S. : *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory,* chap. 4. À en croire Vogel, les apories de la pensée adornienne proviennent de l'adhésion simultanée à une épistémologie hégélienne (caractère social de la connaissance) et à une ontologie matérialiste (priorité de la nature). Pour sortir de l'aporie, il propose la théorie lukâcsienne de la *praxis.* [↑](#footnote-ref-146)
147. En se basant sur la tirade d'Adorno contre Lukâcs, Martin Jay affirme qu'Adorno « minimise explicitement » l'importance de la catégorie de la réification. *Cf.* Jay, M. : « The Concept of Totality in Lukâcs and Adorno », p. 132 et 136. Plus tard, sans doute sous l'influence de Rose, il changera de position et affirmera qu'il ne s'agit pas d'un rejet de la catégorie de la réification, mais d'un rejet de la notion spécifiquement lukácsienne de la réification. *Cf.* Jay, M. : *Marxism and Totality,* p. 269. [↑](#footnote-ref-147)
148. Ou, comme le dit si bien Demmerling (Sprache und Verdinglichung, p. 73), une réification réelle (Realverdinglichung). Pour la différence entre la Denkabstraktion et la Realabstraktion, cf. Sohn-Rethel, A. : *Geistige und kbrperliche Arbeit.* *Zur Theorie des gesellschaftlichen Synthesis*, p. 38-45 et, du même, « Das Geld, die bare MUnze des Apriori », dans Mattick, P. et alii : *Beitrdge zur Kritik des Geldes*, p. 59-69. [↑](#footnote-ref-148)
149. « Das Wahre ist das Ganze » - *cf.* Hegel, G. W. F. : *Phanomenologie des Geistes,* dans *Werke,* vol. III, p. 24. [↑](#footnote-ref-149)
150. Grenz, F. : Adornos Philosophie in Grundbegriffen, p. 49. [↑](#footnote-ref-150)
151. Pour une critique qui démasque cette structure narrative comme structure mythique, *cf.* Schnâdelbach, H. : *Vernunft und Geschichte,* p. 137-147 et, du même : *Zur Rehabilitierung des animal rationale,* p. 231-250. [↑](#footnote-ref-151)
152. Sohn-Rethel, A. : « Zur kritischen Liquidierung des Apriorismus : Eine materialistische Unter-suchung », cité par Kratz, F. : *Sohn-Rethel zur EinfUhrung,* p. 20. Bien que la sociologie adomienne de la connaissance doive beaucoup à Sohn-Rethel, Adorno s'est toujours opposé à son entrée dans l'Institut de recherches sociales de Francfort. Sur l'échec professionnel de Sohn-Rethel et ses relations tendues avec Adorno, *cf.* le compte rendu relatif à la publication de leur correspondance, de Breuer, S. : « Kein Zutritt zum Grand Hotel. Alfred Sohn-Rethel und die Frankfurter Schule », p. 340-344. [↑](#footnote-ref-152)
153. La théorie bourdieusienne des trajectoires, des champs et des *habitus* n'est pas simplement une théorie de la reproduction sociale. Dans la mesure où l'habitus n'exclut pas la spontanéité, elle peut aussi être conçue comme une théorie de la production et de la transformation sociales. Si le structurisme bourdieusien est, en principe, capable d'assimiler une théorie volontariste ou spontanéiste de l'action - du moins, c'est ainsi que je lis Bourdieu *(cf.* Vandenberghe, F. : « *The Real is Relational. An lnquiry into P. Bourdieu 's* Construictivist Epistemology »)-, ce n'est manifestement pas le cas du structurisme structuralisant d'Adomo. En une phrase qui pèche par anachronisme, on pourrait dire que la sociologie d'Adorno, c'est du Bourdieu au second degré et. donc, du mauvais Bourdieu. [↑](#footnote-ref-153)
154. Pour un assemblage de citations concernant la fin de l'individu, *cf.* Kappner, H. : « Adornos Reflexionen iiber den Zerfall der biirgerlichen Individuums », p. 44-63 et Schweppenhäuser, H. : « Das Individuum im Zeitalter seiner Liquidation », p. 91-115. [↑](#footnote-ref-154)
155. Le même point fut noté par Geuss, R. : *The Idea of a Critical Theory,* p. 75 et 84-85. [↑](#footnote-ref-155)
156. *Cf.* Rohrmoser, G. : *Das Elend der kritischen Theorie,* p. 35. Par là, je ne veux pas suggérer, à l'instar de la nouvelle droite allemande (Rohrmoser, Lubbe, etc.) qu'il y a un lien plus ou moins direct entre l'École de Francfort et la Fraction Armée Rouge. Critiquer une fausse construction métathéorique est une chose, en appeler à la dictature et à la censure de la nouvelle gauche en est une tout autre. [↑](#footnote-ref-156)
157. C’est bien à Adorno que Lukás songe lorsqu’il parle de l’intelligentsia allemande qui s’est installée dans le Grand Hôtel de l’Abîme : « C’est un hôtel pourvu de tout le confort moderne mais suspendu au bord de l’abîme, du néant, de l’absurde. Le spectacle quotidien de l’abîme, entre la qualité de la cuisine et les distractions artistiques, ne peut que rehausser le plaisir que trouvent les pensionnaires » - Lukács, G. : *La théorie du roman*, p. 18-19. [↑](#footnote-ref-157)
158. Sur ce point, la position d'Adorno a évolué. Comme en témoignent certains textes (GS8, p. 478-493 et GS 9.2, p. 327-359), son évaluation des méthodes positivistes était à un certain moment positive. Sans trop exagérer, on peut même dire que c'est lui qui, après son retour des USA, les a introduites dans la sociologie allemande d'après-guerre. Mais, au furet à mesure que la sociologie allemande s'américanisait, Adomo a pris ses distances avec elles. *Cf.* le témoignage de son ancien collègue Lazarsfeld, P. : « Critical Theory and Dialectics », p. 227-233. [↑](#footnote-ref-158)
159. Le *Positivismusstreit* fut précédé par le *Methodenstreil* (Schmoller *vs* Menger) et le *Werturteilslreit* (Schmoller *vs* Weber) ; *cf.* à ce propos Frisby, D. : « Introduction », dans *the* *Positivist Dispute in German Sociology,* p. xv-xvn. Les textes de la troisième querelle allemande ont été rassemblés dans Adorno, T., Popper, K. *et alii :* *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales.* Sur la première phase de la querelle, son déroulement, son enjeu, etc., *cf.* Frisby, D. : « The Frankfurt School : Critical Theory and Positivism », dans Rex, J. (sous la dir. de) : *Approaches to Sociology.* Sur la seconde phase, *cf. infra* dans la partie consacrée à Habermas. [↑](#footnote-ref-159)
160. En effet, dans la conclusion de cet ouvrage, j'exposerai et défendrai moi-même, contre les empiricistes de tout bord, une théorie réaliste des structures sociales. [↑](#footnote-ref-160)
161. Popper, K. : « What is Dialectics ? », dans *Conjectures and Refutations,* p. 327. [↑](#footnote-ref-161)
162. Pour une introduction au projet d'études sur les préjugés *(Studies in Prejudice,* 5 vol.), dont *The Authoritarian Personality* fait partie, *cf.* Jay, M. : *L'imagination dialectique,* p. 252-286, *Permanent Exiles,* p. 90-100 et Wiggershaus, R. : *Die Frankfurter Schule,* p. 454-478. Pour reconstruire la sociologie adornienne de l'antisémitisme, je me suis avant tout appuyé sur APet DR (« Éléments de l'antisémitisme », p. 177-215). [↑](#footnote-ref-162)
163. Pour la sociologie adornienne de l'astrologie, *cf.* « The Stars Down to Earth » (GS 9.2, p. 7-120) ; « Aberglaube aus zweiter Hand » (GS8, p. 147-176) et « Thèses contre l'occultisme » (MM, p. 222-227). [↑](#footnote-ref-163)
164. Pour une introduction générale aux écrits d'Adorno sur la culture et l'art, *cf.* Jay, M. : *Adorno,* p. 111 -160 ; Kellner, D. : *Critical Theory, Marxism and Modernity,* p. 120-158 ; Held, D. : *Introduction to Critical Theory,* p. 77-109 et Arato, A. : « Aesthetic Theory and Cultural Criticism », dans Arato, A. et Gebhardt, E. (sous la dir. de) : *The Essential Frankfurt School Reader,* p. 183-224. [↑](#footnote-ref-164)
165. Cette opposition entre l'avant-garde et la camelote correspond à celle que Bourdieu fait entre l'esthétique distinguée de la forme et l'esthétique vulgaire de la fonction. *Cf.* Bourdieu, P. : *La distinction,* p. 42 *sq.,* 56 *sq.* et 546 *sq.* Sur Adorno comme théoricien du « grand partage », *cf.* Huyssen, A. : *After the Great Divide : Modernism, Mass-Culture, Postmodernism,* p. vii-x. À partir des années 50, ce partage rigide entre la culture de masse et Part sera mis en question par les mouvements culturels postmodernistes. *Cf.* à ce propos, Huyssen, A. : « Mapping the Postmodern », dans Alexander, J. et Seidman, S. (sous la dir. de) : *Culture and Society. Contemporary Debates,* p. 335-375. [↑](#footnote-ref-165)
166. « Quand j'entends le mot 'culture', je me saisis de mon fusil » (Goering) - « Quand j'entends le mot 'culture', je me saisis de mon chéquier » (Godard). Gerschenkron a inversé la boutade : « Quand j'entends le mot 'fusil', je me saisis de ma culture », cité par Dumont, L. : *Essais sur l'individualisme,* p. 163. [↑](#footnote-ref-166)
167. Jameson conteste cette thèse. Partant de l'idée que toute idéologie contient un noyau utopique, il s'efforce de montrer que même les produits les plus dégradés de la culture de masse (par ex., « *Les dents de la mer »*) ne sont pas dépourvus d'une dimension critique. Pour la formulation du principe, *cf.* Jameson, F. : *The Political Unconscious,* p. 234-237 ; et pour l'application, *cf.* « Réification and Utopia in Mass-Cul-ture », dans *Signatures ofthe Visible,* p. 9-34. [↑](#footnote-ref-167)
168. *Cf.* Jay, M. : « The Frankfurt School's Critique of Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge », p. 84. [↑](#footnote-ref-168)
169. « *Totaler Verblendungszusammenhang »*, « contexte d'aveuglement total » - c'est manifestement un des concepts préférés d'Adorno. *Cf.* entre autres, MM, 193 ; P, 223 ; MC, 106, 159, 166, 268, 285 ; AS, 194 ; GS8, 92, 297, 469, 582. [↑](#footnote-ref-169)
170. Telle quelle et isolément, on comprend intuitivement le sens de cette phrase. Dès qu'on la replace dans son contexte, elle perd de son évidence. « Plus la société devient totalitaire, plus l'esprit y est réifié, et plus paradoxale sa tentative de s'arracher à la réification par ses propres forces. Même la conscience la plus radicale du désastre risque de dégénérer en bavardage. La critique de la culture se voit confrontée au dernier degré de la dialectique entre culture et barbarie : écrire un poème après Auschwitz est barbare, et ce fait affecte même la connaissance qui explique pourquoi il est devenu impossible d'écrire aujourd'hui des poèmes. L'esprit critique n'est pas en mesure de tenir tête à la réification absolue, laquelle présupposait, comme l'un de ses éléments, le progrès de l'esprit qu'elle s'apprête aujourd'hui à faire disparaître, tant qu'il s'enferme dans une contemplation qui se suffit à elle-même » (P, 23). [↑](#footnote-ref-170)
171. De nos jours, où l'audimat est souverain, il ne s'agit plus tant de vendre des produits industriels au *public que* de vendre un public à l'industrie publicitaire. *Cf.* Meyrowitz, J. : *No Sense of Place,* p. 73. [↑](#footnote-ref-171)
172. Cette analyse est contestée. Les industries culturelles étaient « postfordistes » avant la lettre, même lorsque le modèle fordiste était à son apogée. *Cf.* Lash, S. et Urry, J. : *Economics of Signs and Space,* chap. 5, spécialement p. 123. [↑](#footnote-ref-172)
173. Pour une analyse plus poussée de la « différenciation sérielle » et de la « pseudo-personnalisation », *cf.* Baudrillard, J. : *Le système des objets,* p. 189-217. [↑](#footnote-ref-173)
174. *Cf.* Benjamin, W. : « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique », dans *Essais 2 (1935-1940),* p. 87-126. Sur le débat Adorno-Benjamin, *cf.* Adorno, T.W., Benjamin, W. *et alii : Aesthetics and Politics,* qui contient les lettres polémiques échangées entre Benjamin et Adorno. Pour une analyse secondaire, *cf.* Jimenez.M. : *Vers une esthétique négative. Adorno et la modernité, p.* 291-307 et Buck-Morss, S. : *The Origin of Négative Dialectics-,* p. 136-184. [↑](#footnote-ref-174)
175. Les essais de Baudrillard sur la simulation, les simulacres et l'hyperréalité peuvent être considérés comme une actualisation brillante de la théorie adomienne de la culture de masse. Pour une illustration cynique, mais exemplaire, *cf.* Baudrillard, *S. : La guerre du Golfe n'a pas eu lieu.* [↑](#footnote-ref-175)
176. Pour une critique de la théorie francfortoise de l'industrie culturelle, *cf.* Thompson, J. : *Ideology and Modem Culture : Critical Theory in the Era of Mass Communication,* chap. 2 et Kellner, D. : « *Critical Theory and the Culture Industries : A Reassessment*», p. 196-206. [↑](#footnote-ref-176)
177. Sur la sociologie adornienne de la musique, *cf.* Martin, P. : *Sounds and Society,* chap. 3 et surtout Sziborsky, S. : *Adomos Musikphilosophie.* [↑](#footnote-ref-177)
178. Faute d'espace et surtout de compétence, je ne peux pas entrer ici dans l'analyse adomienne de la réification intramusicale chez Wagner (cf. son *Essai sur Wagner),* Stravinsky *(cf. Philosophie de la nouvelle musique,* p. 143-220 et *Quasi una fantasia,* p. 161 -191 ) ou dans ses essais infâmes sur le jazz (GS17, p. 74-108 et P, p. 102-114)-infâmes, parce qu'Adorno traite le jazz comme s'il s'agissait de la techno et *\es jazz-fans* comme s'il s'agissait des *ravers* du samedi soir. Dans un petit essai provocateur (« Les implications politiques du MDMA et des beats répétitifs »), j'ai essayé de montrer qu'il suffit de changer de perspective et de passer de l'observation (participante) à la participation (observante) pour voir émerger des significations potentiellement politiques des *beats* répétitifs et de l'usage récréatif de stupéfiants. [↑](#footnote-ref-178)
179. Adorno, T. ; Benjamin, W. *et alii : Aesthetics and Politics,* p. 111. [↑](#footnote-ref-179)
180. Sur l'esthétisation de la marchandise, *cf.* Haug, W. : *Critique of Commodity Aesthetics.* [↑](#footnote-ref-180)
181. Cf. Debord, G., [*La société du spectacle*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.deg.soc), p. 19-47 et Baudrillard, J. : Pour une critique de l'économie politique du signe, ainsi que Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique, chap. 5. Ces premiers livres de Baudrillard représentent une radicalisation de Marx et de Saussure. À partir de L'échange symbolique et la mort, Baudrillard radicalisera ses propres analyses de la démiurgie sociale, à tel point que ses textes finiront par devenir plus baudrillardiens que lui-même. [↑](#footnote-ref-181)
182. Dans ce qui suit, je ne traiterai de l'esthétique d'Adorno que pour autant qu'elle a trait à la réification. L'analyse sera donc forcément partielle. Pour une introduction plus globale à la *Théorie esthétique, je* renvoie à l'excellent exposé de Zuidervaart, L. : *Adorno's Aesthetic Theory. The Redemption of Illusion,* 2epartie, ainsi qu'aux articles recueillis dans Lindner, B. et Lüdke, M. (sous la dir. de) : *Materialien zur ästhetischen Theorie. Theodor W. Adornos Konstruktion der Moderne.* [↑](#footnote-ref-182)
183. Sur l'art critique de Haacke, *cf.* Bourdieu, P. et Haacke, H. : *Libre-échange.* [↑](#footnote-ref-183)
184. À l'intérieur de la mouvance artistique du postmodernisme engagé et critique, cette troisième voie fut explorée dans les écrits théoriques de John Tagg, Hal Foster et Victor Burgin. *Cf.* à ce propos Connor, S. : *Postmodernist Culture. An Introduction to Théories of the Contemporary,* p. 237-244. [↑](#footnote-ref-184)
185. On retrouve la même idée, joliment exprimée, chez Merleau-Ponty ([*La prose du monde*](http://classiques.uqac.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/prose_du_monde/prose_du_monde.html), pp. 89-90) : « La peinture réordonne le monde prosaïque et fait, si l'on veut, un holocauste d'objets comme la poésie fait brûler le langage ordinaire. Mais, quand il s'agit d'œuvres qu'on aime à revoir ou à relire, le désordre est toujours un autre ordre, un nouveau système d'équivalences exige ce bouleversement, non pas n'importe lequel, et c'est au nom d'un rapport plus vrai entre les choses que leurs liens ordinaires sont dénoués. » [↑](#footnote-ref-185)
186. Les abréviations suivantes ont été utilisées : SI : Schriften 1. Frühe Aufsätze ; PR : Philosophie et révolution ; TCS : Pour une théorie critique de la société ; OH : L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité ; CS : Culture et société ; N : Négations. Essays in Critical Theory ; RR : Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale ; EC : Eros et civilisation. Contribution à Freud ; 5L : Five Lectures. Psychoanalysis, Polilics and Utopia ; VL : Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel ; CRR : Contre-révolution et révolte ; RT : « Répressive Tolérance » ; PC : « Proto-Socialism and Late Capitalism » ; S9 : Schriften 9. Zeitmessungen. Drei Vortrâge und ein Interview ; AD : The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetics ; ODM : L'homme unidimensionnel ; MS : Le marxisme soviétique. Essai d'analyse critique ; IMT : « Some social Implications of modem Technology » ; LT : « Language and Technological Society » ; SP : « On Science and Phenomenology » ; OT : « De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle ». [↑](#footnote-ref-186)
187. Pour une introduction globale à la pensée de Marcuse, cf. Schoolman, M. : *The Imaginary Witness. The Critical Theory of Herbert Marcuse*; Katz, B. : *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*; Kellner, D. : *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* et Raulet, G. : *Herbert Marcuse. Philosophie de l’émancipation*. On trouvera une bibliographie complète des textes de Marcuse dans Kellner, D. : op. cit., p. 480-497. Sous la direction de Douglas Kellner, les archives de Marcuse seront bientôt traduites en anglais et publiées en 6 volumes. Pour une bibliographie secondaire annotée, cf. Gôrtzen, R. : « Kommentierte Bibliographie der Schriften Uber Herbert Marcuse », dans Institut fur Sozialforschuno (sous la dir. de) : *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, p. 312-390. [↑](#footnote-ref-187)
188. Pour une comparaison entre Marcuse d'une part, Horkheimer et Adorno d'autre part, *cf.* Habermas, J. : « Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity », dans Pippin, R., Feenberg, A. et Webel, C. (sous la dir. de) : *Marcuse. Critical Theory and the Promise of Utopia,* p. 3-12, ainsi que Jay, M. : *Marxism and Totality,* p. 220-223. [↑](#footnote-ref-188)
189. Sur le romantisme anticapitaliste de Marcuse, *cf.* Löwy, M. : « Marcuse and Benjamin : The Romantic Dimension », p. 25-33. [↑](#footnote-ref-189)
190. Vergez, A. : *Marcuse,* p. 36. [↑](#footnote-ref-190)
191. Freud, S. : [*Malaise dans la civilisation*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.frs.mal), p. 6. [↑](#footnote-ref-191)
192. Jay, M. : « The Metapolitics of Utopianism », dans *Permanent Exiles,* p. 11. [↑](#footnote-ref-192)
193. *Cf.* Vivas, E. : *Contra Marcuse,* p. 172. Vivas est un ex-gauchiste devenu conservateur. Son livre, malheureusement superficiel et mal informé, est d'une virulence qui contraste assez agréablement avec les glorifications usuelles de ses acolytes. Personnellement, je crois que la meilleure critique de Marcuse est celle de Haug : « Das Ganze und das ganz Andere. Zur Kritik der reinen revolutionaren Transcendenz », dans Habermas, J. (sous la dir. de) : *Antworten auf Herbert Marcuse,* p. 50-72. [↑](#footnote-ref-193)
194. Pour une tentative de réactualiser la pensée marcusienne à l'ère de *lapolitical correctness, cf.* Bokina, J. et Lukes, T. (sous la dir. de) : *Marcuse. From the New Left to the Next Left.* [↑](#footnote-ref-194)
195. *Cf.* à ce propos Dubiel, H. : « Demokratie und Kapitalismus bei Herbert Marcuse », dans Institut fur Sozialforschuno (sous la dir. de) : *op. cit.,* p. 61-73. [↑](#footnote-ref-195)
196. Pour faire justice à Marcuse et éviter les malentendus, il faut insister sur le fait que Marcuse a explicitement rejeté et condamné le terrorisme de la Rote Armée Fraktion, non seulement pour des raisons tactiques, mais aussi pour des raisons éthiques. D'ailleurs, vers la fin de sa vie, il semble avoir remis en cause son soutien à la politique de la confrontation et de la violence révolutionnaire au profit d'une politique plus proche de celle du Front populaire. *Cf.* Keixner, D. : *op. cit.,* chap. 9 et Schoolman, M. : *op. cit.,* chap. 7. [↑](#footnote-ref-196)
197. « Est-ce que ce que Marcuse dit est vrai ? Mon affirmation première dans ce livre sera que presque toutes les positions cardinales de Marcuse sont fausses. » MacIntyre, A. : *Marcuse,* p. 7. [↑](#footnote-ref-197)
198. Raulet ne distingue pas moins de dix paradigmes différents dans la pensée marcusienne. *Cf.* Raulet, G. : « Raison et fiction. L'émancipation en quête de fondements », p. 455-480. Quant à moi, je me bornerai à distinguer deux paradigmes, celui de l'ontologie et celui de la technologie. [↑](#footnote-ref-198)
199. - Contradiction d'un livre à l'autre : *L'homme unidimensionnel* est plus que le contrepoint pessimiste *d'Enos et civilisation.* À plus d'un titre, les arguments du premier sont incompatibles avec ceux du second. Ainsi, la notion de « surrépression » implique une incitation à la rébellion sexuelle contre les tabous victoriens. La notion de « désublimation répressive », en revanche, mène implicitement à la condamnation de la libération sexuelle.

     - Contradiction à l'intérieur d'un seul livre : *Contre-révolution et révolte* est exemplaire à cet égard. Ce texte est marqué par le dualisme de formulations optimistes et pessimistes qui se côtoient et s'affrontent dans une opposition inerte, sans la moindre réflexion mutuelle, sans le moindre mouvement de synthèse. Un seul exemple suffit : Marcuse affirme que la liberté est enracinée dans la sensibilité humaine, de telle sorte que les sens forment la base de la transformation du réel, et en même temps, il affirme qu'ils contribuent à la reproduction de la société existante.

     - Contradiction sur la même page : dans *L'homme unidimensionnel,* par exemple, où Marcuse affirme d'abord que « les satisfactions que procure une société non libre provoquent une perte de conscience et tendent à forger une conscience heureuse qui accepte les méfaits de la société », et quelques lignes plus bas « qu'il y a assez de frustrations et que la conscience heureuse est assez fragile - c'est une fine pellicule posée sur la peur, le malheur et le dégoût » (ODM, p. 100). [↑](#footnote-ref-199)
200. Même Bloch, l'utopiste par excellence, prend ses distances avec Marcuse. « Mon utopie, dit-il, est une utopie concrète, celle de Marcuse ne l'est pas. » Bloch, E., cité par Fahrenbach, A. : « Das Utopieproblem in Marcuses Kritischen Théorie und SozialismusKonzeption », dans Institut fur Sozialforschung (sous la dir. de) : *op. cit.,* p. 89. [↑](#footnote-ref-200)
201. « Faut-il oublier Marcuse ? », c'est le titre du numéro spécial que les *Archives de philosophie* (1989, 52, 3) ont consacré à Marcuse. [↑](#footnote-ref-201)
202. Sur le marxisme phénoménologique (Kosic, Pact, Tran Duc-Thao...), *cf.* Pike, S. : *Marxism and Phenomenology,* Smart, B. : *Sociology, Phenomenology and Marxian Analysis,* p. 115-149 et Piccone, P. : « Phenomenoïogical Marxism », p. 3-31. Sur le marxisme heideggerien de Marcuse, *cf.* Piccone, P. et Delfini, A. : « Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism », p. 36-46, McCarthy, T. : *Ideals and Illusions,* p. 83-96 et Brunkhorst, H. : « Die authentische Révolution. Marxismus als Existentialismus beim friihen Marcuse », dans Flego, G. et Schmied-Kowarzik, W. (sous la dir. de,) : *Herbert Marcuse. Eros und Emanzipation,* p. 35-62. [↑](#footnote-ref-202)
203. *Cf.* Olafson, F. : « Heidegger's Politics : An Interview with Herbert Marcuse », dans Pippin, F. *et alii* (sous la dir. de) : *op. cit.,* p. 96. On peut se demander si la « philosophie concrète » que Marcuse tentera d'élaborer n'est pas née d'une compréhension fausse de l'ontologie de Heidegger - la même mésinterprétation du *Dasein* ramené à l'existence concrète de l'individu qu'on retrouvera plus tard chez Sartre. Heidegger n'a jamais analysé une existence concrète ; ce qu'il dit du *Dasein* se réfère toujours à l'existence possible. Combiner le marxisme et l'existentialisme relèverait alors d'un contresens. *Cf.* à cepropos Schmidt, A. : « Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse », dans Habermas, J. (sous la dir. de) : *Antworten auf Herbert Marcuse,* p. 17-49 et Piccone, P. : « Phenomenological Marxism », p. 3-31, spécialement p. 11. [↑](#footnote-ref-203)
204. *Cf.* à ce propos, Schmidt, A. : « Historisme, histoire et historicité dans les premiers écrits de Herbert Marcuse », p. 369-383. [↑](#footnote-ref-204)
205. Pour une discussion sommaire de *L'ontologie de Hegel, cf.* l'énorme livre de Palmier, J.-M. : *Marcuse et la nouvelle gauche,* p. 42-54. La coupure que Palmier veut introduire entre *L'ontologie de Hegel* et *Raison et révolution* me paraît cependant arbitraire. [↑](#footnote-ref-205)
206. Pippin a bien remarqué que Marcuse hésite, ici comme ailleurs, entre une position qui maintient strictement la thèse de l'historicité et une position plus transcendantale et plus essentialiste. *cf.* Pippin, R. : « Marcuse on Hegel and Historicity », dans Pippin, R. *et alii* (sous la dir. de) : *op. cit.,* p. 68-94. [↑](#footnote-ref-206)
207. L'ontologie du possible constitue le cœur de la pensée marcusienne. À y regarder de plus près, on s'aperçoit qu'elle est proche, sinon identique à « l'ontologie du pas-encore » d'Ernst Bloch. *cf.* Bloch, E. : « Logicum - Zur Ontologie des Noch-nicht-seins », dans *Tiibinger Einleitung in die Philosophie,* p. 210-300. [↑](#footnote-ref-207)
208. Marcuse ne précise pas la distinction entre l'aliénation et la réification. Bien que ce dernier terme n'apparaisse pas dans les *Manuscrits,* il l'utilise souvent conjointement au terme d'aliénation (« l'aliénation et la réification »), comme si la notion de réification ajoutait quelque chose à celle-ci. Dans une note, Marcuse définit la réification comme « un mode déterminé ('aliéné', 'inauthentique') de l'objectivation » pour ajouter aussitôt, sans vraiment clarifier grand-chose, qu'il s'agit d'un « état général de la réalité humaine résultant de la perte de l'objet du travail [...] état qui a trouvé son expression 'classique'dans le monde capitaliste de l'argent et de la marchandise » (PR, p. 56, n.). La référence au monde des marchandises, référence voilée à Luklcs, ne suffit cependant pas à différencier les deux concepts de façon claire et distincte. [↑](#footnote-ref-208)
209. L'essence de l'homme est historique : « L'historicité de l'homme est intégrée dans la détermination de son essence. Il ne s'agit plus d'une essence abstraite, qui perdure identique à elle-même à travers l'histoire concrète, mais d'une essence qui n'existe que dans l'histoire et ne peut être déterminée qu'en elle » (PR, p. 86-87). [↑](#footnote-ref-209)
210. Sur la conception structuriste du social, *cf. infra,* conclusion. [↑](#footnote-ref-210)
211. Cf. Bhaskar, R. : *The Possibility of Naturalism*, chap. 2 et Reclaiming Reality, chap. 5. [↑](#footnote-ref-211)
212. Pour les marxistes, du moins pour les marxistes qui se veulent plus orthodoxes que le jeune Marcuse, cette analyse phénoménologique de l'aliénation est intolérable. Selon Kellner, « l'analyse est fautive parce qu'elle rend l'aliénation éternelle [...] succombant ainsi à la 'paralogie de la généralisation ontologique' ». *Cf.* Kellner, D. : *op. cit.,* p. 89. La critique de Held, bien que ce dernier soit plus giddensien que marxiste, va dans le même sens. *Cf.* Held, D. : *Introduction to Critical Theory,* p. 451, n. 42. [↑](#footnote-ref-212)
213. Je pense en particulier au constructivisme radical et spontanéiste de Berger et Luckmann. *Cf.* Berger, P. et Luckmann, T. : *The Social Construction of Reality. Cf.* également à ce propos, *infra,* conclusion. [↑](#footnote-ref-213)
214. Déjà en 1934, dans « La lutte contre le libéralisme dans la conception totalitaire de l'État », Marcuse règle ses comptes avec Heidegger : « L'existentialisme s'écroule dans le moment où sa théorie politique se réalise. L'État autoritaire total qu'il a appelé de ses vœux fait de toutes ses vérités des mensonges [...] il se jette radicalement dans les bras des puissances dominantes (et) trahit la grande philosophie » (CS, p. 100-101). [↑](#footnote-ref-214)
215. Il est clair que Marcuse suit ici purement et simplement le « fonctionnalisme du pire » de Horkheimer : comme lui, il relie l'économie politique, la psychologie sociale et la théorie de la culture de telle sorte que seuls les processus sociaux qui contribuent à la reproduction et à l'expansion de la domination y trouvent place. Dans un tel système explicatif, les éléments qui s'y opposent sont systématiquement oblitérés. Pour une critique de ce fonctionnalisme morbide et réducteur, *cf. supra,* chap. I. [↑](#footnote-ref-215)
216. La règle de l'empirisme qui exige de s'en tenir à l'observable ne mène ni logiquement ni factuellement à la conclusion que ce qui existe doit être entériné ou approuvé en tant que tel. Le positivisme, au contraire, interdit explicitement une telle conclusion en se basant sur le principe de la séparation des jugements de fait et de valeur. Tout cela est bien connu, mais face aux insinuations de Marcuse, il fallait le rappeler, et cela d'autant plus qu'il n'y a aucun lien historique entre le positivisme et le fascisme. [↑](#footnote-ref-216)
217. Le caractère pamphlétaire de RR se révèle, entre autres, dans la partialité de l'interprétation des auteurs. « On n'en finirait pas, en effet, de relever au fil des pages les exemples de partialité dans le traite ment de tel ou tel auteur. Mais cette entreprise serait dépourvue de sens puisque c'est l'intention du livre qui est partiale : toutes les doctrines y sont représentées d'une manière tronquée dans la mesure où l'exposé des successions chronologiques ou des rapports internes entre concepts est subordonné au jugement politique » (Castel, R. : « Présentation », dans RR, p. 12). L'exemple le plus éclatant de cette partialité typiquement marcusienne est l'amalgame qu'il fait en regroupant sous le label du positivisme des auteurs aussi hétérogènes que Comte, qui est effectivement positiviste, Schelling, dont la philosophie positive n'a, à part le nom, rien de commun avec le positivisme, et le réactionnaire Friedrich Stahl, qui a publié un livre où l'adjectif « positif » figure dans le titre. Pour un aperçu acritique de la réception critique de RR, *cf.* Anderson, K. : « On Hegel and the Rise of Social Theory : A Critical Appréciation of Herbert Marcuse's 'Reason and Revolution Fifty Years Later », p. 243-267. [↑](#footnote-ref-217)
218. Adorno, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, parlait à ce propos de « l'identité rationnelle du concept et de la chose ». [↑](#footnote-ref-218)
219. Dans le chapitre 8 de *L'homme unidimensionnel,* Marcuse élabore explicitement une théorie réaliste des universaux conceptuels. Selon cette théorie, les universaux sont les éléments premiers de l'expérience. Ils désignent la « matière » du monde. Dans cette perspective scolastique, le concret est conçu comme la réalisation ou la manifestation partielle d'une qualité plus universelle et supérieure. Ainsi, pour reprendre l'exemple quelque peu sexiste de Marcuse, la beauté d'une fille renvoie immédiatement à la beauté en tant que telle. Et même si cette beauté particulière ne réalise pas en elle toute la beauté qu'on puisse connaître, elle pointe néanmoins de façon téléologique vers la beauté, toute la beauté qui n'est pas encore réalisée. [↑](#footnote-ref-219)
220. « Habermas. - Qui détermine ce qu'est la bonne vie ?

     Marcuse. - Je refuse de répondre à cette question. Si quelqu'un ne sait pas encore ce qu'est la bonne vie, il est sans espoir. [...]

     Habermas. — On ne reçoit pas les critères de valeur du ciel, comme dans le droit naturel, abstraitement et une fois pour toutes. Les critères de valeur, dès qu'ils reçoivent un contenu matériel, ne sont pas indépendants des problèmes qui doivent être résolus dans une situation historique concrète. [...] On lutte toujours dans des situations historiques déterminées, où il faut dire précisément ce qui nous rend plus heureux, ce qui rend l'environnement plus beau, ce qui rend la vie valable d'être vécue.

     Marcuse. - Mais ça, on le sait, quand même...

     Habermas. -Là, c'est le vieux philosophe qui parle en vous : « On lésait, quand même » ...Si c'était si simple, on ne serait pas dans la merde dans laquelle nous nous trouvons. » *Cf.* « Théorie und Politik », p. 31-32. [↑](#footnote-ref-220)
221. « Tant qu'il ne connaît aucune liberté, l'individu ne peut y accéder par lui-même ; son absence de liberté est telle qu' il peut, même volontairement, choisir ou agréer son propre asservissement : puisqu'il n'a pas intérêt à la liberté, sa libération doit alors s'effectuer en quelque sorte 'contre sa volonté', et l'acte de libération est retiré des mains des individus » (RR, p. 231-232). [↑](#footnote-ref-221)
222. « Le concept de tolérance, une fois formalisé, revient au contraire à tolérer également les forces de régression et de réaction. La recherche d'une telle indulgence découle de la renonciation à tous les principes qui vont au-delà des réalités données » (RR, p. 403). Ici, Marcuse anticipe les arguments de son essai contre la « tolérance répressive » *(cf.* RT, p. 93-137). Dans cet essai, Marcuse plaide pour « l'intolérance envers tous les agissements de la droite » (p. 123), donc pour la censure, et cela au nom de la vérité, car, dit-il, « le *telos* de la tolérance [répressive] est la vérité » (p. 104). Pour une comparaison avec J. S. Mill, qui, lui, reconnaît le droit à l'erreur, et une critique de Marcuse, *cf.* Lichtman, R. : « Répressive Tolérance », dans Pippin, R. *et alii* (sous la dir. de) : *op. cit.,* p. 189-211. [↑](#footnote-ref-222)
223. Kolakowski, L. : *Geschiedenis van het marxisme,* vol. 3, p. 458. [↑](#footnote-ref-223)
224. Les textes les plus importants de la métapsychologie et de l'anthropologie freudiennes sont partiellement repris dans Freud, S. : *Choix de textes,* p. 191 *sq.* (« Troisième théorie des pulsions ») et 201 *sq.* (« Civilisation et culture »). Pour une introduction aux théories freudiennes qui ont influencé Marcuse, *cf.* Palmier, J.-M. : *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche,* p. 243-308. [↑](#footnote-ref-224)
225. *Cf.* « Theorie und Politik », p. 33. [↑](#footnote-ref-225)
226. Dans sa « Contribution à la critique de l'hédonisme » (1938), Marcuse introduit, pour la première fois et avec force, l'idée du bonheur en tant que potentialité de la société existante qui préfigure une véritable société humaine. Il note que « l'hédonisme est l'antithèse de la philosophie de la raison » (CS, p. 180), mais il est néanmoins clair qu'il cherche à dépasser cette antithèse. À cette fin, il introduit ce qu'on pourrait appeler l'idée d'un « bonheur raisonnable ». Le bonheur aussi doit être soumis au critère de la vérité. « Le véritable bonheur présuppose la connaissance de la vérité » (CS, p. 194). L'implication directe de cette synthèse du rationalisme et de l'hédonisme est la réhabilitation de la distinction platonicienne entre le vrai et le faux plaisir, entre les vrais et les faux besoins. Même dans le domaine du plaisir, on n'échappe donc pas au dogmatisme. Le philosophe sait ce qui est bon pour l'homme, même si les hommes et les femmes ne le savent pas eux-mêmes. [↑](#footnote-ref-226)
227. Bernstein, R. : « Negativity : Thème and Variations », dans *Philosophical Profiles,* p. 182. [↑](#footnote-ref-227)
228. Le processus de renforcement dialectique de la répression et de la domination que Freud a entrevu et que Marcuse décrit dans le chapitre intitulé « Dialectique de la civilisation » (EC, chap. 4), mais dont il refuse la fatalité, n'est rien d'autre que ce que Horkheimer et Adorno ont exposé ailleurs sous le vocable de la « dialectique de la raison », de la rationalisation qui se renverse dialectiquement en réification. [↑](#footnote-ref-228)
229. Comme Jung, Marcuse tient en grande estime la faculté cognitive de l'imagination qui se tourne vers le passé mythique. À la différence de Jung, mais à l'instar de Benjamin, Marcuse estime toutefois que la valeur authentique de l'imagination ne concerne pas seulement le passé, mais aussi le futur. [↑](#footnote-ref-229)
230. Ontogénétiquement, « l'unité originelle » a été brisée par l'émergence du moi et la différenciation topique de l'ego et du ça qu'elle implique ; philogénétiquement, elle a été brisée par la prise de pouvoir du « père primitif » qui monopolisait pour lui-même les femmes de la horde et soumettait les fils à son pouvoir. Paul Robinson note à ce propos que Marcuse a transformé l'hypothèse freudienne de la horde primitive et du meurtre du père par les fils en allégorie capitaliste. « Bien qu'il ne le dise pas explicitement, il a évidemment transformé le père primitif en entrepreneur capitaliste et la bande des fils en prolétariat européen. [...] Pour Marcuse, la civilisation n'a pas commencé avec la révolte contre la tyrannie paternelle, mais avec la prise du pouvoir du père sur les fils. Ce fut le moment historique où le principe de réalité a remplacé le principe de plaisir. » *Cf.* Robinson, P. : *The Freudian Left : Wilhelm Reich, Geza Roheim and Herbert Marcuse,* p. 208. [↑](#footnote-ref-230)
231. Comme l'a bien remarqué Jameson, le fondement théorique de la philosophie marcusienne prend la forme d'une « valorisation profonde et presque platonicienne de la mémoire, de l'anamnèse dans l'existence humaine »(Jameson, F. : *Marxism and Form,* p*.* 112). Jameson a raison, mais on peut se demander s'il ne s'agit pas aussi d'un legs heideggerien *(Seinsvergessenheit ?*). [↑](#footnote-ref-231)
232. Il est intéressant de noter que cette distinction entre la « répression fondamentale » et la « surrépression » correspond à celle que Gabel avait introduite, un peu avant Marcuse, entre la « réification historiquement nécessaire » et celle qui ne l'est pas. *Cf.* Gabel, J. : « La réification. Essai d'une psychopathologie de la pensée dialectique », p. 450 *sq.* [↑](#footnote-ref-232)
233. La notion de « surrépression » est vague, tellement vague qu'on peut la mobiliser contre et pour pratiquement n'importe quoi. Sherry Weber, une élève de Marcuse, en offre un exemple amusant. Je cite : « La race humaine possède les moyens de se nourrir sans tuer des animaux. Selon Marcuse, tuer des animaux est de nos jours de la 'surrépression', destructeur pour les animaux et pour nous-mêmes. Si, donc, quelqu'un voulait réaliser les possibilités actuelles d'une civilisation non répressive, il faudrait y inclure le végétarisme. » *Cf.* Weber, S. : « Individuation as Praxis », dans Breines, P. (sous la dir. de) : *Critical Interruptions. New Left Perspectives on Herbert Marcuse,* p. 56. [↑](#footnote-ref-233)
234. Dans une critique de Bloch, Jonas a mis le doigt sur l'ironie de l'utopisme naïf de Marcuse. Le Nirvana est ennuyeux. La fin du désir est la fin du plaisir. *Cf.* Jonas, H. : *Le principe Responsabilité,* p. 260 *sq.* [↑](#footnote-ref-234)
235. Sur les « utopies postindustrielles » deToffler, Gorz, Roszak, Illich et quelques autres, *cf.* Frankel, B. : *The Post-lndustrial Utopians* etSmart, B. : *Modern Conditions, Postmodernm Controversies,* chap. 3. [↑](#footnote-ref-235)
236. Le seul exemple que Marcuse nous donne de l'érotisation du corps et de la nature est assez décevant. Dans *L'homme unidimensionnel,* il nous demande de comparer « l'amour dans un pré » avec « l'amour dans une automobile ». Dans le premier cas, « l'environnement participe et invite à la *cathexis* libidinale, il tend à être érotisé ». L'environnement mécanisé de l'automobile, en revanche, bloque et restreint la libido (ODM, 97). Cet exemple est archaïsant et ne prouve rien d'autre que l'idyllisme prémoderne de Marcuse. Il suffit de comparer l'amour dans un pré humide et froid avec l'amour dans l'environnement technologique d'une moderne chambre d'hôtel pour s'en convaincre. [↑](#footnote-ref-236)
237. Ici, Marcuse dit tout haut ce qu'Adorno pense tout bas. *Cf.* l'aphorisme « Sur l'eau. Rien faire comme une bête », dans *Minima Moralia,* p. 147-148. Pour une analyse de la contemplation chez Adorno et Marcuse, conçue en opposition à ou comme rejet de l'activité en tant que telle, *cf.* Vogel, S. : *Against Nature,* p. 95-96 et 135-143. [↑](#footnote-ref-237)
238. Freud, S. : [*Nouvelles conférences sur la psychanalyse*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030150547), p. 111. [↑](#footnote-ref-238)
239. *Cf.* à ce propos Schoolman, M. : *op. cit.,* p. 89-130, ainsi que Berndt, H. et Reiche, R. : « Die Geschichtliche Dimension des Realitâtsprinzips », dans Habermas, J. (sous la dir. de) : *op. cit.,* p. 105-132. La critique précédente vaut *a fortiori* pour la sociologie confusionnelle et orgiastique d'un immoraliste proclamé comme Maffesoli (cf. *L'ombre de Dionysos* et *Le temps des tribus).* [↑](#footnote-ref-239)
240. *Cf.* la lecture « symptomale » de *L'homme unidimensionnel* que propose Anthony Giddens : « The Improbable Guru : Re-Reading Marcuse », dans *Profiles and Critiques in Social Theory,* p. 144-163. [↑](#footnote-ref-240)
241. Sur Marcuse et la nouvelle gauche américaine, *cf.* les articles de Breines, P. : « Marcuse and the New Left iii America », dans Habermas, J. (sous la dir. de) : *op. cit.,* p. 133-150 et, du même : « From Guru to Spectre : Marcuse and the Implosion of the Movement », dans Breines, P. (sous la dir. de) : *op. cit.*, p. 1 -21 ; sur Marcuse et la nouvelle gauche française, *cf.* Palmier, J.-M. : *op. cit.,* p. 476-618. Dans les années 60, la « drugstorisation » de Marcuse s'est manifestée, entre autres, dans l'apparition de BD *(Adventures of One-Dimensional Mari),* de pièces de théâtre *(cf.* Delbo, C. : « La théorie et la pratique. Dialogue imaginaire mais non tout à fait apocryphe entre H. Marcuse et H. Lefebvre ») et de films *(cf.* Barrati, B. : « La marcusienne ou la femme unidimensionnelle »). [↑](#footnote-ref-241)
242. Marcuse considère plutôt les mouvements de libération du tiers monde (Cuba, Viêt-nam) comme les successeurs du prolétariat. Le tiers monde est dans une situation révolutionnaire qui pourrait menacer, par son impact matériel et idéologique, le système capitaliste entier, car comme celui-ci est devenu un système mondial, le tiers monde en fait nécessairement partie. Au fond, l'idée de Marcuse est que la révolution ne peut effectivement réussir que par une alliance et une synchronisation des forces révolutionnaires du tiers et du premier monde. [↑](#footnote-ref-242)
243. Habermas critiquera, à juste titre, le radicalisme estudiantin qui, présupposant naïvement que la situation est révolutionnaire, lance un appel à la violence, comme une forme de « fascisme de gauche ». *Cf.* Habermas, J. : *Kleine politische Schriften I-IV,p.* 214. Par la suite, il regrettera ces mots et s'en excusera publiquement. [↑](#footnote-ref-243)
244. Marcuse a beau dire que l'idée de la dictature éducatrice n'est qu'une provocation *(cf.* « Théorie und Politik », p. 30), elle forme une constante dans sa pensée ; *cf.* RR, p. 231-232 et 441 ; EC, p. 195 ; ODM, p. 65 ; PS, p. 32 et RT, p. 120. [↑](#footnote-ref-244)
245. Sur la défense par Marcuse de la violence révolutionnaire, *cf.* « L'éthique et la révolution », dans CS, p. 295 *sq. ;* « The Problem of Violence and the Radical Opposition », dans 5L, p. 83 *sq.* et RT, son détestable essai sur la tolérance répressive. Dans ces textes, Marcuse introduit l'idée d'un « calcul historique », calcul qui doit justifier le carnage révolutionnaire et consiste à mettre en équation d'une part, les sacrifices demandés aux générations vivantes au nom de la société établie en temps de guerre et en temps de paix, et d'autre part, les sacrifices engendrés par la révolution elle-même. [↑](#footnote-ref-245)
246. Marcuse, H. : « Thoughtson the Defence of Gracchus Babeuf », cité dans Schoolman, M. : *op. cit.,* p. 308. [↑](#footnote-ref-246)
247. « Lorsqu'on revendique le titre de marxiste, il faut prendre garde de ne pas fétichiser le concept de classe [...] Pour un marxiste, rien n'est plus inadmissible et dangereux que d'utiliser un concept réifié de la classe laborieuse » (S9, p. 174). *Cf.* également, Marcuse, H. : « The Reification of the Prolétariat », dans Bronner, S. et Keixner, D. (sous la dir. de) : *Critical Theory and Society. A Reader,* p. 288-291 et S9, *passim.* [↑](#footnote-ref-247)
248. Ici encore, le débat entre Marcuse et Habermas est fort éclairant :

     « Marcuse. - Le problème chez Rousseau est que la formation de la volonté générale n'est pas vraiment articulée. Le citoyen, c'est déjà l'homme qui, en raison de sa structure pulsionnelle et de sa raison, n'est pas seulement capable de distinguer entre les intérêts généraux et les intérêts privés, mais qui peut également, dans une situation donnée, agir contre ses intérêts privés. Le citoyen n'est alors plus n'importe qui ; le citoyen est l'homme qui est déjà devenu autre.

     Lubasz. - Ils doivent être en majorité.

     Habermas. - En principe tous.

     Marcuse. - Non, pas tous.

     Lubasz. - Si, en principe tous.

     Spenoler. - Nous tournons en rond.

     Habermas. - Nous tournons en rond.

     Spengler. - Je propose qu'on aille manger quelque chose. » *Cf.* « Théorie und Politik », p. 39. [↑](#footnote-ref-248)
249. Sur l'esthétique de Marcuse, cf. Lukes, T. : The Flight into Inwardness. An Exposition and Critique of Herbert Marcuse 's Theory of Liberative Aesthetics. [↑](#footnote-ref-249)
250. Entretien avec Douglas Kellner, cité dans Kellner, *op. cit.,* p. 477, n. 79. [↑](#footnote-ref-250)
251. La notion de « forme » chez Marcuse est peu discriminante. Il semble qu'il suffise qu'un contenu soit mis en forme, qu'il ait pris la forme, disons d'un tableau, pour qu'on puisse parler d'une œuvre d'art. La véritable forme artistique, c'est-à-dire ce que et comment l'artiste appose sa peinture sur la toile, n'est pas prise en compte. [↑](#footnote-ref-251)
252. La politique du Grand Refus, en tant que protestation contre le réel au nom du possible, est surréaliste. « Soyons réaliste, exigeons l'impossible ! » André Breton lui-même s'est basé sur « la capacité illimitée du refus » lorsqu'il a lancé le mouvement surréaliste en 1924. Cependant, en introduisant l'idée du Grand Refus, Marcuse ne se réfère pas à Breton, mais à Whitehead : « La vérité, d'après laquelle une proposition relative à un cas actuel est fausse peut exprimer la vérité vitale de la réalisation esthétique. Elle exprime le 'grand refus' qui est sa caractéristique élémentaire » (Whitehead, A.N. : *Science and the Modem World,* cité par Marcuse dans EC, p. 135). [↑](#footnote-ref-252)
253. Schroyer, T. : Critique de la domination. Origines et développement de la théorie critique, p. 197-198. [↑](#footnote-ref-253)
254. Cf. Alexander, J. : Twenty Lectures. Sociological Theory since World War II, p. 360. [↑](#footnote-ref-254)
255. Pour une critique du dualisme méthodologique, *cf.* Gouldner, A. : *The Coming Crisis of Western Sociology,* chap. 13. [↑](#footnote-ref-255)
256. Lefort, C. : *L'invention démocratique*, p. 9. [↑](#footnote-ref-256)
257. Cette phrase, tirée de l'introduction à la seconde édition anglaise de *Soviet Marxism,* a été éliminée dans la version française. [↑](#footnote-ref-257)
258. Sedcwick, P. : « Natural Science and Human Theory. A Critique of Herbert Marcuse », p. 169. [↑](#footnote-ref-258)
259. L'anthropologie de la libération est développée dans EC. L'anthropologie de la domination, un peu plus tardive, est exposée dans ODM, ainsi que dans les trois essais suivants : « Le vieillissement de la psychanalyse » (CS, p. 249-269), « Liberté et théorie des pulsions » (CS, p. 337-351), « La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse » (CS, p. 353-371). [↑](#footnote-ref-259)
260. Dans un article important, Jessica Benjamin a critiqué la thèse francfortoise du déclin de la subjectivité bourgeoise. Le déclin de la famille patriarcale n'est pas forcément négatif. Benjamin conteste que l'affaiblissement de la puissance paternelle signifie *eo ipso* que l'individu soit livré tel quel à l'emprise de la société. Le déclin de la famille patriarcale n'entraîne pas la fin de l'individu ; il constitue plutôt la précondition de l'émergence d'une nouvelle forme, plus communicationnelle, de la subjectivité qui ne repose plus sur l'identification de l'enfant avec le père, mais sur l'identification de l'enfant avec la mère. *Cf.* Benjamin, J. : « Die Antinomien des patriarchalischen Denkens. Kritische Théorie und Psychanalyse », dans Bonss, W. et Honneth, A. (sous la dir. de) : *Sozialforschung als Kritik,* p. 426-455. [↑](#footnote-ref-260)
261. Malgré l'importance de la critique de la « conception sursocialisée de l'homme » (Wrong) que l'on trouve chez Parsons, il faut noter que celui-ci n'a jamais proposé de théorie de la socialisation qui soit aussi extrême et aussi peu réaliste que celle de Marcuse. Dans *The Social System* (p. 230), il exclut explicitement la vision marcusienne : « Les deux systèmes d'action [il s'agit de la personne et du système social] sont liés d'une manière inextricable, mais ils ne sont pas, ils ne peuvent pas être identiques, ni en ce qui concerne leur structure, ni en ce qui concerne leur fonctionnement. » [↑](#footnote-ref-261)
262. La conception de Marcuse concernant les « vrais besoins » est extrêmement restrictive, ou, pour employer son langage, répressive. « Au niveau atteint par la civilisation, les seuls besoins qui doivent être satisfaits absolument sont les besoins vitaux, la nourriture, le logement, l'habillement » (ODM, p. 31). Les autres, dans la mesure où ils perpétuent « l'euphorie dans le malheur », donc le *statu quo,* sont des « faux besoins », donc des besoins qui ne doivent pas exister, qui doivent être réprimés. Ici, le manichéisme est manifeste, et le puritanisme latent. D'ailleurs, toute la question des faux besoins est une fausse question à mon avis. Dans la sphère de la consommation, il n'y a pas de faux besoins, mais des besoins légitimes qui sont exploités, manipulés et détournés de façon illégitime. *Cf.* à ce propos Kellner, D. : *Critical Theory, Marxism and Modernity,* p. 158 *sq.* et, du même : « Critical Theory, Commodities and the Consumer Society », p. 66 *sq.* [↑](#footnote-ref-262)
263. Sur les gadgets, les machins et les robots, *cf.* l'analyse ironique, mais profonde de Baudrillard dans *Le système des objets,* p. 151 *sq.* [↑](#footnote-ref-263)
264. La « désublimation répressive » (ODM, p. 81 *sq.)* est une sorte de masturbation culturelle qui libère simultanément la sexualité et l'agressivité - ce qui est impossible, selon Freud. Chez Marcuse, cette notion est élastique. Elle n'a pas seulement trait à l'exploitation du sexe (les vendeuses sexy, la philosophie *Playboy,* etc.), mais s'étend vraisemblablement aux activités les plus anodines telles que « pousser une puissante tondeuse à gazon » ou « faire de la vitesse en automobile » (ODM, p. 99). [↑](#footnote-ref-264)
265. Pour une discussion qui est critique à la fois de Weber et de Marcuse, *cf.* Schluchter, W. : *Aspekte burokratischer Herrschaft,* chap. 6. [↑](#footnote-ref-265)
266. Sur la distinction entre rationalité technique (Weber) et rationalité technologique (Marcuse), *cf.* Bergman, J : « Technologische Rationalitat und spatkapitalistische Okonomie », dans Habermas, J. (sous la dir. de) : *Antworten auf Herbert Marcuse,* p. 93 *sq.* [↑](#footnote-ref-266)
267. *Cf.* à ce propos Bahr, H. D. : « The Class Structure of Machinery : Notes on the Value Form », dans Slater, P. (sous la dir. de) : *Outlines of a Critique of Technology,* p. 101-141. [↑](#footnote-ref-267)
268. Sur les dimensions institutionnelles de la modernité, *cf.* Giddens, A. : *The Nation State and Violence,* p. 141 -146 et 310-325 et, du même : *The Consequences of Modernity,* p. 55-63. La meilleure critique de la notion hyperfonctionnaliste d'appareil reste celle de Bourdieu, P. : *Réponses. Pour une anthropologie réflexive,* p. 78-79. [↑](#footnote-ref-268)
269. Sur le thème de la science et de la technologie comme nouveaux fondements de la légitimité dans le capitalisme avancé, *cf.* Habermas, J. : *La science et la technique comme idéologie,* spécialement p. 6 *sq.* où il discute la thèse de Marcuse. [↑](#footnote-ref-269)
270. *Cf.* à ce propos, Offe, C : « Technik und Eindimenstonalitàt. Eine Version der Technokratiethese ? », dans Habermas, J. (sous la dir. de) : *Antworten auf Herbert Marcuse,* p. 73-88, spécialement p. 81-84. Sur la thèse de la technocratie, *cf.* le chapitre suivant. [↑](#footnote-ref-270)
271. Sur la thèse de l'autonomie de la technologie, cf. Winner, L. : *Autonomous Technology : Technics-out-of-Control as a Thème in Political Thought*, chap. 1. [↑](#footnote-ref-271)
272. *Cf.* à ce propos Orr, J. : « German Social Theory and the Hidden Face of Technology », p. 312-336. [↑](#footnote-ref-272)
273. L'essentiel de la critique marcusienne de la science et de la technique est concentré dans les textes suivants : EC, p. 102 *sq. ;* ODM, p. 147-192 ; CS, p. 271-293 et 326-333 ; IMT, p. 138-162 ; SP, p. 466-476, LT, p. 66-74 et, *last but not least,* OT, p. 54-59. Pour une discussion de l'ambivalence marcusienne par rapport à la technologie, *cf.* Leiss, W. : *The Domination of Nature,* p. 207-212 et Kellner, D. : *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism,* p. 323-330. L'analyse de la critique marcusienne de la technologie par Feenberg est excellente, *cf.* « The Bias of Technology », dans Pippin, R. *etalii : op. cit.,* p. 225-256 ; *Critical Theory of Technology,* spécialement chap. 8, *et Alternative Modernity,* chap. 2. [↑](#footnote-ref-273)
274. Reformulée en termes contemporains, la distinction évoquée recoupe celle que Luc Ferry effectue entre la *shallow ecology* et la *deep ecology. Cf.* Ferry, L. : *Le nouvel ordre écologique.* Dans la mesure où il tend à assimiler l'écologie profonde à l'écologie en tant que telle, sa critique est partiale et sujette à caution. [↑](#footnote-ref-274)
275. Habermas, J. : *La science et la technique comme idéologie,* p. 14-15. Selon Habermas, cet anthropomorphisme résulte de la confusion qui assimile les catégories d'interaction et de travail. [↑](#footnote-ref-275)
276. En outre, comme l'a bien montré Ulrich Beck, même les contre-experts qui s'inquiètent des risques technologiques doivent s'appuyer sur la science pour dénoncer les effets pervers de la science. « Dans ce monde techniquement construit, nous sommes condamnés à la scientificité - même là où la scientificité est condamnée. » Beck, U. : *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit,* p. 185. [↑](#footnote-ref-276)
277. « Il faut nous libérer de l'interprétation technique de la pensée dont les origines remontent jusqu'à Platon et Aristote [...] Cette manière de caractériser la pensée comme *théoria* se produit déjà à l'intérieur d'une interprétation 'technique' de pensée ». Heidegger, M. : *Lettre sur l'humanisme,* p. 31 ; et aussi : *Qu'est-ce qu 'une chose ?,* p. 42-48 et 54-58. [↑](#footnote-ref-277)
278. La formule « S n'est pas encore P » *(S ist noch nicht P)* se rencontre comme l'expression logique la plus brève de l'« ontologie du pas-encore » que Marcuse et Adomo partagent avec Emst Bloch. *Cf.* Bloch, E. : *op. cit.,* p. 272. [↑](#footnote-ref-278)
279. *Cf.* Husserl, E : *Die Krisis der eumpâischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie,* 2epartie, spécialement § 9 (« Élucidation de l'origine »), ainsi que les compléments II et III. [↑](#footnote-ref-279)
280. Cf. Husserl, E. : Krisis, p. 51 sq. et Erfahrung und Urteil, p. 42 sq. [↑](#footnote-ref-280)
281. *Cf.* Husserl, E. : *Krisis,* p. 143 -A, et *Erfahrung und Urteil,* § 10. [↑](#footnote-ref-281)
282. Cf. Scheler, M. : Erkenntnis und Arbeit, p. 18. [↑](#footnote-ref-282)
283. Pour une mise en perspective fort utile de la philosophie heideggerienne de la technologie au sein même de sa philosophie de la modernité, elle-même inséparable de la question plus large de l'oubli de l'Être (de l'étant), *cf.* Ferry, L. : *Philosophie politique* I, p. 12-33. [↑](#footnote-ref-283)
284. Pour l'analyse heideggerienne de l'« arraisonnement » *[Gestell]* comme essence de la science et de la technique, *cf.* Heidegger, M. : « La question de la technique », dans *Essais et conférences,* p. 9-48. [↑](#footnote-ref-284)
285. *Cf.* Latour, B. : *Science in Action,* spécialement p. 2-15 où il montre que l'essentialisme est un fétichisme qui cache le travail social incorporé dans le résultat scientifique. *Le.* technologique. Pour une belle illustration du caractère contingent de la technologie, *cf.* du même : *Aramis, ou l'amour des techniques.* Dans ce livre, Bruno Latour suit le développement d'une technologie révolutionnaire en matière de transports (une sorte de métro avec des rames individuelles) qui aurait pu voir le jour, mais qui, faute d'amour, a été abandonnée par les scientifiques et les politiques. [↑](#footnote-ref-285)
286. *Cf.* « La lutte contre le libéralisme dans la conception totalitaire de l'État », dans CS, p. 91 *sq.* Dans cet article, Marcuse critique le décisionnisme, le naturalisme, l'appel au retour à la nature, le refus de la tolérance, le rejet de la neutralité de la science - tous aspects que l'on retrouve, sous une forme ou une autre, dans ses propres écrits. [↑](#footnote-ref-286)
287. Bronner, S. : Of Critical Theory and its Theorists, p. 195. [↑](#footnote-ref-287)
288. Touraine, A. : [*La voix et le regard*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030275970), p. 76. [↑](#footnote-ref-288)
289. Habermas, J. : « Das deutsche Sonderbewußtsein regeneriert sich von Stunde zu Stunde », dans *Die Normalität einer Berliner Republik,* p. 75. [↑](#footnote-ref-289)
290. Habermas, J. : Die neue Uniibersichtlichkeit, p. 134. [↑](#footnote-ref-290)
291. Du point de la phénoménologie husserlienne de l'intersubjectivité transcendantale, telle qu'on la trouve exposée dans la « Cinquième méditation cartésienne » *(cf.* Husserl, E. : *Méditations cartésiennes,* § 42 *sq.),* cette opposition de la philosophie du sujet et de l'intersubjectivité est bien trop nette. Chez Habermas, l'intersubjectivité est donnée et acquise dès le départ. Passant directement de l'intersubjectivité à l'interaction, la constitution préalable de l'intersubjectivité n'est pas prise en compte - ce qui est manifeste dans le fait que Habermas néglige purement et simplement la corporéité, alors que pour Husserl le corps, ou plutôt « la chair d'Autrui est la première chose intersubjective » *(cf.* Husserl, E. : *Zur Phanomenologie der Intersubjektivität,* 2e partie, p. 110). Chez Husserl, en revanche, l'intersubjectivité apparaît non pas au début, mais à la fin d'un processus de constitution intentionnelle par les acteurs eux-mêmes. Grâce à l'empathie, c'est-à-dire l'aperception du corps d'autrui comme chair, Autrui est constitué par *Vego* en tant qu'*aller ego.* Cependant, il ne faut pas trop opposer Husserl et Habermas, car une fois l'intersubjectivité constituée, on retrouve chez Husserl la catégorie habermassienne des actes communicationnels comme actes élémentaires de la sociabilité *(cf.* Husserl, E. : *Zur Phanomenologie der Intersubjektivität,* 1re partie, p. 77 *sq. ;* 2epartie, p. 165 *sq.* et 192 *sq. ;* 3e partie, p. 462 *sq.).* [↑](#footnote-ref-291)
292. Habermas, J. : *Le discours philosophique de la modernité*, p. 77-78. [↑](#footnote-ref-292)
293. À deux reprises, au moins, l'occasion d'inaugurer ce passage métathéorique vers une analyse différenciée de la raison a été manquée : d'abord, autour du jeune Hegel *(cf. Le discours philosophique de la modernité,* chap. 2), ensuite, autour de la théorie wébérienne de la rationalisation occidentale *(cf. Théorie de l'agir communicationnel,* t. 1, chap. 2). À chaque fois, les contraintes conceptuelles de la philosophie du sujet l'ont emporté. [↑](#footnote-ref-293)
294. Habermas, J. : Die neue Unubersichtlichkeit, p. 136. [↑](#footnote-ref-294)
295. *Cf.* également à ce propos Demmerling, C. : *Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projeta einer kritischen Theorie,* chap. 3 et Grondin, J. : « Reification from Lukacs to Habermas », pp. 100-102. [↑](#footnote-ref-295)
296. Les abréviations suivantes ont été utilisées : AEF : *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt ;* TPI : *Théorie et pratique.* Tome I ; TP II : *Théorie et pratique,* Tome II ; KK : *Kultur und Kritilc ;* EP : *L'espace public ;* VEP : « Vorwort zur Neuauflage 1990 [des *Strukturwandels der Offentlichkeit] »* ; TSI : *La technique et la science comme idéologie ;* CI : *Connaissance et intérêt ;* POS : *De Vienne à Francfort. La querelle allemande... ;* LS : *Logique des sciences sociales ;* TG : *Théorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie ;* AM : *Après Marx ;* RhM : *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus ;* RL : *Raison et légitimité ;* VE : *Vorstudien und Ergànzungen zur Théorie des kommunikativen Handelns ;* TAC I : *Théorie de l'agir communicationnel,* vol. I ; TAC II : *Théorie de l'agir communicationnel,* vol. II ; R : « A Reply to my Critics », dans Thompson et Held (1982) ; E : « Entgegnung », dans Honneth et Joas (1986) ; DPM : *Le discours philosophique de la modernité ;* MC : *Morale et communication ;* ED : *Erlàuterungen zur Diskursethik ;* ND : *Nachmetaphysisches Denken ;* FG : *Faktizitât und Geltung ;* EA : *Die Einbeziehung des Anderen ;* P : *Profils philosophiques et politiques ;* TK : *Texte und Kontexte ;* KPS : *Kleine politische Schriften (KPS1-1V) ;* KPS5 : *Dieneue Unubersichtlichkeit (KPS V) ;* KPS6 : *Eine Art Schadensabwicklung (KPS VI) ;* KPS7 : *Die nachholende Révolution (KPS Vil) ;* KPS8 : *Die Normalitat einer Berliner Republik (KPS VIII) ;* D : *Autonomy and Solidarity. Interviews,* dans Dews (1986). [↑](#footnote-ref-296)
297. Pour une introduction à la pensée de Habermas, *cf.* Bernstein, R. : « Introduction », dans Bernstein, R. (sous la dir. de) : *Habermas and Modernity,* p. 3-21 ; McCarthy, T. : *The Critical Theory of Jürgen Habermas ;* Held, D. : *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas,* 2e partie ; Outhwaite, W. : *Habermas. A Critical Introduction ;* Pusey, M. : *Jürgen Habermas ;* Ferry, J.-M. : *Habermas. L'éthique de la communication ;* Gripp, H. : *Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch - Zur Kommunikationstheoretischen Begrundung von Vernunft bei JUrgen Habermas* et Keulartz, J. : *De verkeerde wereld van Jürgen Habermas.* Pour une bibliographie des œuvres de et sur Habermas, *cf.* Görtzen, R, : *Jürgen Habermas : Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1952-1981* (actualisée dans Horster, J. : *Jürgen Habermas,* p*.* 130-163). [↑](#footnote-ref-297)
298. Sur la seconde génération de l'École de Francfort (Habermas, Wellmer, Negt, Offe, Schmidt), *cf.* Van Reuen, W. : *Filosofie als kritiek,* chap. 7. Entre-temps, on a vu émerger une troisième génération de la théorie critique, dont font partie, entre autres, Axel Honneth, Seyla Benhabib, Hans Joas, Bernhard Peters, Klaus Giinther et Martin Seel. Pour une analyse comparative de l'École de Francfort et de Habermas, *cf.* Honneth, A. : « Communication and Reconciliation. Habermas' Critique of Adorno », p. 45-61 ; Dubiel, H. : « Herrschaft oder Emanzipation ? Der Streit um die Erbschaft der kritischen Théorie », dans Honneth, A., McCarthy, T., Offe, C. et Wellmer, A. : *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung,* p. 505-518 ; Wellmer, A. : « Communication and Emancipation : Reflections on the Linguistic Turn in Critical Theory », dans O'Neill, J. (sous la dir. de) : *On Critical Theory,* p. 231-263 et Hohendahl, P. : « The Dialectic of Enlightenment Revisited : Habermas' Critique of the Frankfurt School », p. 3-26. [↑](#footnote-ref-298)
299. Grenz, F. : *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*, p. 169. [↑](#footnote-ref-299)
300. Que Habermas renonce à la résistance stylistique d'Adorno et qu'il vise à promouvoir la communication illimitée et sans contrainte dans l'espace public ne signifie pas pour autant que ses textes soient aisément lisibles. À l'exception de ses textes plus politiques, recueillis dans les *Kleine politische Schriften (I-VIII),* ses écrits sont tout aussi ardus que ceux d'Adorno. Dans une critique de la pratique linguistique de la théorie critique, Accourt note malicieusement que le fait que les théoriciens critiques s'adressent à la communauté scientifique et non pas à la communauté des citoyens - ce qui se manifeste par l'emploi d'un langage technique et non pas didactique - signifie que l'ambition émancipatrice proclamée est implicitement subordonnée à l'ambition professionnelle. *Cf.* Accourt, P. : « The Unfortunate Domination of Social Théories by 'Social Theory' », p. 659-689. [↑](#footnote-ref-300)
301. Il est vrai qu'en infléchissant la théorie critique de l'esthétique vers l'éthique, du non-conceptuel vers le conceptuel, Habermas perd un peu l'esthétique de vue. Dans la mesure où il essaie de faire entrer les œuvres d'art dans le giron de la « communauté de communication », on peut penser que ce qu'Adorno s'efforçait de penser - le non-identique - ne peut que lui échapper. Prado a sans doute raison lorsqu'il affirme que l'esthétique révèle les limites de la théorie de l'agir communicationnel. *Cf.* Prado, P. : « Argumentation et esthétique », dans Bouchindhomme, C. et Rochlitz, R. (sous la dir. de) : *Habermas, la raison, la critique,* p. 39-68. [↑](#footnote-ref-301)
302. Cf. Holub, R. : *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere*. [↑](#footnote-ref-302)
303. Nolte, E. : Geschichtsdenken im 20. Jahrhundert. Von Max Weber bis Hans Jonas, p. 552. [↑](#footnote-ref-303)
304. Sur le « postmarxisme », *cf.* Cohen, J. et Arato, A. : *Civil Society and Political Theory,* p. 70-71, et Laclau, E. et Mouffe, C : *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics,* p. 4, ainsi que le débat entre Géras, Laclau et Moufle dans la *New Left Review* (1987, 163, p. 40-82/166, p. 79-106, et 1988, 169, p. 34-61) [↑](#footnote-ref-304)
305. C'est dans le contexte de la substitution du modèle du réformisme radical à celui de la révolution et de la contre-révolution qu'il faut voir la dénonciation par Habermas de l'agitation estudiantine pseudo-révolutionnaire comme « fascisme de gauche » (KPS, 214) - Habermas se rétractera d'ailleurs par la suite. Pour une critique non polémique de Habermas par la nouvelle gauche, *cf.* Abendroth, W. *et alii : Die Linke antwortet Jürgen Habermas* (« Ceci n'est pas un livre anti-Habermas », p. 32). Ses interventions critiques, mais constructives, dans le débat avec les mouvements protestataires de'68 ont été rééditées dans KPS, p. 197-307. [↑](#footnote-ref-305)
306. Les écrits les plus importants du jeune Habermas ont été rassemblés dans *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt, Aufsätze 1954-1970* (AEF). Il s'agit là d'une édition pirate parue à Amsterdam en 1970. [↑](#footnote-ref-306)
307. Seule exception, Jozef Keulartz. Dans sa reconstruction de la pensée habermassienne, que je considère comme la meilleure introduction à l'œuvre de Habermas et à laquelle ce premier chapitre doit plus qu'il n'apparaît dans les notes, ce sociologue néerlandais consacre un chapitre entier aux écrits de jeunesse de Habermas. *Cf.* Keulartz, J. : *De verkeerde wereld van Habermas,* chap. 2 et, pour un résumé, du même : « Habermas en Heidegger », dans Korthals, M. et Kunneman, H. (sous la dir. de) : *Het communicatieve paradigma,* chap. 1. [↑](#footnote-ref-307)
308. En accord avec l'analyse pluraliste des « cités » qu'il a développée avec Luc Boltanski dans *De la justification,* Laurent Thévenot s'est engagé dans une recherche des modes différenciés d'appréhension des objets : les choses peuvent être mises en valeur d'après différentes grandeurs (marchande, industrielle, domestique, etc.) qui correspondent à autant de régimes d'appréhension. *Cf.* Thévenot, L. : « Objets en société, ou suivre les choses dans tous leurs états », p. 74-87. Dans cette perspective, l'appréhension réifiante des objets se laisserait analyser comme hégémonie du régime économique ou industriel d'appréhension des choses par rapport à l'appréhension personnalisante des objets qui caractérise le régime de familiarité propre à la cité domestique. *Cf.* Thévenot, L. : « Le régime de familiarité. Des choses en personne »,p. 72-101. [↑](#footnote-ref-308)
309. *Cf.* Heidegger, M. : « La question de la technique », dans *Essais et conférences,* p. 9-48. [↑](#footnote-ref-309)
310. Hannah Arendt présente une analyse de la culture de masse à peu près identique à celle de Habermas. L'opposition entre « l'attitude du tendre souci » et « les efforts pour soumettre la nature à la domination de l'homme » y est formulée en termes d'opposition entre la culture et les loisirs. *Cf.* Arendt, H. : *La crise de la culture,* p. 253-288. [↑](#footnote-ref-310)
311. Cependant, comme nous le verrons plus loin, Habermas abandonnera par la suite l'idée de l'autogestion « à la yougoslave ». Dans TAC, il arguera que, dans la mesure où l'entreprise relève du sous-système économique, la démocratisation intra-organisationnelle doit être subordonnée au critère de l'efficacité. Le moment venu, je critiquerai cette conception en retournant les arguments du jeune Habermas contre Habermas lui-même. [↑](#footnote-ref-311)
312. « Couplé à l'ignorance et à l'impuissance de la majorité *[i.e.* les travailleurs manuels], le grand pouvoir de la minorité *[i.e.* les technocrates] pourrait bien conduire à l'établissement d'une forme autoritaire de gouvernement au lieu d'une forme démocratique ». *Cf.* Pollock, F. : *The Economic and Social Consequences of Automation,* p. 92. [↑](#footnote-ref-312)
313. Il est vrai que, dans le premier texte, Habermas défend avant tout une philosophie de l'action radicale qui rappelle celle du jeune Marcuse *(cf. supra,* chap. 3), alors que dans le second texte, c'est surtout l'idée d'une philosophie de l'histoire qui prime. Dans ce qui suit, je fais abstraction des différences entre ces deux textes. [↑](#footnote-ref-313)
314. *Cf.* à ce propos Jay, M. : *Marxism and Totality,* p. 486-494. [↑](#footnote-ref-314)
315. Pour une introduction à *L'espace public, cf.* Cohen, C et Arato, A. : *Civil Society and Political Theory,* chap. 5. et Calhoun, C (sous la dir. de) : *Habermas and the Public Sphère,* chap. 1. Pour une critique, *cf.* Hohendahl, P. : « Critical Theory, Public Sphère and Culture. Jiirgen Habermas and his Critics », ainsi que le livre édité par Craig Calhoun qui reprend les actes d'un colloque tenu à l'occasion de la traduction anglaise de EP. Habermas a répondu à ses critiques dans son introduction à la nouvelle édition allemande, *cf.* VEP, p. 11-50. [↑](#footnote-ref-315)
316. Le modèle de discussion qui sous-tend l'analyse de Habermas est celui de l’*agora* grecque où les hommes se rassemblent dans un contexte de co-présence physique afin de délibérer sur les fins politiques. Le développement des médias modernes a des effets profonds sur la communication : les interactants ne se trouvent plus face à face, mais ils interagissent à distance, à partir de différents lieux. Pour une analyse des implications politiques du passage de l'action en face à face à l'interaction médiatisée, *cf.* Thompson, J. : *The Media and Modernity,* chap. 3 et 8. [↑](#footnote-ref-316)
317. Cette idée d'un lien interne entre la raison, le consensus et l'intérêt général sera reprise et développée plus tard par Habermas dans *Raison et légitimité. Cf. infra.* [↑](#footnote-ref-317)
318. La formulation « règne de l'opinion publique » est problématique, car elle suggère quele but de la sphère publique est, en quelque sorte, de se substituer à l'État, voire même d'« éliminer l'État dans la mesure où il est essentiellement un instrument de la domination » (EP, 91). Cette thèse de « l'abolition de l'État » (Marx) est en contradiction avec cette autre thèse que Habermas défend également et selon laquelle la sphère publique « renonce à prendre la forme d'une revendication du pouvoir », car son but est de contrôler l'État, de « transformer la nature de la domination et non de de la supprimer » (EP, 39). Dans son introduction à la nouvelle édition allemande de *L'espace public,* Habermas admet que, dans sa conception originale, il défendait la thèse de l'abolition de l'État, mais désormais il la rejette. « [...] de façon générale, elle [la perspective de EP] restait attachée à un concept de totalité et d'auto-organisation de la société qui est entre-temps devenu problématique » (VEP, 35). [↑](#footnote-ref-318)
319. *Cf.* à ce propos, la critique féministe de Nancy Fraser et de Mary Ryan, dans Calhoun, C (sous la dir. de) : *Habermas and the Public Sphere,* respectivement chap. 5 et 11, ainsi que celle de Joan Landes et de Marie Fleming dans Meehan, J. (sous la dir. de) : *Feminists Read Habermas,* respectivement chap. 3 et 4. [↑](#footnote-ref-319)
320. *Cf.* Bourdieu, P. : « L'opinion publique n'existe pas », dans *Questions de sociologie.* Dès qu'il est soumis à l'observation empirique, l'objet contre-factuel s'évanouit. Peut-être n'existe-t-il que comme entité fictive, et est efficace comme tel. Pour une critique habermassienne de Bourdieu enjoignant celui-ci de compléter la critique du soupçon par une théorie de la légitimité, *cf.* Sintomer, Y. : *Jürgen Habermas et les dilemmes d'une théorie contemporaine de la démocratie,* vol. II, p. 521-529. [↑](#footnote-ref-320)
321. Outre le terme de *Strukturwandel (cf.* Schmitt, C : *Der Hüter der Verfassung,* p. 80), il me semble que Habermas a repris telle quelle l'analyse schmittienne de l'interpénétration ou de la fusion de l'État et de la *société (cf. ibid.,p.* 71-96). Cependant, en reconnaissant l'influence profonde de Carl Schmitt, je ne veux nullement suggérer, comme le fait Ellen Kennedy, que EP pourrait être une œuvre apocryphe tardive de Carl Schmitt. *Cf.* Kennedy, E. : « Carl Schmitt und die Frankfurter Schule. Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert », p. 402 *sq.* Pour une critique vive et justifiée de l'article de Kennedy, *cf.* Söllner, A. : « Jenseits von Carl Schmitt » ; Preuss, U. : « Carl Schmitt und die Frankfurter Schule : Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert » et Jay, M. : « Les extrêmes ne se touchent pas ». [↑](#footnote-ref-321)
322. Pour une critique positive qui vise à réactualiser la théorie habermassienne de l'espace public et des *mass média* en prenant en compte les acquis de la nouvelle théorie des médias, *cf.* Curran, J. : « Rethinking the Media as Public Sphère », dans Dahlgren, P. et Sparks, C. (sous la dir. de) : *Communication and Citizenship,* p. 38-45 et Thompson, J. : « The Theory of the Public Sphère », p. 173-189. [↑](#footnote-ref-322)
323. Schmitt, C. : Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, p. 9-10. [↑](#footnote-ref-323)
324. Ibid. [↑](#footnote-ref-324)
325. Schmitt, C. : *Verfassungslehre,* p. 319. [↑](#footnote-ref-325)
326. La solution schmittienne à la crise du parlementarisme est autoritaire. Schmitt ne propose pas de réactiver les formes de communication libérales d'antan, mais bien de remplacer l'alliance du libéralisme et de la démocratie, qui caractérise le parlementarisme, par une alliance entre la démocratie et l'autoritarisme. D'après Schmitt, la démocratie ne repose pas sur le principe libéral et apolitique de la discussion, mais bien sur le principe de l'homogénéité : « De la démocratie fait nécessairement partie, d'abord l'homogénéité et ensuite - si nécessaire - l'élimination et la destruction de l'hétérogène » *(Die geistesgeschichtliche Lage,* p. 14). À Rousseau, Schmitt n'emprunte pas seulement la définition de la démocratie comme unité actuelle des dirigeants et des dirigés, mais aussi la distinction entre la « volonté de tous » - la somme arithmétique des expressions individuelles de la volonté - et la « volonté générale » - la volonté du peuple. La « volonté générale » s'exprime publiquement, non pas par le ballottage, comme c'est le cas de la « volonté de tous », mais par l'acclamation. Dans cette perspective ultrarousseauiste, la démocratie et la dictature ne sont donc pas contradictoires. Bien au contraire, l'acclamation par le peuple montre que « les méthodes dictatoriales et césaristes peuvent être une expression spontanée de la vitalité et de la substance démocratiques » *(ibid.,* p. 23). Je me permets à ce propos de renvoyer à mon article : « Légalité, légitimité et la politique du « nettoyage ethnique ». Quelques considérations métajuridiques sur Max Weber, Carl Schmitt et Jiirgen Habermas ». Pour la critique de Schmitt par Habermas, *cf.* Habermas, J. : « Die Schrecken der Autonomie. Carl Schmitt auf Englisch », dans KPS6, p. 103-114, « Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik », dans KPS8, p. 112-122, ainsi que EA, p. 161 *sq.,* 21l *sq.* et 226 *sq.* [↑](#footnote-ref-326)
327. Pour une analyse comparative de *L'espace public* et de *Raison et légitimité, cf.* l'excellent article de Cohen, J. : « Warum noch politische Theorie ? », dans Bonss, W. et Honneth, A. (sous la dir. de) : *Sozialforschung als Kritik,* p. 327-364. [↑](#footnote-ref-327)
328. *Cf.* à ce propos : Honneth, A. : « Arbeit und instrumentales Handeln », dans Honneth, A. et Jaeggi, U. (sous la dir. de) : *Theorien des historischen Materialismus,* t. 2, p. 185-232 ; Keane, J. : « On Tools and Language : Habermas on Work and Interaction », p. 82-100 ; Giddens, A. : « Labour and Interaction », dans *Profiles and Critiques in Social Theory,* chap. 8 et, enfin, Thompson, J. : *Critical Hermeneutics. A Sludy in the Thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas,* p. 130-133. [↑](#footnote-ref-328)
329. *Cf.* « Travail et interaction », dans TSI, p. 163-211 et CI, p. 133-162. Paul Ladrière a insisté, ajuste titre, sur l'importance de l'interprétation habermassienne des *Leçons d'Iéna. Cf.* Ladrière, P. : « Postulat d'éthique et exigence de rationalité dans l'œuvre de Habermas », p. 24-32. [↑](#footnote-ref-329)
330. *Cf.* également à ce propos DPM, chap. 2 et Honneth, A. : *Kampfum Anerkennung,* chap. 1 et 2. [↑](#footnote-ref-330)
331. Habermas ne prend pas en compte la dialectique de la représentation. Celle-ci est en quelque sorte « absorbée » par la dialectique du travail et de l'interaction. À tort, selon Jean-Marc Ferry, qui estime que cette absorption engendre un problème architectonique dans la théorie habermassienne. *Cf.* Ferry, J.-M. : *Habermas. L'éthique de la communication,* p. 340-355. Dans *Les puissances de l'expérience,* t. 1, Ferry essaiera de résoudre ce problème à sa façon en présentant un cadre d'analyse systématique basé sur l'archi-tectonique tripartite qu'on retrouve chez le jeune Hegel. Par la suite, Nathalie Zaccaï-Reyners, son assistante, s'appuiera sur cette base systématique pour développer un concept pragmatico-herméneutique du monde vécu. *Cf.* Zaccaï-Reyners, N. : *Le monde de la vie,* spécialement vol. 3 (« Après le tournant sémiotique »). [↑](#footnote-ref-331)
332. Avec Calhoun, on peut noter que si Habermas réévalue l'interaction et le dialogue interpersonnel, il néglige en revanche le dialogue intrapersonnel. *Cf.* Calhoun, C. : *Critical Social Theory,* p. 50. [↑](#footnote-ref-332)
333. On retrouve exactement la même idée dans *La philosophie du non* (p. 134) de Bachelard : « Pour que nous ayons quelque garantie d'être du même avis, sur une idée particulière, il faut, pour le moins, que nous n'ayons pas été du même avis. La vérité est fille de la discussion et non de la sympathie. » [↑](#footnote-ref-333)
334. *Cf.* à ce propos, Honneth, A. : *op. cit.* [↑](#footnote-ref-334)
335. Habermas aborde le problème de la scientificisation de la politique dans les articles suivants : « La doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale », dans TP I, p. 71 *sq. ;* « Dogmatisme, raison et décision : théorie et pratique dans une civilisation scientificisée », dans TP II, p. 87-114 et « Scientificisation de la politique et opinion publique », dans TSI, p. 97 *sq.* [↑](#footnote-ref-335)
336. « C'est l'étude de cette importante analyse de Hannah Arendt, ainsi que la lecture de *Vérité et méthode* de Hans-Georg Gadamer qui ont attiré mon attention sur la distinction aristotélicienne entre technique et pratique et sur son importance capitale » (TP I, 105, n.5). *Cf.* Gadamer, H. : *Vérité et méthode,* spécialement p. 153-166 et Arendt, H. : *Condition de l'homme moderne.* Sur la distinction *praxis/phronèsis* et *technè/poiesis* chez Aristote, Arendt, Gadamer et Habermas, *cf.* Vollrath, E. : « Ùberlegungen zur neueren Diskussion Uber das Verhâltnis von Praxis und Poiesis », p. 1-26. [↑](#footnote-ref-336)
337. Hannah Arendt conçoit le « travail » comme cette activité liée au corps et soumise aux nécessités vitales de l'individu et de l'espèce. Le travail doit être compris dans un sens strictement physiologique, comme processus de métabolisme entre la nature et l'homme. Les produits du travail sont destinés à disparaître dans la consommation. « L'œuvre » de *Yhomofaber,* de l'homme qui fabrique des outils, se distingue du travail de *Vanimal laborans* par le fait que ses produits se caractérisent par une certaine durabilité. Les produits fabriqués ne sont pas consommés, ils sont destinés à l'usage. C'est par la fabrication d'artifices que les hommes créent un monde objectif qui est plus stable et plus durable qu'ils ne le sont eux-mêmes. L'*homo faber* est utilitariste, il ne pense qu'en termes de moyens et de fins. « L'action », enfin, est la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans la médiation des objets ni de la matière. L'action qui se consacre à fonder et à maintenir des organismes politiques, ne vise ni à maintenir la vie ni à construire un monde ; elle crée l'histoire. Selon Arendt, l'action, la *praxis,* est inséparable de la *lexis,* des actes de parole par lesquels les hommes se lient entre eux et exhibent leur identité en tant que citoyens de la *polis.* [↑](#footnote-ref-337)
338. Sur le concept *de phronèsis* ou de sagesse pratique, *cf.* Ladrière, P. : « La sagesse pratique », p. 17-37. Dans *Beyond Objectivism and Relativism,* Richard Bernstein s'appuie sur les travaux de Habermas, Arendt, Rorty et Gadamer pour développer un concept herméneutique de la raison qui permet de clarifier les débats contemporains opposant les relativistes et les universalistes en montrant qu'ils convergent dans un concept reformulé de la *phronèsis.* [↑](#footnote-ref-338)
339. Pour une analyse archéologique de l'alliance entre le scientisme et le décisionnisme, de Weber jusqu'à Schmitt, *cf.* Mesure, S. et Renaut, A. : *La guerre des dieux,* 1re partie, spécialement chap. 4. [↑](#footnote-ref-339)
340. « Décision - cela veut dire mettre fin à la discussion, à l'argumentation » (Schmitt, C dans Schickel, J. : *Gesprache mit Carl Schmitt,* p. 71 ) ; « La valeur de la décision ne repose pas sur l'argumentation écrasante, mais bien sur la dissipation autoritaire du doute, doute qui provient précisément de la pluralité des argumentations possibles et qui se contredisent » (Schmitt, C : *Der Hüter der Verfassung,* p. 46) ; « La dictature, c'est l'opposé de la discussion » (Schmitt, C. : *Politische Theologie,* p. 80). Ces trois citations exemplaires montrent bien que Schmitt est aux antipodes de Habermas. De façon pointue, on peut dire que la décision, c'est l'opposé de la discussion. Entre Habermas et Schmitt, il faut choisir - et bien sur la base d'arguments. [↑](#footnote-ref-340)
341. En Allemagne, le débat sur la technocratie fut ouvert par la conférence que Schelsky a donnée sur le thème de l'homme dans la civilisation scientifique. Sa thèse est la suivante : « La science n'a pas besoin de légitimité ; avec elle, on 'règne', parce qu'elle fonctionne. [...] L'homme d'État n'est donc pas celui qui décide ou qui commande, il est analyste, constructeur, planificateur, réalisateur. La politique, comprise dans le sens d'une formation normative de la volonté, s'éclipse au fond en principe de ce domaine. Par là même, l'idée de démocratie perd sa substance classique : les contraintes techniques *(Sachgesetzlichkeiten)* prennent la place de la volonté politique du peuple. Ce fait change les fondements de la domination étatique en tant que tels. Il transforme les fondements de la légitimité. » *cf.* Schelsky, H. : « Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation », dans *Auf der Suche nach Wirklichkeit,* p. 456 et 453. Sur les théories technocratiques en général (Ellul, Freyer, Schelsky, Gehlen), *cf.* Schluchter, W. : *Aspekte biirokratischer Herrschaft,* chap. 5, et sur la discussion allemande en particulier, *cf.* Koch, C et Senghaas, O. (sous la dir. de) : *Texte zur technokratiediskussion,* 1re et 2e partie. [↑](#footnote-ref-341)
342. Lorsque Habermas attaquait en 1968 la thèse technocratique, il visait surtout Schelsky. Ce n'est qu'à partir de 1971, à la suite de sa polémique avec Luhmann, que la théorie démoralisante des systèmes, que Habermas considère comme la « forme suprême de la conscience technocratique », est devenue sa cible principale. *Cf.* Habermas, J. et Luhmann, N. : *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (TG), spécialement p. 144-145 et 260-269. Luhmann a d'abord exposé ses conceptions systémiques sur la politique dans un article (« Soziologie des politischen Systems », dans *Soziologische Aufklärung 1*), puis dans un petit livre provocateur et fort intéressant, intitulé *Legitimitàt durch Verfahren.* [↑](#footnote-ref-342)
343. Une telle dialectique du pouvoir et du vouloir a déjà été proposée par John Dewev, dans *The Public and its Problems :* « Un gouvernement d'experts dans lequel les masses n'ont pas la possibilité d'informer les experts quant à leurs besoins ne peut être autre chose qu'une oligarchie dirigée par l'intérêt de quelques-uns. L'éclaircissement doit procéder de telle sorte que les spécialistes de l'administration soient forcés de tenir compte des besoins. Le besoin essentiel est d'améliorer les méthodes et les conditions du débat, de la discussion et de la persuasion. Tel est le problème par excellence du public » (p. 208). [↑](#footnote-ref-343)
344. Pour une concrétisation du modèle pragmatique de la concertation entre politiques, scientifiques et citoyens, *cf.* Beck, U. : *Die Erfindung des Politischen,* p. 189-193. [↑](#footnote-ref-344)
345. Dans un esprit habermassien, un sociologue « éclairé » et un « technocrate » protestant ont récemment présenté un tel programme de planification concertée. *Cf.* Ladrière, P. et Gruson, C : *Éthique et gouvernabilité. Un projet pour l'Europe.* [↑](#footnote-ref-345)
346. Le thème de la scientificisation du monde vécu dans le capitalisme tardif est traité par Habermas dans divers essais. *Cf.* « La technique et la science comme idéologie », dans TSI, p. 3-74 ; « Conséquences pratiques du progrès scientifique et technique », dans TP II, p. 115-136 et « Ûber einige Bedingungen der Revolutionierung spâtkapitalistischer Gesellschaften », dans KK, p. 70-86. [↑](#footnote-ref-346)
347. Le concept de monde vécu est ici conçu dans une perspective parsonnienne. Dans la seconde considération intermédiaire de la TAC, Habermas développera une théorie communicationnelle du monde vécu. *Cf. infra.* [↑](#footnote-ref-347)
348. *Cf.* Honneth, A. : *Kritik der Macht,* p. 279-282. Je reviendrai plus longuement sur le problème de l'empiricisation des concepts analytiques du « système » et du « monde vécu » dans le chapitre consacré à la théorie de l'agir communicationnel. [↑](#footnote-ref-348)
349. Les évolutions globales qui annoncent la naissance d'un nouveau type de société que Habermas cherche à analyser en termes de scientificisation de la société seront thématisées, un peu plus tard, par Touraine sous les appellations variées de l'avènement des « sociétés post-industrielles » (« pour marquer la distance qui les sépare des sociétés d'industrialisation »), des « sociétés technocratiques » (« si on veut les nommer du nom du pouvoir qui les domine ») ou des « sociétés programmées » (« si on cherche à les définir d'abord par la nature de leur mode de production et d'organisation économique »). *Cf.* Touraine, A. : *La société postindustrielle. Naissance d'une société,* p. 7. [↑](#footnote-ref-349)
350. Habermas reprend ici deux thèses de Marcuse, celles de l'obsolescence de la théorie marxiste des crises et de la théorie de la plus-value. *Cf. supra,* chap. 3. [↑](#footnote-ref-350)
351. Sur la notion de « contrainte objective » dans le débat technocratique, *cf.* Narr, W.D. : « Systemzwang als neue (Catégorie in Wissenschaft und Politik », dans Koch, C et Senghaas, D. (sous la dir. de) : *op. cit.,* p. 218 *sq.* Pour une critique imparable qui démasque les contraintes objectives comme des constructions socio-scientifiques, *cf.* Beck, U. : *Risikogesellschaft,* chap. 7. [↑](#footnote-ref-351)
352. Sur « l'idéologie invisible », *cf.* Lefort, C. : « Esquisse d'une genèse de l'idéologie », dans *Les formes de l'histoire,* p. 318 *sq.* [↑](#footnote-ref-352)
353. Habermas a été critiqué à ce propos par les écologistes pour cause d'anthropocentrisme. *Cf.* Whitebook, J : « The Problem of Nature in Habermas », p. 41-69 et Ottman, H. : « Cognitive Interests and Self-Reflection », dans Thompson, J. et Held, D. (sous la dir. de) : *Habermas. Critical Debates,* p. 88 *sq.* La réplique de Habermas à cette critique se trouve dans le même volume, p. 241. [↑](#footnote-ref-353)
354. Habermas a longuement développé la critique de la conception scientiste de Marx, et de la réduction métathéorique de l'interaction au travail qui en découle, dans *Connaissance et intérêt,* p. 74-97. *Cf.* également Wellmer, A. : *The Critical Theory of Society,* chap. 2, intitulé « The latent Positivism of Marx's Philosophy of History ». [↑](#footnote-ref-354)
355. Schmitt, C : Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, p. 67. [↑](#footnote-ref-355)
356. Cf. à ce propos Fay, B. : *Social Theory and Political Practice*, chap. 1-3. [↑](#footnote-ref-356)
357. C'est bien là l'enjeu de la seconde querelle du positivisme. Axel Honneth a reconstruit la polémique qui opposa Habermas à Albert en montrant comment Habermas a développé, par une critique immanente du rationalisme critique de Popper, le spectre large des intérêts de la connaissance. *Cf.* Honneth, A. : *Kritik der Macht,* chap. 7. [↑](#footnote-ref-357)
358. Apel est un vieil ami de Habermas. Il s'est engagé dans la même voie que lui, non seulement en ce qui concerne l'éthique de la discussion, mais aussi, ce qui est moins connu, en ce qui concerne l'anthropologie de la connaissance. Pour son anthropologie de la connaissance, *cf.* Apel, K.-O. : *Transformation der Philosophie,* vol. 2, p. 7-154, spécialement p. 9-27 et 96-127. Pour une analyse comparative de la théorie de la connaissance de Habermas et de celle d'Apel, *cf.* Radnitzky, G. : *Contemporary Schools of Metascience,* vol. II. [↑](#footnote-ref-358)
359. Pour une introduction à CI, cf. Held, D. : Introduction to Critical Theory, chap. 11 ; McCarthy, T. : The Critical Theory of Jürgen Habermas, chap. 2 ; Schroyer, T. : Critique de la domination, chap. 3 et 4 et Ricœur, P. : *Lectures on Ideology and Utopia*, chap. 13 et 14. [↑](#footnote-ref-359)
360. Ferry, J.-M. : *Habermas,* p. 318. [↑](#footnote-ref-360)
361. *Cf.* Husserl, E. : « Die Krisis des europaischen Menschentums und die Philosophie », dans *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phanomenologie,* p. 314-348. [↑](#footnote-ref-361)
362. Le philosophe arménien Garbis Kortian a bien mis en lumière dans quelle mesure la théorie de la connaissance de Habermas est tributaire de la philosophie de l'identité de Fichte et de Hegel. *Cf.* Kortian, G. : *Métacritique,* chap. 2-4. [↑](#footnote-ref-362)
363. McCarthy a mis le doigt sur le problème fondamental de l'approche « quasi transcendantale » de Habermas. En essayant de combiner une approche transcendantale avec une approche naturaliste de la connaissance, Habermas s'est enfermé dans le dilemme suivant : « Ou bien la nature a le statut transcendantal d'une objectivité constituée, et alors elle ne peut pas être au fondement du sujet constituant ; ou bien la nature est au fondement de la subjectivité, et alors elle ne peut pas être une objectivité constituée » (McCarthy, T. : *op. cit.,* p. 111). J'estime que Habermas ne peut résoudre l'antinomie du pragmatisme transcendantal que s'il remplace sa philosophie néokantienne de la connaissance par une philosophie réaliste des domaines d'objets. J'y reviendrai plus loin. [↑](#footnote-ref-363)
364. Bhaskar reproche, ajuste titre, à Habermas de rester encore trop attaché à la conception positiviste des sciences naturelles. En effet, dans la mesure où il accepte la conception hypothético-déductive des sciences analytico-empiriques et ne prend pas en compte les écrits de Toulmin, Hesse, Kuhn, Harré, etc., qui ont définitivement refuté cette conception, sa critique du positivisme n'est pas suffisamment radicale. *Cf.* Bhaskar, R. : *Reclaiming Reality,* p. 188 et *Scientific Realism and Human Emancipation,* p. 230, n. Dans la conclusion, je présenterai le « réalisme transcendantal » de Roy Bhaskar comme une alternative a la conception positiviste de la science. [↑](#footnote-ref-364)
365. Apel, K.-O. : « Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft und die Gmndlagen der Ethik », dans *Transformation der Philosophie,* vol. 2, p. 375, n. 26. L'argument se trouve d'ailleurs déjà chez Husserl, E. : *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Philosophie,* p. 343-344. [↑](#footnote-ref-365)
366. Les textes les plus importants de cette polémique sont rassemblés dans Apel, K.-O. *et alii : Hermeneutik und Ideologiekritik.* Les interventions de Habermas sont traduites dans *Logique des sciences sociales et autres essais,* p. 216-220 et 239-273. Pour un compte rendu du débat Habermas-Gadamer, *cf.* Ricœur, P. : « Herméneutique et critique des idéologies », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 11 ;* p. 333-377 ; Jay, M. : *Fin-de-siècle Socialism and other Essays,* chap. 2, Misoeld, D. : « Critical Theory and Hermeneutics : The Debate between Habermas and Gadamer », dans O'Neill, J. (sous la dir. de) : *On Critical Theory,* p. 164-183 et surtout How, A. : *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social,* spécialement la section 2. [↑](#footnote-ref-366)
367. Avec Outhwaite, on peut noter qu'il est assez remarquable que l'intérêt émancipatoire ne soit pas fondé dans le pouvoir, au sens giddensien de capacité transformatrice, mais qu'il soit dirigé, au contraire, contre le pouvoir. *Cf.* Outhwaite, W. : *Habermas. A Critical Introduction,* p. 28. [↑](#footnote-ref-367)
368. Ferry, J.-M. : *Habermas,* p. 301. [↑](#footnote-ref-368)
369. *Cf.* Keat, R. : *The Politics of Social Theory,* chap. 3., p. 86 en particulier. La défense de Habermas par Norman Stockman *(cf. Antipositivist Theories of the Sciences,* p. 104 *sq.)* qui affirme que, faute d'une théorie de la constitution, le réalisme ne peut pas caractériser la spécificité des domaines d'objets respectifs, ne me semble pas convaincant sur ce point. Je dirais même exactement l'inverse : une théorie de la constitution ne devient vraiment spécifique que si elle intègre ses « ontologies régionales » (Husserl) à l'intérieur d'une théorie réaliste de la connaissance. [↑](#footnote-ref-369)
370. Cf. Bhaskar, R. : *Reclaiming Reality*, p. 92. [↑](#footnote-ref-370)
371. Le même problème se posera d'ailleurs dans la *Théorie de l'agir communicationnel.* Là aussi, Habermas définira les mondes objectif, social et subjectif en termes formels, selon qu'ils sont appréhendés dans l'attitude objectivante, dans l'attitude conforme aux normes ou dans l'attitude expressive. J'y reviendrai dans le 3e chapitre de la présente partie. [↑](#footnote-ref-371)
372. Pour une introduction concise à l'herméneutique matérialiste de Lorenzer, *cf.* Bleicher, J*. : Contemporary Hermeneutics,* p. 166-170. [↑](#footnote-ref-372)
373. À peu près au même moment que Habermas, Paul Ricœur s'est engagé dans une reprise interprétative de Freud dans le paradigme de la philosophie de la réflexion. Guidé par la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, il surajoute à l'archéologie freudienne de l'inconscient une téléologie hégélienne de la conscience, débouchant ainsi sur une double herméneutique du soupçon (élimination des illusions) et de la commémoration du sens (interprétation du symbolique). *Cf.* Ricœur : *De l'interprétation. Essai sur Freud,* spécialement p. 13 *sq.* et 407 *sq.* et, pour un résumé des grandes lignes de son projet interprétatif : « Une interprétation philosophique de Freud », dans *Le conflit des interprétations,* p. 160-176. [↑](#footnote-ref-373)
374. Freud, S. : [*Nouvelles conférences sur la psychanalyse*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030150547), p. 111. [↑](#footnote-ref-374)
375. *Cf.* Keat, R. : *op. cit.,* chap. 4 et Whitebook, J. : « Reason and Happyness : Some psychoanalytic Thèmes in Critical Theory », dans Bernstein, R. (sous ladir. de) : *Habermas and Modemity,* p. 154-157. [↑](#footnote-ref-375)
376. Freud, S. : [*L'avenir d'une illusion*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030148890), p. 15-20. [↑](#footnote-ref-376)
377. Faute d'espace, je ne peux pas traiter ici des problèmes que pose la transposition du modèle psychanalytique (relation analyste-patient) à la socio-analyse (relation Parti-masses). Ces problèmes, qui dérivent du fait que « la lutte révolutionnaire n'est pas, comme le dit Giegel, un traitement psychanalytique à grande échelle » (p. 278), tournent autour de la justification de la supériorité théorique que revendique celui qui émancipe par rapport à ceux qui doivent encore l'être et du danger qu'une telle prétention dogmatique à la vérité peut poser dans la pratique. Habermas répondra à ces problèmes en affirmant que, dans un processus d'émancipation, il n'y a que des participants. *Cf.* à ce propos la critique de Giegel (« Reflexion und Emanzipation ») et de Gadamer (« Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik » et « Replik »), dans Apel, K.-O. *et alii : Hermeneutik und Ideologiekritik,* respectivement p. 244-282, 81-82 et 292-317. La réponse détaillée de Habermas à cette critique se trouve dans TPI, p. 54-67. [↑](#footnote-ref-377)
378. Keulartz a relevé deux de ces tensions internes. La première réside dans le fait que Habermas, dans TSI, affirme que la nouvelle idéologie du capitalisme avancé n'est pas vulnérable à la réflexion, car elle n'exprime plus une projection de la « vie bonne », alors que dans CI, les concepts d'idéologie et de réflexion sont mis au centre de ses considérations. La seconde, plus sérieuse, consiste dans le fait que, dans CI, le cadre institutionnel apparaît avant tout comme une instance répressive, voire même pathologique, alors que dans TSI, le cadre institutionnel est présenté comme un domaine social sérieusement menacé par l'impérialisme des sous-systèmes et qui doit, à tout prix, être sauvegardé. *Cf.* Keulartz, J. : *De verkeerde wereld van Jürgen Habermas,* p. 244-246. [↑](#footnote-ref-378)
379. Cf. à ce propos Theunissen, M. : Gesellschaft und Geschichter Zur Kritik der Kritischen Theorie, chap. 3 et 4. [↑](#footnote-ref-379)
380. *Cf.* Dallmayr, F. (sous la dir. de) : *Materialien zu Habermas' Erkentnis und Interesse'.* Pour un aperçu synthétique des critiques, *cf.* Dallmayr, F. : « Critical Theory Criticised : Habermas’ Knowledge and Human Interests' and its Aftermath », p. 211-229. » [↑](#footnote-ref-380)
381. Wellmer, A. : « Communications and Emancipation : Reflections on the Linguistic Tum in Critical Theory », dans O'Neill, J. (sous la dir. de) : *On Critical Theory,* p. 231 -263. Rorty lui-même a emprunté la phrase à Bergmann pour désigner la philosophie « oxfordiste » du langage ordinaire (Austin, Strawson, etc.) qui, s'inspirant du dernier Wittgenstein, cherche à résoudre, ou plutôt, à dissoudre les problèmes philosophiques par une analyse thérapeutique du langage. *Cf.* Rorty, R. : « Introduction. Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy », dans *The Linguistic Turn,* pp*.* 1-39. [↑](#footnote-ref-381)
382. *Cf.* Apel, K.-O. : « Wissenschaft als Emanzipation ? Eine kritische Wiirdigung der Wissenschaftskonzeption der Kritischen Théorie », dans *Transformation der Philosophie,* vol. 2, p. 154. [↑](#footnote-ref-382)
383. Dans un article fort intéressant, Power a montré que la conjonction des reconstructions rationnelles (« composante constructrice-transcendantale de l'imagination contre-factuelle ») et de i'autoréflexion (« composante critique-réflexive de l'imagination contre-factuelle ») constitue le moteur de la machine intellectuelle de Habermas, qui permet de relier, sans solution de continuité, *Connaissance et intérêt* et *Faktizitàt und Geltung. Cf.* Power, M. : « Habermas and the Counterfactual Imagination », p. 1005-1025. [↑](#footnote-ref-383)
384. *Cf.* Alford, F. : « Is Jürgen Habermas' Reconstructive Science really Science ? », p. 321-340. [↑](#footnote-ref-384)
385. *Cf.* à ce propos Habermas, J. : « On Systematically Distorted Communication », p. 205 *sq.* et « Toward a Theory of Communicative Competence », p. 360 *sq.* [↑](#footnote-ref-385)
386. L'approche contre-factuelle de Habermas est surtout prospective. Elle vise à esquisser ce qui pourrait être si certaines conditions, qui ne sont pas satisfaites maintenant, étaient satisfaites. Pour une approche rétrospective qui met bien en lumière les aspects méthodologiques du contre-factuel, *cf.* Hawthorn, G. : *Plausible Worlds. Possibility and Understanding in History and the Social Sciences.* [↑](#footnote-ref-386)
387. Benhabib, S. : Critique, Norm, and Utopia, p. 264. [↑](#footnote-ref-387)
388. Habermas développe cette intuition fondamentale sous deux versions. Avec Wellmer, on peut distinguer une version faible, qui fait l'objet d'une pragmatique universelle, et une version forte, qui fait l'objet d'une théorie discursive de la vérité et de la justesse. Dans la version faible de la pragmatique universelle, l'intuition de base est développée sous la forme d'une démonstration de l'existence d'un lien interne (ou constitutif) entre l'acte de parole, les prétentions à la validité et l'intercompréhension ; dans la version forte de la théorie consensuelle de la vérité et de la justesse, l'intuition de base est développée sous la forme d'une démonstration du lien interne entre l'acte de parole, la situation idéale de parole et la vérité ou la justesse. Wellmer accepte la version faible et refuse la version forte. *Cf.* respectivement « Konsens als Telos der sprachlichen Kommunikation ? », dans Giegel, H. (sous la dir. de) : *Kommunikation und Konsens in modernen Gesellschaften,* p. 18-30 et *Ethik und Dialog,* p. 51 -113. [↑](#footnote-ref-388)
389. Giddens, A. : « Reason without Revolution ? Habermas's Theory of Communicative Action », dans *Social Theory and Modern Sociology,* p. 247. Si Giddens n'a pas développé une théorie de l'agir affectuel, il s'est cependant engagé dans la voie néoromantique d'une théorie de l'intimité et des relations amoureuses à l'ère de la modernité réflexive. *Cf.* Giddens, A. : *The Transformation of lntimacy.* [↑](#footnote-ref-389)
390. Luhmann, N. : « Autopoïesis, Handlung und kommunikative Verstàndigung », p. 374. Luhmann reprend ici un thème qu'il avait déjà développé à la fin des années soixante dans *Zweckbegrijf und Systemrationalität,* p. 133 *sq.* [↑](#footnote-ref-390)
391. Lyotard, J.-F. : *Le différend,* p. 29, 200 et 90. Cependant, contre Lyotard, il faut insister sur le fait que la célébration du différend, de la différence et du dissensus n'est possible que parce qu'elle présuppose un consensus concernant le dissensus - ce que Delruelle n'a vraisemblablement pas vu. S'inspirant de Lyotard, Benjamin et Adorno, il met en avant le moment esthétique du différend contre le moment éthique (et politique) que Habermas (et Arendt) cherchent à fonder. *Cf.* Delruelle, E. : *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas,* spécialement la conclusion. [↑](#footnote-ref-391)
392. Habermas a développé la pragmatique universelle dans divers écrits. *Cf.* « On Systematically Distorted Communication » ; « Towards a Theory or Communicative Compétence » ; « Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz » (TG, p. 101-122) ; « Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie » (VE, p. 59-104) et, surtout, « Signification de la pragmatique universelle » (LS, p. 329-411). Pour une introduction à la pragmatique universelle, *cf.* McCarthy, T. : « ATheory of Communicative Compétence », p. 135-156 et Thompson, J. : *Critical Hermeneutics,* p. 86-101. [↑](#footnote-ref-392)
393. Austin, J. : *How to do Things with Words.* Pour une systématisation analytique relativement technique de la théorie austinienne des actes de parole, *cf.* Searle, J. : *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language,* 1re partie. [↑](#footnote-ref-393)
394. *Cf.* Austin, *S. : op. cit.,* spécialement la *T* conférence. [↑](#footnote-ref-394)
395. À en croire Georg Kneer, qui s'efforce de critiquer Habermas à partir d'une position luhmannienne, le caractère universel et incontournable des présuppositions (contre-factuelles) de la communication a pour effet que les différences individuelles entre locuteurs sont, pour ainsi dire, télescopées dans l'identité suprême des présuppositions générales. D'où une sorte d'« harmonie préétablie » déjà incluse dans les prémisses mêmes de la pragmatique universelle, ce dont Kneer conclut qu'en poursuivant le projet de fondation de la philosophie rationaliste de la vieille Europe, Habermas ne réussit pas à dépasser la philosophie du sujet. *Cf.* Kneer, G. : *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung,* chap. 3. [↑](#footnote-ref-395)
396. Habermas n'est pas toujours cohérent dans sa présentation typologique des prétentions à la validité. Une fois, il distingue trois prétentions à la validité (l'intelligibilité est alors comprise comme une condition de la communication), une autre fois, quatre (l'intelligibilité est alors considérée comme une prétention à part entière). Récemment, et suite à l'objection de Wellmer faisant valoir que la critique esthétique ne peut pas être pensée de façon adéquate en termes d'authenticité de l'expression, il a introduit une cinquième prétention à la validité, à savoir la « prétention à l'harmonie esthétique ». *Cf.* « Questions and Counterquestions », dans Bernstein, R. (sous la dir. de) : *Habermas and Modernity,* p. 200 ; DPM, p. 372 et E, p. 344. Cependant, le statut de cette cinquième prétention à la validité demeure obscur. S'agit-il d'une prétention à la validité universelle ? Est-elle émise dans chaque acte de parole ? D'ailleurs, d'une façon générale, on peut se demander à ce propos pourquoi Habermas ne distingue pas plus de prétentions à la validité, pourquoi il ne distingue pas autant de prétentions que Simmel distingue de mondes. N'y aurait-il pas quelque chose comme une prétention à la validité religieuse ? ou une prétention à la validité erotique ? [↑](#footnote-ref-396)
397. Dans la mesure où ces mondes sont définis de façon formelle et non pas de façon matérielle et réaliste, ils posent problème. *Y* y reviendrai dans le chapitre consacré à la théorie de l'agir communicationnel. [↑](#footnote-ref-397)
398. Habermas a développé sa théorie consensuelle de la vérité dans plusieurs essais. *Cf.* « Vorbereitende Bemerkungen zu einer Théorie der kommunikativen Kompetenz » (TG, p. 123- 141) ; « Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie » (VE, p. 104-126) et, surtout, « Théories relatives à la vérité » (LS, p. 275-328). Pour un excellent aperçu des critiques, *cf.* Ferrara, A. : « A Critique of Habermas's Consensus Theory of Truth », p. 47-55. [↑](#footnote-ref-398)
399. *Cf.* Hesse, M. : « In Defence of Objectivity », p. 275-292 et « Science and pbjectivity », dans Thompson, J. et Held, D. (sous la dir. de) : *Habermas. Critical Debates,* p. 98-115. À ce propos, il faut remarquer que Habermas a refusé que son article sur les théories relatives à la vérité soit traduit en anglais -ce qui, bien sûr, n'empêche pas la circulation d'une traduction pirate. Il est clair que Habermas n'est pas entièrement satisfait de sa théorie consensuelle de la vérité. Il a d'ailleurs déjà exprimé son intention de la retravailler. [↑](#footnote-ref-399)
400. « La vérité est cette concordance d'un énoncé abstrait avec la limite idéale vers laquelle une investigation infinie tendrait à amener une croyance scientifique » - Peirce, C.S. : *Collected Papers* S, p. 565, cité par Rescher, N. : *Pluralism. Against the Demand for Consensus,* p. 23. Tout en soutenant une théorie pluraliste et non relativiste de la vérité, Rescher lui-même *(cf.* chap. 1-3) se livre à une critique du caractère idéaliste de la théorie habermassienne. [↑](#footnote-ref-400)
401. Habermas, J. : Vergangenheit als Zukunft, p. 147. [↑](#footnote-ref-401)
402. Condition de la communication ou prétention à la validité, le statut exact de l'intelligibilité reste ici incertain. Dans TAC I (p. 38 et 58), Habermas la présentera comme une prétention à la validité qui peut être honorée dans une discussion explicative. [↑](#footnote-ref-402)
403. Harry Kunneman conteste que la sincérité soit une prétention non discursive. Du coup, il a élaboré un modèle du discours sur l'identité qui permet la justification discursive de la prétention à la sincérité. *Cf.* Kunneman, H. et Keulartz, J. : *Rondom Habermas,* p. 163-181. [↑](#footnote-ref-403)
404. *Cf.* Perelman, C. et Olbrechts-Tyteca, L. : *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique,* spécialement la lre partie, et, pour un résumé, Perelman, C : *L'empire rhétorique,* spécialement chap. 1 et 14. [↑](#footnote-ref-404)
405. *Cf.* Perelman, C. : « La quête du rationnel », dans *Rhétoriques,* p. 310. [↑](#footnote-ref-405)
406. Si Habermas insiste sur l'inclusion, Luhmann accentue quant à lui l'exclusion. Partant de l'idée que la discussion se poursuit jusqu'à ce que les participants se mettent d'accord de façon rationnelle ou, au cas où ils n'y arrivent pas, jusqu'à ce qu'ils puissent être taxés d'irrationnels, il en conclut que l'inclusion est inséparable de l'exclusion. « Même la raison a une autre face. Elle exclut les intransigeants et les irrationnels ou, en tout cas, ceux qui doivent être considérés comme tels dans la perspective [de la raison]. [...] Mais où demeurent donc tous ceux qui ne veulent pas, qui ne peuvent pas vouloir, qui sont déprimés, qui n'ont pas de perspectives, qui veulent être laissés en paix, qui sont tellement concernés par leur survie corporelle qu'ils n'ont guère le temps de s'occuper d'autre chose ? » - *cf.* Luhmann, N. : « Quod omnes tangit... », p. 53. [↑](#footnote-ref-406)
407. *Cf.* Wellmer, A. : *Ethik und Dialog,* p. 69-81 et, du même : « Wahrheit, Kontingenz, Moderne », dans Kunneman, H. et de Vries, H. (sous la dir. de) : *Enlightenments. Encounters between Critical Theory and Recent French Thought.* [↑](#footnote-ref-407)
408. La situation idéale de parole spécifie les conditions idéales de l'émancipation. Elle ne dit strictement rien sur les conditions pratiques et temporelles de celle-ci - ce qui pose problème. Dans sa reconstruction systémique de la discussion, Luhmann a fait ressortir l'irréalisme des présuppositions de la situation idéale de parole. D'abord, toute discussion effective est limitée par le nombre de participants qui peuvent y prendre part. Ensuite, elle présuppose que les participants se concentrent sur un thème particulier. Une telle concentration requiert un minimum de régulation normative et de pouvoir de sanction. Il s'ensuit qu'il n'y a pas de discussion sans domination. En outre, il y a toujours dans la discussion des participants qui sont plus rapides, plus habiles, plus instruits, etc., que les autres. La discussion génère donc par elle-même de la domination. Enfin, à mesure que la discussion se développe, elle se complexifie, et il devient de plus en plus difficile d'en avoir un aperçu global. Conclusion : une théorie du langage qui s'étend « du phonétique au phronétique » embrasse trop et étreint mal. *Cf.* Luhmann, dans TG, p. 328-341 et Weinrich, H. : « System, Diskurs, Didaktik und die Diktatur des Sitzfleisches », dans Maciejewski, F. (sous la dir. de) : *Théorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Theorie-Diskussion Supplément 1*, p. 145-161. [↑](#footnote-ref-408)
409. Cette petite phrase merveilleuse, qu'on aurait pu mettre en exergue de ce chapitre sur Habermas, provient de Hunyadi, M. : « Discussion », dans Canto-Sperber, M. (sous la dir. de) : *Dictionnaire d'éthique de philosophie morale,* p. 429. [↑](#footnote-ref-409)
410. Sur le cynisme en tant que « fausse conscience éclairée », *cf.* Sloterduk, P. : *Critique de la raison cynique,* p. 25 *sq.* et *passim.* [↑](#footnote-ref-410)
411. Cette exclusion de toute interprétation empirique de la situation idéale de parole est une manœuvre stratégique. Il est évident que toute la théorie habermassienne est animée par une vision concrète de la « vie bonne », mais pour des raisons qui ont trait aux conditions conflictuelles du champ de la philosophie politique, il ne peut guère l'avouer. C'est ce qui explique que, chaque fois qu'il s'agit de questions « éthiques » *(stricto sensu),* Habermas se tait. Et, cependant, encore une fois, il ne faut pas confondre sa conception « formaliste » ou « procédurale » de la société rationnelle avec une conception purement « formelle ». [↑](#footnote-ref-411)
412. Que la rationalisation d'une forme de vie garantisse l'émancipation, mais non le bonheur, Habermas l'énonce clairement dans un long entretien de 1991 avec Michael Haller : « L'émancipation rend les hommes plus indépendants, mais pas automatiquement plus heureux [...] Au concept de modernité n'est plus attachée aucune promesse de bonheur. » *Cf.* Habermas, J. : *Vergangenheit als Zukunft,* p. 141. Sur la question du bonheur et la possibilité d'une « émancipation sans joie », *cf.* également l'article de Habermas sur Benjamin : « BewuBtmachende oder rettende Kritik », dans KK, p. 302-344, spécialement p. 339-344. [↑](#footnote-ref-412)
413. « Où peut résider la légitimité, après les métarécits ? [...] Le consensus obtenu par la discussion, comme le pense Habermas ? Il violente l'hétérogénéité des jeux de langage ». *Cf.* Lyotard, J.-F. : *La condition postmoderne, p. S. Cf.* également *Le postmoderne expliqué aux enfants,* p. 10-12 et Le *différend,* p. 187 *sq. et passim.* La critique de Lyotard est vraisemblablement le résultat d'une interprétation erronée de l'éthique de la discussion. Contrairement à ce qu'il pense, celle-ci n'offre pas une procédure d'unification répressive des intérêts et des besoins particuliers, mais une procédure destinée à savoir de façon communicatiopnelle dans quelle mesure ces intérêts et ces besoins sont susceptibles d'être généralisés. En outre, on peut penser avec Honneth que le refus de principe de toute norme universelle débouche sur une aporie, car sans recours à une norme universelle, les droits à la coexistence des diverses cultures, disons des jeux de langage, ne peuvent plus être garantis. *Cf.* Honneth, A. : « An Aversion against the Universal. A Commentary on Lyotard's *Postmodern Condition »*, p. 154-155 et du même : « Das Andere der Gerechtigkeit », p. 197-202. [↑](#footnote-ref-413)
414. Bien que l'idée d'une éthique de la discussion ait été déjà présente dans les années soixante-dix, notamment dans « Théories relatives à la vérité » (LS, p. 275-328) et, plus clairement encore, dans *Raison et légitimité* (RL, p. 142-153), elle ne fut pleinement développée qu'en 1983 dans *Morale et communication,* au chapitre intitulé « Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion » (MC, p. 63-130). L'éthique de la discussion fut également développée par Karl-Otto Apel sur une base transcen-dantale et non, à l'instar de Habermas, sur une base universelle. Pour le programme de fondation transcen-dantale, *cf.* Apel, K.-O. : « Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik », dans *Transformation der Philosophie,* vol. 2, p. 358-436 et *Éthique de la discussion,* p. 33-50. Pour l'enjeu de la discussion qu'Apel et Habermas ont poursuivie pendant plusieurs années dans un séminaire commun à l'université de Francfort, *cf.* Apel, K.-O. : *Penser avec Habermas contre Habermas ;* Ferry, J.-M. : *Habermas. L'éthique de la discussion,* chap. 10 et *Philosophie de la communication,* p. 65 *sq.,* ainsi que Mesure, S. et Renaut, A. : *La guerre des dieux,* 2*e* partie, chap. 2. L'éthique procédurale de la discussion a fait l'objet d'une immense controverse qui a pris l'ampleur d'une véritable industrie académique. L'éthique de la discussion est contestée d'une part, par Spaeman, Lyotard et Wellmer - entre autres -, pour cause d'autoritarisme latent, et d'autre part, par les partisans d'une éthique communautariste qui s'approprient le concept hégélien de la moralité concrète *(Sittlichkeit)* du point de vue de l'éthique aristotélicienne de la bonne vie, pour cause de formalisme excessif. Cf. à ce propos Benhabib, S. et Dallmayr, F. (sous la dir. de) : *The Communicative Ethics Controversy ;* Benhabib, S. : *Critique, Norm, and Utopia,* chap. 8 ; Cohen, J. et Arato, A. : *Civil Society and Political Theory,* chap. 8 et Wellmer, A. : *Ethik und Dialog,* chap. 2.

     Habermas a répondu i) à la charge d'autoritarisme latent dans « Die Utopie des guten Herrschers » (KPS, p. 318-327 ; *cf.* également Dews, P. : *Logics of Disintegration,* p. 221-225), et ii) à la charge de formalisme excessif d'abord dans un entretien « Interview mit T. Hviid Nielsen » (KPS7, p. 114-145), ensuite dans divers articles qui ont été réunis dans *Erläuterungen zur Diskursethik,* et, finalement, dans *Faktizität und Geltung.* Dans ce dernier livre, Habermas introduit le droit comme une instance qui compense en quelque sorte les diverses carences (par ex., le déficit institutionnel, cognitif et motivationnel, le problème d'application) qui résultent du caractère abstrait de la morale universelle. *Cf.* FG, spécialement p. 146-151 et *passim.* [↑](#footnote-ref-414)
415. Habermas a introduit la distinction entre éthique et morale dans la « Howison Lecture » de 1988 (ED.100-118). Dans *Faktizitäat und Geltung,* il la reprend (FG, p. 125 et 197 *sq.).* Elle fait donc désormais partie de son répertoire analytique. Pour une critique qui accuse une fois de plus Habermas de réifier ses distinctions analytiques, *cf.* Bernstein, R. : « The Retrieval of the Democratic Ethos », p. 1127-1146, spécialement p. 1138 *sq*. [↑](#footnote-ref-415)
416. Ferrara a certainement raison lorsqu'il affirme qu'en évacuant les problèmes éthiques, l'éthique de la discussion risque de perdre toute pertinence pour le monde vécu ; mais, par là même, il méconnaît les limites de l'éthique de la discussion. Les questions éthiques ne relèvent tout simplement pas de la juridiction de l'éthique de la discussion. *Cf.* Ferrara, A. : « A Critique of Habermas' Diskursethik », p. 45-74. Le problème, cependant, que Ferrara n'a pas vu, est qu'en pratique, on ne dispose pas d'un critère clair pour distinguer les questions éthiques des questions morales. Il s'ensuit qu'en pratique, cette distinction — qui est peut-être pertinente d'un point de vue philosophique - relève tout simplement de l'arbitraire. Ainsi, lorsque Habermas affirme dans *Faktizitat und Geltung* (p. 204) que la question de l'avortement comme celle de l'organisation des systèmes d'éducation, de santé et de droit fiscal relèvent de la morale, tandis que la question écologique et celles qui ont trait à la défense des minorités ethniques et culturelles (les Bosniaques ?) relèvent de l'éthique, on ne voit vraiment pas quelle pourrait être la base de cette attribution. Entre-temps, Habermas a revu sa copie. Dans la postface à la quatrième édition de *Faktizitat und Geltung,* il reconnaît que sa classification est erronée. Et dans une réplique à la critique de McCarthy - qui confirme ma thèse que la distinction analytique entre les questions éthiques et morales ne fonctionne pas dans la pratique -, Habermas propose de résoudre les conflits éthiques, qui caractérisent les sociétés multiculturelles, en donnant la priorité au point de vue moral, ce qui présuppose un haut degré de tolérance éthique parmi les différentes communautés. *Cf.* McCarthy, T. : « Legitimacy and Diversity : Dialectical Reflections on Analytical Distinctions », p. 1083-1125, spécialement 1097 *sq.* et pour la réplique de Habermas, *cf.* EA, p. 310-336. [↑](#footnote-ref-416)
417. L'introduction récente par Habermas de la « solidarité » comme envers de la « justice », donc comme élément qui est également impliqué par l'éthique de la discussion (ED, p. 14-20 et 69-76), peut être considérée comme une tentative pour atténuer l'opposition entre la morale et l'éthique. Dans la mesure où « la solidarité se réfère au bien-être [ !] des membres qui ont fraternisé dans une forme de vie intersubjectivement partagée - et donc aussi au maintien de l'intégrité de cette forme de vie » (ED, 70), il est clair que l'opposition entre les éthiques néo-aristotéliciennes et hégéliennes d'une part, et les éthiques kantiennes d'autre part, ainsi que celle entre la « vie bonne » et la « justice » qui y correspond, est quelque peu exagérée. Il apparaît plutôt que l'éthique de la discussion, précisément dans la mesure où elle implique à la fois la justice et la solidarité, est la passerelle qui permet de relier la morale et l'éthique. Il me semble que ce double aspect éthico-moral de l'éthique de la discussion a échappé jusqu'à présent aux philosophes antiformalistes de tous bords. Au nom de la *Sittlichkeit* et sans voir que celle-ci est pensable à l'intérieur de l'éthique de la discussion elle-même - même plus : sans voir qu'elle y est déjà impliquée -, ils continuent à charger leurs batteries aristotélo-hégéliennes contre le formalisme néokantien. *Cf.* également à ce propos Habermas, J. : « Anerkennungskàmpfe im demokratischen Rechtsstaat », dans EA, p. 237 *sq.,* où Habermas soutient qu'une théorie de la justice présuppose une politique de la reconnaissance qui ne défende pas seulement l'intégrité de la personne, mais aussi les contextes vécus qui sous-tendent la socialisation et permettent l'émergence d'une identité personnelle. Contre les communautariens, Habermas montre ainsi non seulement qu'une théorie communicationnelle de la justice n'est pas aveugle aux contextes culturels particuliers, mais que, dans la mesure où elle conçoit l'identité en termes d'intersubjectivité, elle prend aussi en compte le thème communautariste de la défense des identités collectives. Dans ses écrits les plus récents, Habermas présente toujours la solidarité comme l'autre face de la justice, mais il réinterprète maintenant la solidarité en termes de respect dû à la personne de chacun, donc comme l'extension de la solidarité que nous éprouvons pour nos concitoyens à tout un chacun, qu'il soit ou non membre de notre communauté. Dans cette perspective de la solidarité universelle, l'autre anonyme apparaît comme l'« un de nous ». *Cf.* « Eine Genealogische Betrachtung zum Kognitiven Gênait der Moral », dans EA, p. 11 *sq.,* spécialement p. 38 *sq.* Cependant, avec Honneth, on peut se demander si l'éthique de Levinas, telle qu'elle est reprise par Derrida, ne représente pas une seconde éthique, une éthique asymétrique de la sollicitude difficilement compatible avec l'insistance sur le traitement équitable qui caractérise l'éthique habermassienne. *Cf.* Honneth, A. : « Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne », spécialement p. 209 *sq.* [↑](#footnote-ref-417)
418. Kant, I. : *Fondements de la métaphysique des mœurs,* p. 94 et *Critique de la raison pratique,* p. 53. [↑](#footnote-ref-418)
419. D'après Habermas, la tentative rawlsienne pour reformuler l'impératif catégorique de Kant à partir de la situation originale serait restée tributaire de l'approche monologique. *Cf.* Habermas, J. : « Versohnung diirch ôffentlichen Verniinftgebrauch », dans EA, p. 69 *sq.,* et pour un développement qui anticipe cette critique, *cf.* Ferry, J.-M. : *Philosophie de la communication 2,* chap. 3, spécialement p. 83 *sq.* [↑](#footnote-ref-419)
420. Cette formulation du principe moral est problématique. Elle présuppose en effet, comme l'a bien montré Wellmer, une évaluation de tous les effets, y compris les effets secondaires, qui dépasse de loin les capacités cognitives du commun des mortels. *Cf.* Wellmer, A. : *Ethik und Dialog,* p. 63 *sq.* Aussitôt formulé, Habermas a reconnu et résolu le problème. Il distingue désormais, à la suite de Klaus Gunther, les discussions de fondation et les discussions d'application. *Cf.* ED, p. 137-142 et FG, p. 280 *sq.* [↑](#footnote-ref-420)
421. Il y a « contradiction performative » lorsque la composante locutoire de l'acte de parole est en conflit avec la composante illocutoire. La phrase suivante peut être considérée comme un exemple classique de la contradiction performative : « J'étais sur le bateau, le bateau a coulé, il n'y a eu aucun survivant ». Apel lui-même donne l'exemple suivant : « [En tant que philosophe], je n'ai aucune prétention à la vérité (R. Rorty) ». *Cf.* Apel, K.-O. :« Fallibilismus, KonsenstheoriederWahrheitundLetztbegriindung », p. 181. Sur la contradiction performative, *cf.* également Apel, K.-O. : « The Problem of Philosophical Foundations in Light of a Transcendental Pragmatics of Language », dans Baynes, K. ; Bohrman, I. et McCarthy, T. : *After Philosophy. End or Transformation ?,* p. 250-295 et Jay, M. : « The Debate of Performative Contradiction », dans Honneth, A. *et alii* (sous la dir. de) : *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung,* p. 171-189. [↑](#footnote-ref-421)
422. Récuser l'universalisme et l'absolutisme sociologique de la théorie des systèmes et démontrer la supériorité théorique et morale de la théorie communicationnelle, c'est là tout l'enjeu du débat qui a opposé, et continue à opposer, Habermas à Luhmann. *Cf.* Habermas/Luhmann : *Theorie der Gesellschaft oder Sozial-technologie* - *Was leistet die Systemforschung ?* Ce débat a été poursuivi par d'autres dans Maciejewski, F. (sous la dir. de) : *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie : Theorie-Diskussion Supplément 1* et *Supplément II.* Pour un compte rendu de la controverse, *cf.* Sixel, F. : « The Problem of Sensé : Habermas versus Luhmann », dans O'Neill, J. (sous la dir. de) : *On Critical Theory,* p. 184-203 et Holub, R. : *Jürgen Habermas. Critic in the Public Sphere,* chap. 5. Depuis lors, Habermas et Luhmann ont considérablement progressé dans leur pensée. Entre-temps, tous deux ont publié de grandes synthèses incontournables si l'on veut comprendre le développement de la pensée sociologique. En 1981, parut la *Théorie de l'agir communicationnel,* et trois ans plus tard *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie.* Il n'est pas exagéré de dire que Luhmann est devenu le rival le plus important de Habermas. De ce point de vue, il est significatif que *Le discours philosophique de la modernité* se termine sur cette remarque : « Il se peut que l'intersubjectivité engendrée par le langage et le système autoréférentiel fermé soient à l'avenir les mots d'ordre d'une controverse [...] » (DPM, 454). [↑](#footnote-ref-422)
423. Pour une critique de la distinction que Habermas effectue entre la logique et la dynamique de l'histoire, entre l'histoire et l'évolution, *cf.* Strydom, P. : « Collective Learning : Habermas' Concessions and their Theoretical Implications », p. 274-277. [↑](#footnote-ref-423)
424. *Cf.* également à ce propos Benhabib, S. : « Modernity and the Aporias of Critical Theory », p. 54-59 et Honneth, A. et Joas, H. : *Social Action and Human Nature,* p. 162-167. [↑](#footnote-ref-424)
425. *Cf.* Althusser, L. : *Lire le Capital,* vol. 1, p. 51. [↑](#footnote-ref-425)
426. Habermas a étudié trois processus qui se développent chacun selon leur propre logique : 1) l'ontogenèse de l'individu - ici, Habermas offre une reconstruction verticale des compétences cognitives, linguistiques et interactionnelles de l'individu ; 2) le développement technique comme accomplissement de l'humanité ; et 3) la phylogenèse des systèmes socio-culturels - ici, Habermas analyse la logique développe-mentale des visions du monde, des identités collectives et des structures morales qui s'incarnent dans le droit. Ces reconstructions verticales sont présentées dans divers essais, qu'on peut d'ailleurs facilement repérer par les schèmes et les graphiques compliqués qui les illustrent. *Cf.* « Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz » (KK, chap. 7), « Notizen zur Entwicklung der Interaktionskompetenz » (EV, chap. 3), « Moralentwicklung und Ich-Identität » (RhM, chap. 3), « Kônnen komplexe Gesellschaften eine verniinftige Identitat ausbilden ? » (RhM, chap. 4) et « Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität » (ND, chap. 9). Dans ces reconstructions, Habermas s'appuie sur la psychologie développementale de Piaget et Kohlberg. Ces études, qui prétendent avoir une valeur universelle, ont été critiquées pour leur eurocentrisme. *Cf.* à ce propos McCarthy, T. : « Rationality and Relativism », dans Held, D. et Thompson, J. : *op. cit.,* p. 65-78. Dans le même volume, M. Schmid suggère, ajuste titre je crois, une cure radicale : Habermas ferait mieux de débarrasser sa théorie de l'évolution de toute logique développementale (p. 174). [↑](#footnote-ref-426)
427. Inspiré par la pensée de Habermas, mais dans un esprit plus ésotérique, Jean-Marc Ferry a entrepris une reconstruction verticale de la différenciation des pronoms personnels *je/tu/il.* Il conçoit cette différenciation - qui correspond à la décentration - comme une précondition de la communication et de l'histoire en général. *Cf.* Ferry, J.-M. : *Les puissances de l'expérience,* 1.1 (« Le sujet et le verbe »). [↑](#footnote-ref-427)
428. Les interventions de Habermas dans la controverse des historiens sont reprises dans KPS6, p. 115-158. Sur les concepts d'« identité postnationale » et de « patriotisme constitutionnel », et sur leur importance pour l'Allemagne, *cf.* KPS6,p. 159-179 et KPS7, p. 147-175. Pour un résumé de la querelle, *cf.* Holub.R. : *op. cit.,* chap. 7 et Delruelle, E. : *op. cit.,* chap. 3. Pour un encadrement théorique de la question de l'identité postnationale et sa signification pour l'Europe, *cf.* Ferry, J.-M. : *Les puissances de l'expérience,* t. II, chap. 2 ; « Qu'est-ce qu'une identité postnationale ? », p. 80-90 et « Pertinence du postnational », p. 80-93. Depuis peu, Habermas avance également les arguments de l'identité postnationale et du patriotisme constitutionnel dans le débat sur l'immigration et le droit d'asile d'une part, sur la construction européenne et la réunification allemande de l'autre. *Cf.* KPS8, p. 167-188 ; FG, p. 651-660 et EA, p. 128-191. Sur l'enjeu de toutes ces interventions dans l'espace public allemand, *cf.* Pensky, M. : « Universalism and the Situated Critic », dans White, S. (sous la dir. de) : *The Cambridge Companion to Habermas,* p. 67-94. [↑](#footnote-ref-428)
429. Les études empiriques entreprises par Carole Gilligan, dont les résultats sont publiés dans son admirable livre *In a Different Voice,* ont révélé que le modèle évolutif proposé par Kohlberg et repris par Habermas n'est pas neutre quant au sexe. Si le développement moral des hommes pointe effectivement vers l'apprentissage de la prise de position universelle incarnée dans « l'autrui généralisé » *(cf.* Meao, G.H. : « Fragments on Ethics », dans *Mind, Self and Society,* p. 379 *sq.),* ce n'est pas le cas de celui des femmes. Celles-ci ne conçoivent pas tant le problème moral comme un problème ayant trait aux droits et aux règles garantissant la justice *(ethics of justice)* que comme un problème gui a trait à la responsabilité du bon déroulement des relations sociales et le souci de l'intégrité d'autrui. À la différence de l'éthique masculine de la justice, qui procède de la prémisse de l'égalité - chacun doit être traité de la même façon -, l'éthique féminine repose sur la prémisse de la non-violence - on ne peut faire mal à personne. Pour une discussion du débat Kohlberg-Gilligan, *cf.* Benhabib, S. : « The Generalized and the Concrète Other : The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory », dans Benhabib, S. et Cornell, D. (sous la dir. de) : *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies,* chap. 4. [↑](#footnote-ref-429)
430. Au départ, Kohlberg distinguait six stades dans le développement moral. Dans la mesure où, dans ses investigations empiriques (aux États-Unis, en Israël et en Turquie), il a pu trouver seulement quelques individus ayant atteint le stade suprême de la moralité (stade des principes éthiques universels), il a été contraint sinon de délaisser, du moins de limiter ses spéculations sur le stade 6. L'ironie veut que, précisément au moment où Kohlberg se débarrassait de sa « construction philosophique » du stade 6, Habermas introduisait, quant à lui, par déduction des prémisses de la pragmatique universelle, un stade 7 qui était supposé être la conclusion de la séquence développementale (RhM, p. 74 *sq.).* Ce qui pose un sérieux problème pour Habermas, car si l'on suit Kohlberg, on arrive à une situation paradoxale où la moralité postconventionnelle a trouvé une matérialisation institutionnelle dans l'État de droit, alors même que la grande majorité de la population demeure au niveau de la moralité conventionnelle ou même préconventionnelle. [↑](#footnote-ref-430)
431. Pour Bauman, qui s'est entre-temps rallié à la cause des postmodernistes, la crise de légitimation n'est qu'une crise de légitimateurs. Dans la mesure où le monde postmoderne n'a plus besoin de métadiscours pour se légitimer - désormais il peut se légitimer lui-même - la crise de légitimation dont parle Habermas doit être comprise comme une crise des intellectuels causée par le manque de pertinence des légitimations à l'ère de la postmodernité. *Cf.* Bauman, Z., : *Intimations of Postmodernity,* p. 99. [↑](#footnote-ref-431)
432. C'est par une synthèse de ses *pattern variables* et des « problèmes fonctionnels » de Bales que Parsons a développé le fameux cadrage AGIL qui sert à analyser les phases successives du fonctionnement du système. *Cf.* Parsons, P., Bales, R. et Shils, E. : *Working Papers in the Theory of Action,* chap. 3 et surtout 5. Pour un exposé synthétique des principes fonctionnels du système social, *cf.* Parsons, T. : « An Outline of the Social System », dans Parsons, T., Shils, E., Naegele, D. et Pitts, J. (sous la dir. de) : *Theories of Society,* vol. 1, p. 30-79 ; sur l'AGIL, spécialement p. 36 *sq.*

     Habermas reprend, pour sa part, la distinction méthodologique, désormais classique, entre « intégration du système » et « intégration sociale » (RL, p. 16 ; AM, p. 202) au sociologue anglais David Lockwood et il la rattache à la distinction parsonnienne entre les fonctions internes (I et L) et externes (A et G) des systèmes. *Cf.* Lockwood, D. : « Social Intégration and System Intégration », dans Zollschan, G. et Hirsch, W. (sous la dir. de) : *Explorations in Social Change,* p. 244-256 et Mouzelis, N. : « Social and System Intégration : Back to Lockwood », dans *Back to Sociological Theory,* p. 48-66. Cette distinction est importante pour Habermas, car elle lui permet de rapprocher la théorie des systèmes et la théorie de l'action. J'y reviendrai lors de la discussion de la *Théorie de l'agir communicationnel.* [↑](#footnote-ref-432)
433. Dans les termes du paradigme AGIL de Parsons, on peut décomposer la séquence développementale comme suit : la tendance à la crise est déplacée du sous-système *d'adaptation* (crise économique - 1) au sous-système du *goal-attainment* (crise de rationalité - 2), et de là vers le sous-système *d'intégration* (crise de légitimité - 3) et de *pattern-maintenance* (crise de motivation - 4). [↑](#footnote-ref-433)
434. Ici, Habermas reprend les arguments qu'il a développés dans *L'espace public* et dans *La technique et la science comme idéologie (cf. supra).* [↑](#footnote-ref-434)
435. *Cf.* Offe, C : « Crisis of Crisis Management : Eléments of a Political Crisis Theory », dans *Contradictions of the Welfare State,* chap. 1. La plupart des thèses habermassiennes sur la crise de l'État-providence ont d'abord été développées par Claus Offe ou reprises par lui par la suite. Outre l'excellente introduction de John Keane et les chapitres 2-6 du livre sus-mentionné, *cf.* également, du même auteur : *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates.* [↑](#footnote-ref-435)
436. *Cf.* Luhmann, N. : *Legitimation durch Verfahren,* p. 233-241. [↑](#footnote-ref-436)
437. Habermas reprend ici les thèses que Daniel Bell a présentées dans *The Cultural Contradictions of Capitalism,* 1re partie, mais il leur donne une tournure bien plus subversive. [↑](#footnote-ref-437)
438. Pour un résumé fort utile (N.D.E. : mais... en néerlandais) de la TAC, *cf.* Kunneman, H. : *Habermas' theorie van het communicatieve handelen. Een samenvatting.* Pour une introduction, *cf.* Brand, A. : *The Force of Reason. An Introduction to Habermas 'Theory of Communicative Action* et Ingram, D. : *Habermas and the Dialectic of Reason.* Pour une discussion critique, *cf.* les recueils d'articles suivants : Honneth, A. et Joas, H. (sous la dir. de) : *Kommunikatives Handeln. Beitràge zu Jürgen Habermas'Theorie des kommunikativen Handelns ;* Van Doorne, F. et Korthals, M. (sous la dir. de) : *Filosofie en maatschappijkritiek. In débat met Habermas ;* Bolte, G. (sous la dir. de) : *Unkritische Theorie. Gegen Habermas ;* Bouchindhomme, C. *et alii : Habermas. L'activité communicationnelle ;* Centre d'études des mouvements sociaux : *Problèmes d'épistémologie en sciences sociales,* t. 4, ainsi que les numéros thématiques des revues suivantes : *New German Critique,* 1985, 35 ; *Réseaux,* 1989, 34 et *Kennis en méthode,* 1983, 4. Enfin, pour une bibliographie, *cf.* Gôrtzen, R. : « Bibliographie zur Théorie des kommunikativen Handelns », dans Honneth, A. et Joas, H. : *op. cit., p.* 406 *sq.* (actualisée dans Horster, J. : *Jürgen Habermas,* p. 145 *sq.).* [↑](#footnote-ref-438)
439. *Cf.* le compte rendu mal intentionné et mal informé de Deroche-Gurcel, L. : « La communication : un nouveau fétichisme », p. 816-819. Dans ses analyses poussées des classiques de la sociologie, Habermas n'offre pas une « histoire commentée de la sociologie générale », mais, à l'instar de *The Structure of Social Action* de Parsons, il propose une reconstruction thétique qui vise à démontrer et à établir systématiquement la thèse de la convergence métathéorique des classiques. [↑](#footnote-ref-439)
440. *Cf.* à ce propos la critique habermassienne du vieil Horkheimer : « Zu Max Horkheimers Satz : Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel », dans TIC, p. 110-126. [↑](#footnote-ref-440)
441. En disant que la fonction première de l'intercompréhension est d'établir des relations interpersonnelles, je suis la tentative de J.-M. Ferry pour infléchir l'orientation cognitiviste de la pragmatique universelle dans la direction de ce qu'il appelle une « pragmatique fondamentale », plus orientée vers la reconnaissance que vers la connaissance. *Cf.* Ferry, J.-M. : « Les idéalisations de la pratique communicationnelle sont-elles métaphysiques ? », dans Gaillard, F. et Poulain, J. (sous la dir. de) : *La modernité en question chez J. Habermas et R. Rorty* et, du même : *Philosophie de la communication,* vol. 1, chap. 3. [↑](#footnote-ref-441)
442. Bien que la notion d'agir communicationnel soit au cœur de la pensée de Habermas, il ne l'a pas présentée de façon synthétique dans TAC. Dans ce qui suit, je la reconstruis à partir des textes suivants : TAC I, p. 100-118 et 283-345 ; « Aspekte der Handlungsrationalitat », dans VE, p. 441-472 ; « Explications du concept d'activité communicationnelle », dans LS, p. 413-446 et « Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt », dans ND, p. 63-105. [↑](#footnote-ref-442)
443. La typologie développée par Habermas est plus détaillée que celle que je présente ici. Si on laisse de côté l'action instrumentale, qui est un type d'action non sociale, Habermas distingue deux types d'actions stratégiques, à savoir l'action stratégique, au sens strict du mot, et l'action systémiquement médiatisée, et trois types d'actions communicationnelles, à savoir l'action régulée par des normes (Parsons), l'action dramaturgique (Goffman) et l'action communicationnelle au sens strict du mot.

     Je voudrais remarquer que Habermas interprète l'agir dramaturgique de Goffman dans un sens cynique. Bien qu'argumentée, cette interprétation n'est pas la meilleure. Il suffit de lire les importantes préfaces à *Encounters, Behaviour in Public Places, Interaction Ritual* et *Relations in Public,* dans lesquelles Goffman expose de façon plus ou moins systématique son thème central, pour s'apercevoir que l'univers goffmanien n'est pas un univers amoral (ou « goffmanesque »). Le thème central de Goffman est celui de « l'ordre interactionnel », des normes et des règles qui rendent l'interaction possible. Pour Goffman, la confiance et le tact, le respect et la reconnaissance de l'intégrité de la personne sont bien plus importants et fondamentaux en tant que mécanismes qui permettent d'établir le lien social que la manipulation stratégique des apparences. Cette interprétation « sympathique » de Goffman pourrait former le point de départ d'une théorie de l'agir affectuel qui conceptualiserait le lien social en insistant sur l'importance conjointe des émotions et de la corporalité. Dans la mesure où Habermas ne prend en compte ni les affects et les émotions (l'action affective constitue une case vide dans la typologie habermassienne de l'action), ni la corporalité (les phéno-ménologues inspirés par Merleau-Ponty n'ont pas manquer de le relever), il s'agit là d'une alternative qui, si elle ne dérape pas vers Pirrationalisme esthétisant de nos postmodernistes contemporains (les émotions ne sont pas forcément irrationnelles !), est sans doute compatible avec le projet habermassien, mais qui se meut néanmoins dans un espace conceptuel différent. Pour une première exploration, je me permets de renvoyer à mon article sur l'empathie et l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl : « Empathy (Einfühlung) as the Foundation of the Social Sciences and of Social Life. A Reading of Husserl's Theory of Transcendental Intersubjectivity ». [↑](#footnote-ref-443)
444. Pour Habermas, l'idée que l'emploi du langage à des fins d'intercompréhension constitue le « mode originaire de tout emploi du langage » (TAC I, p. 298 ; LS, p. 436) sur lequel l'emploi stratégique du langage se greffe comme un parasite est d'une extrême importance. Car si l'emploi stratégique n'était pas dérivatif, mais tout aussi originaire que l'emploi communicationnel du langage, tout son édifice risquerait de s'écrouler. En effet, dans ce cas, la thèse fondamentale selon laquelle l'intercompréhension est le *telos* du langage relèverait tout simplement de l'arbitraire. L'appel aux normes qui sous-tendent tout acte de parole ne relèverait alors plus que de la simple décision. On peut cependant se demander à ce propos si cette insistance sur le caractère originaire de l'emploi communicationnel du langage ne ramène pas Habermas dans l'orbite de la philosophie des origines. [↑](#footnote-ref-444)
445. Dans une perspective bourdieusienne, il faudrait sans doute distinguer entre l'agir stratégique latent conscient et l'agir stratégique latent inconscient, lié à *Vhabitus. Cf.* Bourdieu, P. : « Le fétichisme de la langue », p. 2-33 et surtout *Ce que parler veut dire.* [↑](#footnote-ref-445)
446. *Cf.* Austin, J. : *How to do Things with Words,* spécialement, p. 101 et 131. Pour une critique de la reprise de la notion de « perlocution » par Habermas, *cf.* Alexander, j. : « Habermas and Critical Theory », dans *Structure and Meaning,* p. 239-242 et Tucendhat, E. : « Habermas on Communicative Action », dans Seebass, G. et Tuomela, R. (sous ladir. de) : *Social Action,* p. 179-186. Les impératifs, qui sont à la fois liés aux illocutions et au pouvoir, illustrent bien les problèmes que pose la reprise par Habermas de la distinction austinienneentre les illocutions et les perlocutions. *Cf.hce* propos Wagner, G. et Zipprian, H. : « Habermas on Power and Rationality », p. 102-109. [↑](#footnote-ref-446)
447. Dans *Faktizität und Geltung,* Habermas parle à ce propos des « idéalisations fortes » (FG, p. 395) incorporées dans son modèle de l'accord rationnel. Sans parler de la violence structurelle dont son modèle fait abstraction, il mentionne les idéalisations cognitives et motivationnelles suivantes : « [Le modèle] ne prend pas en compte les capacités restreintes d'élaboration cognitive [...], plus particulièrement, il fait abstraction de la distribution inégale de l'attention, des compétences et des connaissances qui caractérisent le public. Il ignore également les dispositions et les motifs qui contrarient l'orientation vers l'intercompréhension, il est aveugle à l'égocentrisme, à la faiblesse de la volonté, à l'irrationalité et à la capacité des participants à s'illusionner » (FG, p. 395). [↑](#footnote-ref-447)
448. Partant du constat que la classification des types d'action repose en dernière instance sur l'intention des acteurs ou, pour parler comme Weber, sur le sens subjectif accordé à l'action, Kneer conclut non seulement que Habermas s'intéresse plus aux actions langagières des uns et des autres qu'à la communication, mais aussi qu' il ne réussit pas à prendre congé des prémisses de la philosophie de la conscience. *Cf.* Kneer, G. : *Ralionalisierung, Disziplinierung und Differenzierung,* p. 54 *sq.* et 100 *sq.* [↑](#footnote-ref-448)
449. Le concept de monde vécu apparaît pour la première fois chez Habermas en 1963 dans l'article intitulé « La démocratisation de l'Université : une politisation de la science ? » (TP H, p. 153 *sq.* ). Dans TSI, il était introduit comme synonyme du « cadre institutionnel ». Alors que dans RL, il fut abandonné au profit du concept de système culturel, dans TAC, c'est l'inverse qui s'est passé. Bien que le concept fasse depuis belle lurette partie du lexique habermassien, ce n'est que dans TAC, plus particulièrement dans la seconde considération intermédiaire, qu'il fait l'objet d'une théorisation explicite. [↑](#footnote-ref-449)
450. Pour l'histoire intellectuelle du concept de monde vécu, de Kant jusqu'aux théories constructivistes de la science, *cf.* Welter, R. : *Der Begriffder Lebenswelt.* Alors que l'idée était déjà clairement présente dans le second volume des *Ideen zu einer reinen Phànomenologie und phanomenologischer Philosophie,* le concept de *Lebenswelt* ne fut pleinement développé par Husserl que dans ses derniers écrits. *Cf.* Husserl, E. : *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* ou, en raccourci, l'introduction de *Erfahrung und Urteil.* Dans une perspective qui s'inspire surtout de Dilthey, de Habermas et de J.-M. Ferry, Nathalie Zaccaï-Reyners a récemment proposé une construction élaborée d'un concept pragmatique du monde vécu. *Cf.* Zaccaï-Reyners, N. : *Le monde de la vie* (3 volumes, ici surtout vol. 3). [↑](#footnote-ref-450)
451. Si je parle de monde vécu quasi transcendantal, et non pas de monde vécu transcendantal, c'est parce que, lorsqu'on changera de perspective et qu'on n'analysera plus seulement la fonction que le monde vécu remplit pour l'agir communicationnel, mais aussi, inversement, la fonction que l'agir communicationnel remplit pour le monde vécu, il s'avérera que le monde vécu n'est pas seulement la condition de l'agir communicationnel, mais également son produit. Dans la mesure où ce changement de perspective va de pair avec un passage du micro- au macroniveau, on peut distinguer non plus deux concepts de monde vécu, mais bien quatre, à savoir : i) le micromonde vécu quasi transcendantal, ii) le macromonde vécu quasi transcendantal (domaine des connaissances, des solidarités et des compétences), iii) le micromonde mondain et iv) le macromonde mondain (le monde vécu opposé au système). Sur les quatre concepts de monde vécu, *cf.* Suarez-Möller, F. : *Lichamelijkheid en communicatief handelen,* p. 21-28. [↑](#footnote-ref-451)
452. *Cf.* McCarthy, T. : « Reflections on Rationalization in the Theory of Communicative Action », dans Bernstein, R. (sous la dir. de) : *Habermas and Modernity,* p. 227, n. 11. [↑](#footnote-ref-452)
453. *Cf.* Waldekfels, B. : *In den Netzen der Lebenswelt,* p. 100. [↑](#footnote-ref-453)
454. À moins de disposer d'une ontologie matérielle du monde social, on arrive nécessairement à la conclusion insatisfaisante et absurde que, en adoptant l'attitude objectivante envers le monde social, qui caractérise précisément l'agir stratégique, les femmes et les hommes sont transformés en choses qui, ontologiquement parlant, ne diffèrent en rien des machines à laver ou des lits superposables. La dimension sociale qui différencie l'agir stratégique de l'agir instrumental devient alors une simple question de définition. [↑](#footnote-ref-454)
455. De même que Habermas critique Schiitz pour sa fixation unilatérale sur la culture (réduction culturaliste), il critique Parsons et Mead pour leur fixation tout aussi unilatérale, l'un sur la société (réduction institutionnaliste), l'autre sur la personne (réduction psychologique). Avec les phénoménologues qui s'inspirent de Merleau-Ponty, on peut se demander si, en écartant la corporalité, Habermas lui-même ne commet pas une réduction linguistique. [↑](#footnote-ref-455)
456. Si on réussit à démêler l'embrouillamini conceptuel qui résulte du fait que la notion de « culture » est employée par Habermas à la fois comme « synonyme du langage et des présupposés présents en arrière-plan en général » et comme « désignation d'une des composantes du monde vécu », qui se laisse à son tour décomposer en trois sous-éléments, à savoir la science, la morale et l'art, on peut représenter schématiquement le plan de base du monde vécu comme suit :

     |  |  |  |
     | --- | --- | --- |
     | Culture (réserves de savoir) | Société (ordres légitimes) | Personne (compétences d'interaction) |
     | \* Science \* Morale (éthique de la discussion) \* Art | \* Droit | \* (…) |

     Il est imporant de noter que la morale fait partie de la culture et que le droit, en tant qu'institution et non en tant que discipline, relève de la société *(cf.* FG, p. 108, 128 et 137). [↑](#footnote-ref-456)
457. La perspective du participant observé n'est pas identique à celle de l'observateur extérieur. Elle se trouve quelque part à mi-chemin de la perspective performative de la première et de la seconde personne, et de celle de la troisième personne. Strictement parlant, ce changement de perspective du participant au participant observé, qui permet de thématiser le monde vécu dans sa globalité, est impossible. Comme le dit Dietz, « être placé sur un fond et en même temps être capable de le considérer dans sa totalité » relève de l'artifice. *Cf.* Dietz, S. : *Lebenswelt und System,* p. 110. Rosenthal part du même constat, mais il en tire une conclusion plus radicale : si on ne peut pas objectiver le monde vécu transcendantal, on ne peut pas parler de sa colonisation non plus. *Cf.* Rosenthal, J. : « What is Life ? A Habermas Critique », p. 5-21. [↑](#footnote-ref-457)
458. Je reprends ici à dessein la formulation que Giddens a donnée de son théorème de la « dualité de la structure ». *Cf.* Giddens, A. : *New rules of Sociological Method,* p. 120 *sq. ; Central Problems of Social Theory,* p. 76 *sq.* et *The Constitution of Society,* p. 25 *sq.* et 297 *sq.* Dans la mesure où ce théorème ne vaut que pour la reproduction culturelle du monde vécu et non pas pour la reproduction matérielle des sous-systèmes, sa signification est plus restreinte à mon avis que celle que Giddens veut lui attribuer. J'y reviendrai longuement dans la conclusion où, tout en développant l'idée que la théorie de la structuration est incapable de tenir compte des effets émergents et, *a fortiori,* de la réification, je proposerai un modèle alternatif capable de rendre compte du dualisme de l'action et de la structure. [↑](#footnote-ref-458)
459. Habermas reprend ici, en le généralisant et en l'adaptant aux acquis de la pragmatique universelle, le modèle schutzien de la reproduction culturelle du monde vécu. *Cf.* Schutz, A. : « Some Structures of the Life World », dans *Collectée Papers III,* p. 116-132. [↑](#footnote-ref-459)
460. Habermas introduit la rationalité, la solidarité et la responsablité comme critères permettant d'évaluer chacun des processus de reproduction du monde vécu (TAC II, p. 156). Dans la mesure où la colonisation du monde vécu affecte avant tout la solidarité, celle-ci est d'une extrême importance pour une théorie critique qui s'efforce de justifier ses paramètres critiques. Et, cependant, la TAC n'est pas écrite dans la perspective de la solidarité, mais bien dans celle de la rationalité. La rationalité prend donc une place privilégiée qui n'est pas tout à fait justifiée à mon sens. Dans une théorie critique de l'agir affectuel, en revanche, la solidarité recevrait la place qu'elle mérite. [↑](#footnote-ref-460)
461. Bien que la reproduction culturelle ait avant tout trait à la composante structurelle de la culture, elle a aussi des implications pour les deux autres composantes. Cela vaut aussi, *mutatis mutandis,* pour les processus de l'intégration sociale et de la socialisation. *Cf.* TAC II, p. 155-158. Dans cette optique, la crise de légitimation apparaît lorsque l'apport du processus de transmission culturelle au maintien de la société est insuffisant, donc lorsque la reproduction culturelle ne renouvelle pas suffisamment le savoir qui sert à légitimer les institutions existantes. De même, la crise de motivation apparaît lorsque l'apport du processus de socialisation au maintien de la société est insuffisant, donc lorsque la socialisation n'offre pas suffisamment de motivations pour des actions conformes aux normes en vigueur. [↑](#footnote-ref-461)
462. Pour la critique habermassienne de la critique néoconservatrice de la culture, *cf.* « Die Moderne -ein unvollendetes Projekt », dans KPS, p. 444-464, « Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik », dans KPS5, p. 30-56 et DPM, chap. 3, *passim.* [↑](#footnote-ref-462)
463. « À la place de Dieu ou de l'esprit, le langage ». *Cf.* Breuer, S. : « Die Depotenzierung der Kritischen Théorie. Uber Jürgen Habermas'Theorie des kommunikativen Handelns », p. 134. [↑](#footnote-ref-463)
464. Collins, R. : « Habermas and the Search of Reason », p. 157. [↑](#footnote-ref-464)
465. *Cf.* Frank, M. : « Subjekt, Person, Individuum », dans Frank, M., Raulet, G. et Van Reuen, W. (sous la dir. de) : *Die Frage nach dem Subjekt,* p. 7 -28. [↑](#footnote-ref-465)
466. Habermas reprend ici vraisemblablement l'analyse du mythe comme réifîcation qu'on trouve chez Cassirer, E. : *Philosophie der symbolischen Formen.* 2e partie : *Das mythische Denken,* p. 37-90. [↑](#footnote-ref-466)
467. *Cf.* Durkheim, É. : [*De la division du travail social*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.del1)*,* livre I. [↑](#footnote-ref-467)
468. De tous les représentants de l'École de Francfort, Habermas semble être le plus éloigné de la théologie. Chez lui, la mise en langage du sacré culmine dans l'évacuation de la religion en tant que telle. En effet, dans la TAC, il n'y pas de place systématique prévue pour la religion. Qu'on soit théiste, athée ou simplement agnostique, la dissipation de « l'illusion religieuse » ne va pas de soi. Est-ce qu'un monde vécu rationalisé sans religion est concevable, est-ce qu'il est souhaitable, ou est-ce qu'il s'agit là encore d'un héritage du marxisme dont il vaudrait mieux se débarrasser ? Dans une discussion avec des théologiens, Habermas reconnaît que sa dissipation langagière de la religion était « prématurée » (TK, p. 141). Et récemment, lors d'un colloque organisé par la Société irlandaise de philosophie, il a affirmé aux participants, dont la plupart étaient des prêtres, que la religion n'était pas irrationnelle. Dans un de ses textes les plus récents, il va encore plus loin et présente l'éthique de la discussion comme la reconstruction intramondaine du point de vue transcendant de Dieu. *Cf.* « Transcendenz von Innen, Transcendenz ins Diesseits », dans TK, p. 127-156 et « Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral », dans EA, p. 16 *sq.* et 59 *sq.* Pour la critique théologique de la TAC, *cf.* le recueil édité par Arens, E. : *Habermas et la théologie,* et pour une analyse plus systématique qui s'efforce de développer une théorie théologique de la communication, à partir d'une analyse critique de l'épistémologie des sciences sociales et des théories de l'action, *cf.* Peukert, H. : *Wissenschaftstheorie* - *Handlungstheorie* - *Fundamentale Théologie,* spécialement p. 252-310 consacrées à Habermas. [↑](#footnote-ref-468)
469. Comme nous le verrons, cette thèse est au cœur de *Faktizität und Geltung.* [↑](#footnote-ref-469)
470. *Cf.* Mead, G. H. : *Mind, Self and Society,* spécialement 3e partie (« The Self »). L'originalité de l'interprétation habermassienne réside dans le fait qu'il analyse le développement du moi à partir de considérations politiques sur la démocratie qu'on retrouve dans la dernière partie (« Society »), négligée par la plupart des commentateurs. En une phrase : il montre que le développement du moi et l'initiation à la citoyenneté sont des processus corrélatifs. [↑](#footnote-ref-470)
471. L'idée se trouve déjà chez von Humboldt. *Cf.* à ce propos Habermas, J. : « Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Théorie der Subjektivitât », dans ND, p. 187-241. Le chapitre v de la TAC, dans lequel Habermas passe de Mead à Durkheim et de Durkheim a Mead, est confus. Habermas l'aurait écrit à toute vitesse. Pour un exposé extrêmement clair de la dialectique de l'autoréalisation et de l'autodétermination chez Mead, *cf.* Honneth, A. : *Kampf um Anerkennung,* chap. 4. [↑](#footnote-ref-471)
472. Les notions de « violence stucturelle » et de « communication systématiquement déformée » - que Habermas a analysées dans les années soixante-dix *(cf.* « On Systematically Distorted Communication », p. 205-218 et surtout « Oberlegungen zur Kommunikationspathologie », dans EV, 226-270) -, ne jouent qu' un rôle tout à fait mineur dans la TAC, alors même que ce sont des outils conceptuels privilégiés, comme l'a bien montré Kunneman, pour relier les analyses de Foucault à celles de Habermas. *Cf.* Kunneman, H. : *De waarheidstrechter, Een communicatietheoretisch perspectief op wetenschap en samenleving,* chap. 10 et 11. À ce propos, on peut remarquer que Foucault et Habermas se rejoignent dans leur insistance sur le consensus, mais qu'ils l'analysent d'un point de vue opposé : pour Habermas, l'orientation vers le consensus caractérise la situation idéale de parole ; pour Foucault, en revanche, l'absence d'une telle orientation est ce qui caractérise le pouvoir. La même remarque vaut pour Bourdieu. Pour Bourdieu, le pouvoir est premier, et la tâche politique consiste à créer un univers social égalitaire qui rendrait une discussion sans contraintes symboliques possible (la discussion comme fin) ; pour Habermas, en revanche, la situation de parole idéale est d'une certaine façon toujours déjà donnée, et la tâche politique consiste à l'institutionnaliser dans un système démocratique (la discussion comme commencement). [↑](#footnote-ref-472)
473. Que Habermas remplace la formation de l'idéologie par « l'équivalent fonctionnel » de la fragmentation de la conscience ne change rien à ce constat de la fin de l'idéologie.

     Pour une mise en place de la théorie de la violence symbolique qui relie Marx, Durkheim et Weber à la philosophie des formes symboliques de Cassirer, *cf.* Bourdieu, P. : « Sur le pouvoir symbolique ». [↑](#footnote-ref-473)
474. Après la mort de Parsons en 1979, on a pu assister un peu partout, mais surtout aux États-Unis et en Allemagne, à la renaissance d'un néofonctionnalisme qui s'efforce de continuer le projet parsonnien tout en corrigeant ses déficiences métathéoriques, théoriques et idéologiques. *Cf.kce* propos Sciulli, D. et Gerstein, D. : « Social Theory and Talcott Parsons in the 1980's », p. 369-387 et Alexander, *1. :* « The Parsons Revival in Germany », p. 394-412. En Allemagne, les lectures de Parsons sont fortement influencées par les travaux de Niklas Luhmann. Ceux qui connaissent un peu la révision fonctionnelle-structuraliste de la théorie du système social de Parsons, à laquelle Luhmann travaille depuis un quart de siècle, savent à quel point Habermas, qu'Alexander désigne ajuste titre comme un « parsonnien de gauche », est influencé par la théorie systémique de Luhmann. Luhmann a récemment présenté sa théorie des systèmes autoréférentiels (ou autopoïétiques) de la façon la plus systématique dans ce qu' il faut bien considérer comme la contrepartie systémique de la *Théorie de l'agir communicationnel. Cf.* Luhmann, N. : *Soziale Système. Grundrifi einer allgemeinen Théorie.* Pour une version plus abordable, en l'occurrence moins technique et" abrégée, *cf.* du même : *Ökologische Kommunikation.* Alors que Luhmann demeure inconnu en France, les francophones disposent désormais d'une excellente introduction à sa pensée, qui reconstruit systématiquement le labyrinthe des concepts luhmanniens (complexité, double contingence, communication, sens, monde, environnement, autopoïèse, etc.). *Cf.* Garcia Amado, J. : « Introduction à l'œuvre de Luhmann », p. 15-51. [↑](#footnote-ref-474)
475. Fraser, N. : *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory,* chap. 6 (« What's Critical about Critical Theory ? The Case of Habermas and Gender »), p. 114-122. [↑](#footnote-ref-475)
476. *Cf.* Polanyi, K. : *The Livelihood of Man,* chap. 1, ici p. 20. [↑](#footnote-ref-476)
477. *Cf.* à ce propos Caillé, A. : *La démission des clercs,* p. 137, ainsi que de nombreux articles parus dans *La revue du MAUSS* (Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales) qu'il anime. [↑](#footnote-ref-477)
478. *Cf.* Honneth, A : *Kritik der Macht ;* Fraser, N. : *op. cit.,* chap. 9 ; Bader, V. : « Schmerzlose Entkoppelung von System und Lebenswelt ? » ; McCarthy, T. : « Complexité et démocratie. Les séductions de la théorie des systèmes », Berger, J. : « Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ôkonomie » ; Baxter, H. : « System and Life-World in Habermas'Theory of Communicative Action » et Giddens, A. : « Reason without Revolution ? Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns ». [↑](#footnote-ref-478)
479. *Cf.* Luhmann, N. : « Systemtheoretische Argumentationen », dans TG, p. 328-341 et l'article classique de Sacks, H., Schegloff, E. et Jefferson, G. : « A simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking for Conversation », p. 696-735. [↑](#footnote-ref-479)
480. *Cf.* Habermas, J. : « Talcott Parsons : Problems of Theory Construction », p. 187. [↑](#footnote-ref-480)
481. *Cf.* Mouzelis, N. : *Back to Sociological Theory,* p. 172-193 ; Bohnen, A. : « Handlung, Lebenswelt und System in der soziologischen Theoriebildung : Zur Kritik der Théorie des kommunikativen Handelns von Jiirgen Habermas », p. 197-202 et Joas, H. : « Die ungluckliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus », p. 154-162. [↑](#footnote-ref-481)
482. À la différence du fonctionnalisme structurel de Parsons et du structuralisme fonctionnaliste de Luhmann, qui demeurent malgré tout axés sur les questions qui ont trait au maintien homéostatique de l'ordre social (comment le système se reproduit-il ? comment les structures systémiques déterminent-elles l'action ? etc.), le systémisme morphogénétique, d'inspiration interactionniste, privilégie quant à lui les processus de tension, de déviation et de déstabilisation créateurs de l'ordre social en s'attachant à la question : comment la structure est-elle créée, maintenue et recréée par les interactions ? *cf.* à ce propos Maruyama, M. : « The Second Cybernetics : Deviation-Amplifying Mutual Causal Processes », dans Buckley, W. (sous la dir. de) : *Modem System Research for the Benavioral Scientist,* chap. 36 et surtout Buckley, W. : *Sociology and Modem Systems Theory* (pour un résumé, *cf.* du même : « Society as a Complex Adaptive System », dans Buckley, W. (sous la dir. de) : *op. cit.,* chap. 59). Pour la théorie morphogénétique de Margaret Archer, *cf. infra,* conclusion. [↑](#footnote-ref-482)
483. Dans la conclusion, je reviendrai sur cette problématique propre à la construction « structuriste » d'une théorie de la société. [↑](#footnote-ref-483)
484. *Cf.* Luhmann, N. : *Soziale Système,* chap. 1, *passim* et *Ökologische Kommunikation,* p. 202 *sq.* [↑](#footnote-ref-484)
485. « On ne peut parler d'un système social que quand et dans la mesure même où on peut distinguer le système de son environnement ; et à vrai dire, il doit être reconnaissable dans ses frontières pour les acteurs eux-mêmes et pas seulement pour la science » - Luhmann, N. : *Soziologische Aufklärung I,* p. 155. *Cf.* également du même : *Soziale Système,* p. 30, 244 *sq.,* 332, 354, 378 *sq.* et 599. [↑](#footnote-ref-485)
486. Que fait-on dans ce cas des sphères d'action mixtes, telles que les Églises, les écoles ou les hôpitaux ? Étant donné qu'on ne peut pas les placer à la fois dans le monde vécu et dans le système, est-ce qu'on décide alors de les attribuer au monde vécu ou au système ? Et le cas échéant, selon quels critères ? *cf.* à ce propos Kunneman, H. : *Van theemutskultuur naar walkman-ego,* p. 56 *sq.* et 261 *sq.* [↑](#footnote-ref-486)
487. Honneth, A. : *Kritik der Macht,* p. 328 *sq.* [↑](#footnote-ref-487)
488. *Cf.* Crozier, M. : *Le phénomène bureaucratique,* p. 193 *sq.,* ainsi que Crozier, M. et Friedberg, E. : *L'acteur et le système,* 1re partie. [↑](#footnote-ref-488)
489. Deux remarques s'imposent. D'abord, il faut noter l'introduction d'une asymétrie institutionnelle en ce qui concerne l'ancrage des médiums régulateurs dans le monde vécu (TAC II, 290 *sq.) :* à la différence du médium de l'argent, le médium du pouvoir reste dépendant des légitimations venant du monde vécu. Ensuite, un changement de perspective demeure possible : la validité des normes et la légitimité des institutions peuvent en principe toujours être remises en question. C'est sans doute ce que Habermas veut indiquer lorsqu'il parle de « la disjonction relative entre système et monde vécu » (TAC II, 383). Malgré ces formulations, il faudra attendre dix ans avant que Habermas complète, dans FG, la thèse de la disjonction par la thèse de la « rejonction ». *Cf. infra.* [↑](#footnote-ref-489)
490. Et pourtant, sur ce point précis, on pourrait se demander avec Gephardt si, et le cas échéant comment, les sphères de valeurs, une fois qu'elles sont régulées par des médiums systémiques, demeurent encore capables de s'ouvrir ou de contribuer à la rationalisation communicationnelle. *Cf.* Gephardt, W. : *Gesellschaftstheorie und Recht. Das Recht im soziologischen Diskurs der Moderne,* p. 134. [↑](#footnote-ref-490)
491. *Cf.* McCarthy, T. : « Complexité et démocratie. Les séductions de la théorie des systèmes », p. 49-77. [↑](#footnote-ref-491)
492. Le passage de la théorie wébérienne des organisations à la théorie des systèmes s'effectue chez Luhmann par une.reformulation systématique de la catégorie téléologique de la fin *(Zweck)* en termes systémiques. Désormais, la fin est détachée de l'individu - l'action est un moyen du système - et considérée comme une variable manipulable de la rationalité du système. *Cf.* Luhmann, N. : *Zweckbegrijf und Systemrationalitat,* spécialement chap. 3 et 4. [↑](#footnote-ref-492)
493. Luhmann, N. : « Zweck - Herrschaft - System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers », dans *Politische Planung,* p. 92 et *Zweckbegrijf und Systemrationalität,* p. 155. [↑](#footnote-ref-493)
494. Le concept des « médiums communicationnels », ou plus précisément des « médiums symboliques généralisés de communication (ou d'échange) », a été introduit par Parsons dans divers articles relativement techniques des années soixante sur l'argent, le pouvoir et l'influence, repris dans Parsons, T. : *Sociological Theory and Modern Society,* 3e partie. Poussé par la logique de la « sectorisation fonctionnelle », Parsons finit par distinguer 64 médiums différents. Habermas n'en discute que quatre : l'argent, le pouvoir, l'influence et le prestige. Sa critique principale de Parsons est qu'il a confondu deux sortes de médiums, à savoir les médiums qui « condensent » l'intercompréhension (prestige et influence) et les médiums qui la « remplacent » (l'argent et le pouvoir) (TAC II, 198). Les premiers, qui relèvent du domaine de l'intégration sociale, Habermas les appelle « formes de communication généralisée » ; les seconds, qui relèvent du domaine de l'intégration systémique, Habermas les nomme « médiums régulateurs ». *Cf.* à ce propos Habermas, *1. :* « Handlung und System. Bemerkungen zu Parsons' Medientheorie » et TAC II, p. 196-202 et 282-310. [↑](#footnote-ref-494)
495. Si, comme l'historien Groh, on confond l'agir stratégique et l'agir médiatisé, on arrive au reproche absurde que Habermas se contredit en présentant l'agir stratégique d'une part, comme un type d'action ancré dans la constitution humaine, et d'autre part, comme un type d'action n'émergeant qu'avec le capitalisme... *Cf.* Groh, D. : « Spuren der Vernunft in der Geschichte », p. 474. [↑](#footnote-ref-495)
496. Luhmann analyse la disjonction de l'organisation par rapport aux motivations de ses membres en termes de séparation de la personne et du rôle. *Cf.* Luhmann, N. : *Legitimation durch Verfahren,* p. 38 *sq.,* 91 *sq.,* 249 *sq.* et *Soziale Système,* chap. 8, spécialement p. 426 *sq.* [↑](#footnote-ref-496)
497. *Cf.* également à ce propos McCarthy, T. : « Complexité et démocratie. La séduction de la théorie des systèmes », p. 60-67. [↑](#footnote-ref-497)
498. Bien que la métaphore de la colonisation du monde vécu par les impératifs des sous-systèmes forme véritablement le cœur de la *Théorie de l'agir communicationnel,* il est remarquable que Habermas ne dise pas un mot sur la problématique du tiers monde. [↑](#footnote-ref-498)
499. Sans être marxiste, Polanyi a longuement analysé le processus de « désencastrement » *(disembedding)* de l'économie en insistant sur ses effets pathologiques. Si je me réfère ici à ce chef-d'œuvre de l'histoire économique qu'est *The Great Transformation,* c'est parce que j'estime que ses impulsions critiques, après tout assez proches de celles de Habermas, demeurent toujours d'actualité. Les activités du MAUSS le prouvent d'ailleurs, et avec ce livre, j'espère pouvoir contribuer au développement d'un courant de pensée « habermaussien » *(sic).* [↑](#footnote-ref-499)
500. Selon Cerutti, cette interprétation de Marx ne rend pas justice à Marx. Contrairement à ce que Habermas affirme, Marx a bien vu que la différenciation entre l'appareil d'État et l'économie représente aussi un niveau supérieur de différenciation, sinon on ne comprend pas pourquoi il a célébré le caractère révolutionnaire - tant sur le plan social que sur le plan technique - du mode de production capitaliste. *Cf.* Cerutti, F. : « Habermas und Marx », p. 357-358. Habermas résume sa critique de Marx dans « Nachholende Révolution und linker Revisionsbedarf. Was heiBt Sozialismus heute », dans KPS7, p. 188-204. Dans un excellent article d'inspiration habermassienne, Wellmer montre quant à lui comment on peut encore être marxiste à l'ère postmarxiste. *Cf.* Wellmer, A. : « Bedeutet das Ende des 'realen Sozialismus'auch das Ende des Marxschen Humanismus ? », dans *Endspiele : Die unversöhnliche Moderne,* chap. 3. [↑](#footnote-ref-500)
501. *Cf.* Breuer, S. : « Die Depotenzierung der Kritischen Theorie », p. 140. [↑](#footnote-ref-501)
502. *Cf.* également l'excellente analyse de George Kneer : *Die Pathologien der Moderne. Zur Zeitdiagnose in der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas,* chap. 5 et, pour un petit résumé rapide, du même : *Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung,* p. 151-155. [↑](#footnote-ref-502)
503. Pour une comparaison critique entre la théorie de l'aliénation de Marx et la théorie de la réification de Habermas, *cf.* Kunneman.H. : « Surplus-vervreemdingencommunicatievearbeidsinstituties »,p. 416-433. [↑](#footnote-ref-503)
504. Lors du passage de l'analyse de la réification traditionnelle à la réification post-traditionnelle, la description des rôles de client et de salarié se transforme subrepticement. Dans la première version, le rôle de client est analysé en termes de contribution du monde vécu au système (le caractère pénible des prélèvements et des impôts) ; dans la version finale, Habermas l'analyse en termes de rétribution du système au monde vécu (le caractère réifiant de la « juridicisation » - *Verrechtlichung).* De même, en ce qui concerne le rôle de salarié. Dans la première version, Habermas l'analyse en termes de transformation du travail concret en travail abstrait ; dans la version finale, en revanche, il ne parle plus du travail abstrait, mais de l'espoir d'autoréalisation non réalisé qui est associé à ce rôle. *Cf.* Kunneman, H. : « Kolonisering en fragmentering : Zwakke plekken in Habermas'tijdsdiagnose », dans Van Doorne et Korthals, M. (sous la dir. de) : *Filosofie en maatschappijkritiek. In debat met Habermas,* p. 108. [↑](#footnote-ref-504)
505. Cohen, J. et Arato, A. : *Civil Society and Political Theory, p.* 5. [↑](#footnote-ref-505)
506. Le fait que Habermas considère la clientélisation comme le « cas exemplaire » de la réification post-traditionnelle est quelque peu problématique dans la mesure où il définit le rôle de client comme un rôle parallèle à celui de salarié. En effet, à la différence des rôles de consommateur et de citoyen, qui sont définis par référence aux processus communicationnels de la sphère privée et de l'espace public, ces rôles sont définis « dans la dépendance des organisations », c'est-à-dire « par référence à des domaines qui sont formellement organisés » (TAC II, 354). Strictement parlant, la clientélisation devrait être considérée, à l'instar de la salarisation, comme ayant une valeur propre pour l'évolution. *Cf.kce* propos Kunneman, H. : « Kolonisering en fragmentering : zwakke plekken in Habermas' tijdsdiagnose », p. 105-108. [↑](#footnote-ref-506)
507. *Cf.* Luhmann, N. : « Generalized Media and the Problem of Contingency », dans Loubster, J. *et alii* (sous la dir. de) : *Explorations in General Theory in Social Science,* vol. 2, p. 507-532 et, du même : « Einfiihrende Bemerkungen zu einer Théorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien », dans *Soziologische Aufklärung II,* p. 170-192. Bien que Habermas ait introduit sa propre conception des médiums régulateurs en discutant l'*interchange paradigm* de Parsons, son analyse se montre en fait bien plus proche de l'analyse luhmannienne des « médiums généralisés de communication » que de celle de Parsons. *Cf.* àpropos l'excellent article de Baxter, H. : « System and Lifeworld in Habermas's Theory of Communicative Action », p. 54 *sq.* [↑](#footnote-ref-507)
508. Dans un excellent article, Calhoun montre que la plupart des caractéristiques des « nouveaux mouvements sociaux » - tels que la défense du monde vécu et des identités culturelles, analysée par Touraine, Melucci, Pizzorno, Habermas, Offe et Eder - se trouvent déjà dans les mouvements non classistes du XIXe siècle. *Cf.* Calhoun, C : « New Social Movements of the Early Nineteenth Century », p. 385-427. [↑](#footnote-ref-508)
509. C'est la critique de Berger (Bercer, J. : « Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ôkonomie », p. 274). Dans la préface à la troisième édition allemande de TAC, Habermas reconnaît le bien-fondé de cette critique. Dans *Le discours philosophique de la modernité,* il se corrige : « Il faut que les impulsions venues du monde vécu puissent influer sur l'autorégulation des systèmes fonctionnels » (PDM, p. 430). *Faktizitàt und Geltung* - dont la teneur s'annonçait déjà dans un article important sur la souveraineté populaire - peut être considéré comme la poursuite logique de cette mise au point. [↑](#footnote-ref-509)
510. Pour un exposé des grandes lignes d'argumentation de FG, *cf.* Habermas, J. : « Drei normative Modelle der Demokratie », dans EA, p. 277-292. Pour une première réception critique de FG, *cf.* le symposium dans la *Deutsche Zeitschrift fur Philosophie,* 1993, 41, 2 (surtout l'article de Dews), les articles du *Rechtshistorisches Journal,* 1993,12 (surtout ceux de Luhmann et de Hoffe), le numéro spécial de *Philosophy and Social Criticism,* 1994, 20, 4, les articles parus dans *European Journal of Philosophy,* 1995, 3, 1, et *last but not least* les deux volumes de la *Cardozo Law Review,* 1996, 17,4-5 (surtout les articles de Power, McCarthy et Bernstein) qui se terminent avec une réponse importante de Habermas, reprise dans EA, p. 307-398. [↑](#footnote-ref-510)
511. Il est sans doute inutile de mentionner que, lorsque Habermas plaide pour une démocratisation radicale de la société, il ne l'entend pas dans un sens populiste. De même, lorsqu'il parle de la sphère publique, il est clair qu'il ne pense pas aux *reality shows.* Le modèle habermassien est un modèle normatif purement contre-factuel qui repose sur des idéalisations très - sans doute trop - fortes. [↑](#footnote-ref-511)
512. Avec l'introduction du droit comme système médiateur, on passe donc d'un « concept de société à double niveau » sinon à un concept de société à triple niveau, du moins à un concept de société qui compte deux niveaux et demi. Il est également important de noter que, dans FG, les connotations péjoratives de la juridicisation - la *VerrechtUchung* que Habermas avait identifiée comme un aspect de la colonisation du monde vécu - disparaissent. Le droit est maintenant solidement arrimé au monde vécu, et du coup le dualisme du droit et de la morale - qui résultait de la conception antérieure du droit comme système relativement autonome et différencié de la morale — disparaît également. [↑](#footnote-ref-512)
513. Habermas reprend ici une idée développée par Bernard Manin : « La décision légitime n'est pas la volonté de tous, mais celle qui résulte de la délibération de tous ; c'est le processus de formation d'une volonté commune qui confère sa légitimité au résultat, non les volontés déjà formées. [...] La loi est le résultat de la délibération générale, non pas l'expression de la volonté générale. » *Cf.* Manin, B. : « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », p. 83-84. [↑](#footnote-ref-513)
514. *Cf.* Touraine, A. : *Qu'est-ce la démocratie ?,* 1re partie. [↑](#footnote-ref-514)
515. *Cf.* Luhmann, N. : *Legitimität durch Verfahren* et, pour une version plus récente, du même : *Dos Recht der Cesellschaft,* spécialement chap. 1,2 et 4 où Luhmann développe sa conception d'un droit positif autopoïétique référentiellement et opérativement fermé. Il est tout à faiï significatif qu'il choisisse le thème de la légitimité pour discuter brièvement le dernier livre de Habermas. À la page 100, il propose de remplacer la conception normative de la légitimité par une conception plus réaliste et *normfrei.* Dans un compte rendu critique de *Faktizitàt und Geltung,* il s'en prend également aux idéalisations de la théorie discursive du droit. Tout en exigeant qu'on passe du conjonctif à l'indicatif, il les déconstruit d'une part, en montrant que Habermas néglige la dimension temporelle, et d'autre part, en exhibant les paradoxes sur lesquels débouche l'unité du factuel et du contre-factuel. *Cf.* Luhmann, N. : « Quod omnes tangit... », p. 36-56. [↑](#footnote-ref-515)
516. Habermas avait déjà introduit la notion de « pouvoir communicationnel » en 1976 dans une analyse importante du concept de pouvoir chez Hannah Arendt (« Hannah Arendts Begriff der Macht », dans *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe,* p. 228-248 - traduit par P. Chanial dans la revue de l'Institut de sociologie de Caen *Mana,* 1997,1 ), mais ce n'est que dans *Faktizität und Geltung* (spécialement p. 182-187, 208-217 et 229-237) qu'il l'intègre systématiquement dans sa propre théorie. Sur la théorie du pouvoir de H. Arendt, *cf.* Ladrière, P. : « Espace public et démocratie. Weber, Arendt, Habermas », p. 24-32. Pour une fine analyse du lien entre la pragmatique universelle et la théorie du pouvoir communicationnel, *cf.* Gunther, K. : « Communicative Freedom, Communicative Power, and Jurisgenesis », p. 1035-1058. [↑](#footnote-ref-516)
517. Il est vrai que, dans TAC, Habermas affirmait que le pouvoir réclame un « ancrage normatif plus exigeant que l'argent » en ce qu'il a besoin d'une « base supplémentaire de légitimation » (TAC II, 298) ; mais d'une façon générale, il restait quand même attaché à l'analyse luhmannienne des « médiums généralisés de communication », alors même qu'il introduisait sa propre conception des médiums régulateurs en discutant l'*interchange paradigm* de Parsons. Dans un article récent, Habermas critique la théorie de la justice de Rawls en ce qu'elle conçoit la constitution démocratique comme un acte unique : « Dans la vie civile, ils [les citoyens] ne peuvent pas raviver les braises démocratiques radicales de la position originale. [...] Ils ne peuvent pas concevoir la constitution comme un projet ». *Cf.* Habermas, J. : « Reconciliation through the Public Use of Reason : Remarks on John Rawls's Political Liberalism », p. 128. [↑](#footnote-ref-517)
518. *Cf.* Gurvitch, G. : *L'idée du droit social. Cf.* également à ce propos Rosanvallon, P. : *La crise de l'État-providence,* p. 115-118. [↑](#footnote-ref-518)
519. *Cf.* aussi, à ce propos, Held, D. : *Democracy and the Global Order,* 4e partie. [↑](#footnote-ref-519)
520. *Cf.* également à ce propos, Arcmbugi, D. : « From the United Nations to Cosmopolitan Democracy », p. 121-162. [↑](#footnote-ref-520)
521. *Cf.* Luhmann, N. : « Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft », dans *Soziologische Aufklarung 4,* p. 67-73. [↑](#footnote-ref-521)
522. Chez Luhmann, l'opinion publique fonctionne également comme un instrument de sensibilisation dont l'observation par le sous-système politique remplace l'observation directe de son environnement. Cependant, à la différence de Habermas, Luhmann présente cette observation de l'opinion publique par le sous-système politique comme une auto-observation de ce dernier qui lui permet de se fermer autoréférentiellement en utilisant du code « gouvernement/opposition » : « L'opinion publique ne sert pas à l'établissement de contacts extérieurs, elle sert la clôture autoréférentielle du système politique. [...] Le système politique de la société moderne ne peut pas être compris comme une instance centrale. [...] L'observation courante des observateurs, donc la clôture autoréférentielle du système, vient à la place de l'instance centrale. [...] Il s'ensuit que, du côté du pouvoir, le code politique est encore une fois binaire et construit sur le schéma gouvernement/opposition. Voilà à quoi on peut essentiellement réduire la démocratie » - *cf.* Luhmann, N. : « Gesellschaftliche Komplexitat und ôffentliche Meinung », dans *Soziologische Aufklärung 5,* p. 182. [↑](#footnote-ref-522)
523. Je reprends ici la métaphore de la forteresse assiégée au texte intitulé « La souveraineté populaire comme procédure », publié en annexe de FG. Dans FG, Habermas renonce explicitement à la métaphore (p. 531, *cf.* également KPS8, 138-139) parce qu'elle suggère une extraterritorialité du pouvoir communicationnel par rapport au droit et exprime une méfiance par rapport à l'État de droit. Cependant, si je la cite, c'est parce que je pense qu'elle peut être maintenue. Il suffit pour cela de prendre en considération le fait que la forteresse est, comme le dit Hunyadi, « un fort qui, par sa nature même, est disposé à ce qu'on l'assiège, et qui considère ce siège comme un élément constitutif de son existence ». *Cf.* Hunyadi, M. : « La souveraineté de la procédure », p. 24. [↑](#footnote-ref-523)
524. Habermas s'appuie ici sur les travaux du sociologue Bernhard Peters : *Die Integration moderner Gesellschaften,* p. 229-362. La fiction méthodologique de la société purement communicationnelle ne sert pas seulement à montrer les formes inévitables d'autonomisation du social, mais aussi à relever les possibilités - non réalisées, mais réalisables - d'une démocratisation radicale de la société. [↑](#footnote-ref-524)
525. Dans la mesure où Habermas ne prend toujours pas en compte la démocratisation interne des organisations formelles, ni d'ailleurs la possibilité d'une décentralisation du droit, cette interprétation est plus radicale que la sienne. [↑](#footnote-ref-525)
526. Sur ces deux sens de la notion de « critique », *cf.* Demmerling, C. : *Sprache und Verdinglichung,* p. 13 *sq.* [↑](#footnote-ref-526)
527. On retrouve la même inspiration dans « la règle d'or » de la méthodologie de « l'individualisme complexe » que Jean-Pierre Dupuy formule comme suit : « Les êtres collectifs ont un mode particulier d'existence, ils peuvent être la cause d'événements ou de phénomènes, le support de décisions, mais on ne saurait en aucun cas leur attribuer les qualités d'un sujet : volonté, intention, conscience, etc. » -*cf. Introduction aux sciences sociales,* p. 15. Pour dissocier « l'individualisme complexe » - au fond, une théorie systémique de l'autotranscendance des actions individuelles dans des formes sociales relativement autonomes - de « l'individualisme simple » des réductionnistes, Dupuy ferait d'ailleurs mieux, à mon avis, de le rebaptiser « holisme complexe ». [↑](#footnote-ref-527)
528. En insistant sur le fait que les effets structurels sont toujours médiatisés par les actions, je cherche à contourner le paralogisme de la réification qui transforme les structures en sujets. Les structures sociales ont certes un pouvoir causal, mais elles n'agissent pas. Seuls les acteurs agissent. En parlant comme Aristote, on pourrait dire que les acteurs sont les seules causes efficientes du monde social. [↑](#footnote-ref-528)
529. \* Désormais désuet, parce qu'avec l'interconnexion croissante entre les sociétés, le postulat implicite du « nationalisme méthodologique » (A. Smith) qui identifie subrepticement la société et l'État-nation doit être abrogé. [↑](#footnote-ref-529)
530. *Cf.* à ce propos Alexander, J. : *Twenty Lectures. Sociological Theory since 1945* et, pour un aperçu synoptique du débat micro-macro postparsonnien, du même : « From Reduction to Linkage : The Long View of the Micro-Macro-Debate », dans *Action and its Environments. Toward a New Synthesis,* p. 257-298. [↑](#footnote-ref-530)
531. Giddens, A. : « Agency, Institution, and Time-Space Analysis », dans Knorr-Cetina, K. et Cicourel, A. (sous la dir. de) : *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Intégration of Micro- and Macro-Sociologies,* p. 162. [↑](#footnote-ref-531)
532. Le débat des années soixante-dix, tel qu'on le retrouve dans le recueil d'articles dirigé par O'Neill, J. : *Modes of Individualism and Collectivism,* s'était conclu sur un compromis : victoire méthodologique des holistes, victoire ontologique des individualistes. La petite phrase célèbre de Gellner en exprime à merveille la conclusion : « Tout compte fait, peut-être y a-t-il accord dans la mesure où l'histoire (humaine) est une histoire de potes - et rien d'autre *[history is about chaps* - *and nothing else].* Or peut-être faudrait-il écrire : l'histoire, c'est l'histoire des potes. Mais il ne s'ensuit pas que les explications se fassent toujours par référence aux potes. » *cf.* Gellner, E. : « Holism versus Individualism », dans O'Neill, J. (sous la dir. de) : *op. cit.,* p. 268. Dépassant les tentatives réductionnistes des années soixante-dix, on a vu émerger dans les années quatre-vingt diverses tentatives visant à intégrer les théories de l'action et de la structure. Les recueils suivants sont tout à fait représentatifs à cet égard : Knorr-Cetina, K. et Cicourel, A. (sous la dir. de) : *Advances in Social Theory and Methodology. Toward an Intégration of Micro- and Macro-Sociologies ;* Alexander, J. *et alii* (sous la dir. de) : *The Micro-Macro Link ;* Secord, P. (sous la dir. de) : *Explaining Human Behaviour. Consciousness, Human Action and Social Structure ;* Eisenstadt, S. et Helle, H. (sous la dir. de) : *Perspectives on Social Theory. Vol. I : Macro-Sociological Theory. Vol. 2 : Micro-Sociological Theory* et Fieldinq, N. (sous la dir. de) : *Actions and Structure. Research Method and Social Theory.* [↑](#footnote-ref-532)
533. Pour ne mentionner que les plus importantes : le situationnalisme méthodologique de K. Knorr-Cetina *(cf.* « The Micro-Social Order. Towards a Reconception », dans Fielding, N. (sous la dir. de) : *op. cit.,* p. 21-53) ; l'hypothèse de l'agrégation de R. Collins *(cf.* « On the Micro-Foundations of Macro-Sociology », p. 984-1014) ; la théorie des icônes de R. Harré *(cf.* « Images of the World and Societal Icons », dans Knorr-Cetina, K., Strasser, H. et Zilian, H. (sous la dir. de) : *Determinants and Controls of Scientific Developments,* p. 257-283) ; l'analyse des cadres de E. Goffman *(cf. Frame Analysis) ;* la théorie des états d'attente de J. Berger, D. Wagner et M. Zelditch *(cf.* « Theory Growth, Social Processes, and Metatheory », dans Turner, J. (sous la dir. de) : *Theory Building in Sociology,* p. 19-42) ; la théorie des effets pervers de R. Boudon *(cf. Effets pervers et ordre social) ;* la théorie des conventions des économistes français *(cf.* Dupuy, J.-P, Favereau, O., Orléan, A., Salais, R. et Thévenot, L. : « L'économie des conventions ») et la théorie de l'autopoïèse de N. Luhmann *(cf.* « Handlungstheorie und Systemtheorie », dans *Soziologische Aufklärung 3,* p. 50-66). [↑](#footnote-ref-533)
534. Marx, K. : [*Le I8-Brumaire de Louis Bonaparte*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030145289)*,* p. 7. [↑](#footnote-ref-534)
535. Bourdieu, P. : « Le mort saisit le vif : les relations entre l'histoire réïfiée et l'histoire incorporée », p. 12. [↑](#footnote-ref-535)
536. *Cf.* Sartre, J.-P. : *Critique de la raison dialectique,* p. 31, n. [↑](#footnote-ref-536)
537. En effet, si, grâce à la traduction tardive de *La constitution de la société,* la théorie de la structuration de Giddens a entre-temps réussi à percer dans le monde francophone (surtout québécois), ce n'est pas le cas de Harré ou de Bhaskar, pour ne pas parler de leurs élèves ou de leurs acolytes. La seule référence au réalisme que j'ai pu trouver dans la littérature francophone provient du milieu des systémistes. *Cf.* Havelange, V. : « Structures sociales et action cognitive : de la complexité en sociologie », dans Fogelman Souliê, F. (sous la dir. de) : *Les théories de la complexité,* p. 368-393. [↑](#footnote-ref-537)
538. Pour un petit aperçu historique de la querelle des universaux qui opposa les nominalistes (les « modernes ») et les réalistes (les « anciens »), *cf.* Lewis, D. et Smith, R. : *American Sociology and Pragmatism : Mead, Chicago Sociology and Symbolic Interaction,* chap. 1. [↑](#footnote-ref-538)
539. *Cf.* à cepropos Ekeh, P. : *Social Exchange Theory. The Two Traditions,* p. 7-8. « Et peut-être Durkheim », car, faute d'une conception méthodologique claire - qui se manifeste déjà dans le concept de « faits sociaux », ou mieux, puisque que c'est essentiellement de cela qu'il s'agit chez Durkheim, de faits moraux - concept qui conjugue une référence empiriste et une référence rationaliste et qui, pour cette raison même, est susceptible d'être « déconstruit » de façon derridienne -, le maître de la sociologie française est resté attaché aux prémisses de l'empiricisme positiviste, et cela alors même que les faits sociaux échappent à l'observabilité. [↑](#footnote-ref-539)
540. De ce point de vue, toute tentative pour combiner l'incombinable ne peut être que le résultat d'une confusion entre le niveau métathéorique et le niveau épistémologique. On peut certes combiner le réalisme (position épistémologique, versant matérialiste) avec le constructivisme (position métathéorique, versant idéalisme) - comme j'essaie de le faire ici -, ou le rationalisme (position épistémologique, versant idéaliste) avec le matérialisme (position métathéorique, versant matérialiste) - comme Bourdieu s'y efforce -, mais combiner le réalisme et le nominalisme, en essayant de développer une sorte de « réalisme nominaliste », cela me paraît tout aussi incohérent que de dessiner un « cercle carré » ou un « carré rond ». [↑](#footnote-ref-540)
541. L'espace tridimensionnel simplifié correspond à la combinatoire qu'on retrouve chez Johnson, T. ; Dandeker, C et Ashworth, C. : *The Structure of Social Theory,* chap. 1. [↑](#footnote-ref-541)
542. *Cf.* Bachelard, G. : [*La philosophie du non*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030331548)*,* p. 137. [↑](#footnote-ref-542)
543. Il y a « gain épistémique », lorsqu'on peut montrer que la transition d'une théorie A vers une théorie B permet d'identifier et de résoudre une contradiction dans A, ou d'éliminer une confusion qui sous-tend A, ou de relever un facteur important qui échappe à A, ou quelque chose de ce genre. La transition n'implique pas que la position de B soit absolument correcte, mais elle établit la supériorité relative de B par rapport à A. *Cf.* Taylor, C. : *Sources of the Self,* p. 72. [↑](#footnote-ref-543)
544. Je suis bien conscient qu'un rationalisme révisé pourrait tout aussi bien faire l'affaire et, cependant, si j'ai épistémiquement priviligié le substantialisme révisé, c'est parce que je pense qu'il vaut mieux être ontologiquement audacieux, avec tous les risques de réification qu'une telle audace implique, qu'épistémologiquement prudent. En effet, si un rationalisme révisé évite bien l'erreur de la réification, en recourant à la stratégie néokantienne d'immunisation du « tout se passe comme si », il le paie d'une incapacité à penser la réification sociale de façon adéquate, fatale pour une théorie qui se veut critique au sens marxiste du mot. [↑](#footnote-ref-544)
545. *Cf.* Harré, R. : *The Principles of Scientific Thinking* et Bhaskar, R. : *A Realist Theory of Science.* La notion de réalisme n'est pas univoque, et lorsque, dans les pages suivantes, j'utilise le mot réalisme, j'entends uniquement me référer au « réalisme critique » de Harré et de Bhaskar - réalisme scientifique qu'il ne faut pas confondre avec le « réalisme à visage humain » de Hillary Putnam, le « réalisme sémantique » de Saul Kripke, le « réalisme berkeleyen » de Van Fraassen, le « réalisme représentationnel » de Ian Hacking ou le « réalisme moral » de Monique Canto-Sperber, pour ne pas parler du réalisme utopique de Giddens ou du réalisme des faucons dans la théorie des relations internationales. [↑](#footnote-ref-545)
546. Collier, A. : *Critical Realism. An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy,* p. ix. On aurait pu penser que la fascination pour la philosophie analytique anglo-saxonne (Frege, Kripke, Putnam, Davidson, Quine et autres) qui règne actuellement dans les séminaires parisiens, déboucherait sur la découverte du nouveau paradigme réaliste, mais il n'en est malheureusement rien. Peut-être peut-on l'expliquer par le fait que le triomphe du structuralisme des année soixante a bloqué la percée et la réception effectives de la philosophie des sciences néopositiviste alors en vigueur outre-Atlantique. Dans cette perspective, la réception tardive de la philosophie analytique constituerait une sorte de « retour du refoulé ». La philosophie analytique, dernier avatar d'un néo-néopositivisme distingué ? [↑](#footnote-ref-546)
547. Il faudrait préciser « d'un point de vue théorique » ; car le fait que le positivisme n'ait plus aucun mérite intellectuel ne l'a néanmoins pas empêché de garder un pouvoir important dans les milieux académiques et para-académiques proches du pouvoir, et cela grâce au maintien de son emprise sur les moyens de la production intellectuelle. En outre, comme l'a bien montré la défaite du fonctionnalisme parsonnien et la victoire pratique des méthodologues néopositivistes des années soixante et soixante-dix, la fragmentation théorique du champ sociologique et le fait que les diverses écoles et chapelles se combattent continuellement aident à expliquer pourquoi, malgré la mort théorique du néopositivisme, les successeurs de Stouffer et Lazarsfeld ont réussi à maintenir leur pouvoir sur le champ sociologique américain. *Cf.àce* propos Wiley, R. : « The Rise and Fall of Dominating Théories in American Sociology », dans Snizek, W., Fuhrman, E. et Miller, M. (sous la dir. de) : *Contemporary Issues in Theory and Research. A Metasociological Perspective,* p. 47-79. [↑](#footnote-ref-547)
548. Pour un exposé de la tradition bigarrée du positivisme et de ses critiques, *cf.* entre autres, Halfpenny, P. : *Positivism and Sociology ;* Kolakowski, L. : *Positivist Philosophy : From Hume to the Vienna Circle,* Stockman, N. : *Antipositivist Theories of the Sciences ;* Bernstein, R. : *The Restructuring of Social and Political Theory* et Giddens, A. : *Studies in Social and Political Thought,* chap. 1. [↑](#footnote-ref-548)
549. Pour un aperçu de la critique conventionnaliste, *cf.* Alexander, J. : *Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1 : Positivism, F'resuppositions and Current Controversies,* chap. 1, Bernstein, R. : *Beyond Objectivism and Relativism,* 2e partie, et Keat, R. et Urry, J. : *Social Theory as Science,* chap. 3. Pour un aperçu de la critique réaliste, *cf.* Bhaskar, R. : *Scientific Realism and Human Emancipation,* chap. 1, Stockman, N. : *op. cit.,* chap. 4 et Keat, R. et Urry, J. : *op. cit.,* chap. 2. [↑](#footnote-ref-549)
550. Giddens, A. : *New Rules of Sociological Method,* p. 13. [↑](#footnote-ref-550)
551. Le « réalisme transcendantal » est la dénomination de la philosophie réaliste des sciences naturelles. Appliqué et transposé au domaine des sciences sociales, le réalisme transcendantal devient « naturalisme critique » - par contraction, on obtient le terme « réalisme critique ». Le recueil d'articles *Reclaiming Reality,* qui mériterait d'être traduit en français et que je suis prêt à traduire - voilà un appel à éditeur-, constitue une excellente introduction à la pensée de Bhaskar. Ses livres plus récents, tels que *Scientific Realism and Human Emancipation* et surtout l'imbuvable *Dialectic. The Puise of Freedom,* sont plus indigestes, pour la simple raison que l'auteur développe son propre jargon en abusant des néologismes (par ex., « blockisme », « polyadisation primaire », etc.) et des acronymes (par ex., « formation tina », « liens 1M-4D », etc.). [↑](#footnote-ref-551)
552. Bhaskar a présenté sa version réaliste des sciences sociales dans *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique ofthe Contemporary Human Sciences.* Ce livre a connu un tel succès que, rapidement, on a commencé à parler d'une nouvelle école : le *new social realism.* Pour un petit échantillon des publications réalistes, qui sont toutes, sans exception, d'un haut niveau intellectuel, *cf.* Keat, R. et Urry, J. : *Social Theory as Science ;* Benton, T. : *The Philosophical Foundations of the Three Sociologies ;* Layder, D. : *The Realist Image in Social Science ;* Manicas, P. : *A History and Philosophy of the Social Sciences ;* Outhwaite, W. : *New Philosophies of Social Science* et Sayer, D. : *Method in Social Science. A Realist Approach.* [↑](#footnote-ref-552)
553. Pour une reconstruction de l'épistémologie rationaliste de Bourdieu, *cf.* Vandenberghe, F. : « 'The real is relational'. An Analysis of Pierre Bourdieu's Constructivist Epistemology ». [↑](#footnote-ref-553)
554. « Donner une explication causale d'un événement signifie : déduire un énoncé qui le décrit, utilisant à la fois comme prémisses de la déduction une ou plusieurs lois universelles et certains énoncés particuliers [qui mentionnent] les conditions initiales », *cf.* Popper, K. : *The Logic of Scientific Discovery,* p. 51. [↑](#footnote-ref-554)
555. *Cf.* à ce propos, Hempel, C. : *Éléments d'épistémologie,* chap. 6. [↑](#footnote-ref-555)
556. *Cf.* Bhaskar, R. : *A Realist Theory of Science,* chap. 2. [↑](#footnote-ref-556)
557. Pour la distinction entre la philosophie nocturne et diurne, *cf.* Bachelard, G. : [*La philosophie du non*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030331548)*,* p. 13 et [*Le matérialisme rationnel*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030331550)*,* p. 19. [↑](#footnote-ref-557)
558. *Cf.* Harré, R. : *The Principles of Scientific Thinking,* p. 55 et chap. 3. [↑](#footnote-ref-558)
559. Hume, D. : [*Enquête sur l'entendement humain*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.hud.enq)*,* p. 130, 137 et 144. Pour une critique rigoureuse de la théorie humienne de la régularité causale, *cf.* Harré, R. et Madden, E. : *Causal Powers.* [↑](#footnote-ref-559)
560. Que la conjonction régulière, voire même constante entre deux phénomènes n'explique rien, c'est ce qu'illustre joliment l'exemple suivant, que j'emprunte au livre très distrayant de Hanson, N. : *Patterns of Discovery* (p. 64) : « Il n'y a pas de relation causale entre le fait que je remonte d'abord ma montre, et puis, que je me couche, alors qu'il n'y a pas deux événements qui aient lieu avec une régularité plus monotone. De l'observation que je remonte ma montre, on pourrait prédire mon coucher ou, de l'observation que je me suis endormi, retraduire le remontage de ma montre. » Plus sérieusement, pour expliquer la conjonction causale entre deux événements, il faut une théorie décrivant un mécanisme causal qui les relie naturellement entre eux. L'établissement de régularités empiriques n'est pas le but des sciences, mais un moyen et une incitation pour découvrir et isoler les mécanismes génératifs qui les engendrent. [↑](#footnote-ref-560)
561. *Cf.* Bhaskar, R. : *A Realist Theory of Science,* p. 13, 47 *sq.* et 56 *sq.* [↑](#footnote-ref-561)
562. *Ibid.,* p. 221, 222 et 184. [↑](#footnote-ref-562)
563. Bachelard, G. : [*Le nouvel esprit scientifique*](http://dx.doi.org/doi:10.1522/030331551)*,* p. 10. [↑](#footnote-ref-563)
564. *Cf.* Harré, R. : *The Philosophies of Science,* p. 91. [↑](#footnote-ref-564)
565. Récusant explicitement le réalisme transcendantal, Kant y opposait l'idéalisme transcendantal. *Cf.* Kant, I. : *Critique de la raison pure,* p. 443 *sq.* [↑](#footnote-ref-565)
566. *Cf.* les articles classiques de Quine et Putnam dans Jacob, P. (sous la dir. de) : *De Vienne à Cambridge. L'héritage du positivisme logique,* p. 93 *sq.* et 219 *sq.* [↑](#footnote-ref-566)
567. Sur les erreurs inverses de l'empirisme et du rationalisme, *cf.* Sayer, A. : *Method in Social Science,* chap. 2. [↑](#footnote-ref-567)
568. La distinction entre une dimension transitive et une dimension intransitive de la connaissance est essentielle. Bien que Bhaskar ne se réfère pas dans ce contexte à AUhusser, il me semble qu' ill' a empruntée à la lecture althussérienne du *Capital. Cf.* Althusser, L. : *Lire le Capital,* vol. I, p. 45 *sq. etpassim.* Introduite dans *A Realist Theory of Science* (p. 17), Bhaskar l'a reprise dans toutes ses publications ultérieures. [↑](#footnote-ref-568)
569. Bhaskar, R. : *Reclaiming Reality,* p. 22-23. *Cf.* également « The Positivist Illusion : Sketch of a Philosophical Ideology at Work », dans *Scientific Realism and Human Emancipation,* p. 224-308. [↑](#footnote-ref-569)
570. Partant d'une analyse différente des présupposés de la sociologie positiviste, Friedrichs arrive à la même conclusion quant à la réification. *Cf.* Friedrichs, W. : *A Sociology of Sociology,* chap. 10. [↑](#footnote-ref-570)
571. Pour une défense des raisons morales dans le choix (inter)théorique, *cf.* Hesse, M. : « Theory and Value in Social Sciences », dans Hookway, C. et Petit, P. (sous la dir. de) : *Action and Interpretation,* p. 1-16. [↑](#footnote-ref-571)
572. *Cf.* Harré, R. et Secord, P. : *The Explanation of Social Behaviour,* chap. 2. La version du positivisme que je présente n'est pas une caricature - ni un idéaltype d'ailleurs -, car on la retrouve bel et bien dans la réalité. Elle est explicite dans les écrits de Zetterberg, Lundberg, Nagel et Blalock, et implicite dans la *mainstream sociology* américaine *(cf. American Journal of Sociology,* n'importe quelle année, n'importe quel numéro). [↑](#footnote-ref-572)
573. *Cf.* Husserl, E. : *Phänomenologische Psychologie,* p. 355-360, spécialement p. 357. [↑](#footnote-ref-573)
574. Sur la causalité de la motivation et l'attitude naturelle, opposées à la causalité naturelle et l'attitude naturaliste, *cf.* Husserl, E. : *Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie,* vol. 2, p. 172-200 et 211-247. [↑](#footnote-ref-574)
575. *Cf.* Bercer, P. et Kellner, H. : « Sociological Interprétation and the Problem of Freedom », dans *Sociology Reinterpreted. An Essay on Method and Vocation,* chap. 4, ici p. 97. [↑](#footnote-ref-575)
576. Pour une excellente critique immanente de l'atomisme anthropologique, *cf.* Taylor, C : « Atomism », dans *Philosophy and the Human Sciences,* chap. 7. [↑](#footnote-ref-576)
577. Sur le problème de l'indétermination des variables résultant de l'absence d'une conception adéquate des relations sociales, *cf.* Mills, C. W. : *The Sociological Imagination,* p. 60-86. [↑](#footnote-ref-577)
578. Pour une critique sociologique de « l'effet Gerschenkron » (par analogie avec l'explication de Gerschenkron selon laquelle le capitalisme n'a jamais eu en Russie la même forme qu'ailleurs du simple fait qu'il a démarré avec un certain retard), *cf.* Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. et Passeron, *J.-C. : Le métier de sociologue,* p. 96-100. [↑](#footnote-ref-578)
579. Harré, R. et Secord, P. : *The Exploitation of Social Behaviour,* p. 84. [↑](#footnote-ref-579)
580. Lors de la parution du 50e numéro de la revue *Le Débat,* Marcel Gauchet avait déjà noté le changement de paradigme dans les sciences sociales françaises, marqué par un « retour du sujet » et une inflexion pragmatique, descriptive et interprétative du discours, et se manifestant par la plus grande attention portée à la part explicite et réfléchie de l'action. *Cf.* Gauchet, M. : « Changement de paradigme en sciences sociales », p. 165-170. Dans *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines,* l'historien antistructuraliste du structuralisme français, François Dosse, présente un panorama du champ des sciences sociales françaises qui permet de bien mesurer l'ampleur de ce changement paradigmatique. Notant l'ouverture vers la philosophie anglo-saxonne de l'action, il distingue quatre pôles d'une constellation théorique qui récusent, chacun à leur façon, l'ancien paradigme d'un structuralisme réificateur : la galaxie des disciples de Michel Serres (Callon, Latour, Stengers), la galaxie « auto » des systémistes du CREA (Dupuy, Dumouchel d'une part, Sperber, Engel, Récanati de l'autre), le pôle pragmatique des habermasso-ethno-ricœuriens (J.-M. Ferry, Boltanski, Thévenot, Quéré, Pharo, Conein) et le pôle de la reglobalisation par le politique (Lefort, Gauchet, Caillé). [↑](#footnote-ref-580)
581. Sur cette antinomie kantienne entre la raison théorique et la raison pratique, *cf.* Freitag, M. : « Genèse et destin de la sociologie », p. 27-30, « La crise des sciences sociales », p. 60-65, et surtout *Dialectique et société,* vol. 1, introduction générale, p. 21-53. [↑](#footnote-ref-581)
582. Giddens, A. : *The Constitution of Society,* p. 15 et 14. *Cf.* également à ce propos Lukes, S. : « Power and Structure », dans *Essays in Social Theory,* p. 4-7. [↑](#footnote-ref-582)
583. Winch, P. : *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy,* p. 123. La sémantique de l'action normative de Pharo peut être considérée comme une application de la position wittgensteinienne -revue par Anscombe - au problème de l'ordre social. *Cf.* Pharo, P. : *Politique et savoir-vivre,* et pour un résumé, du même : *Phénoménologie du lien civil,* chap. 3. [↑](#footnote-ref-583)
584. « L'analytique heideggerienne de la temporalité du *Dasein* humain a montré de manière convaincante, selon moi, que comprendre n'est pas un mode de comportement du sujet parmi d'autres, mais le mode d'être du *Dasein* lui-même. » Gadamer, H. : *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une philosophie herméneutique,* p. 10. [↑](#footnote-ref-584)
585. On retrouve ici la thèse de la « double herméneutique » que Giddens a reprise de Winch *(op. cit.,* p. 89) en lui donnant une tournure critique. « Le fait que les énoncés d'observation des sciences naturelles sont chargés de théorie implique que la signification des concepts scientifiques est liée à la signification des autres termes dans un réseau théorique ; le mouvement d'une théorie ou d'un paradigme à un autre nécessite donc un travail herméneutique. Les sciences sociales, en revanche, n'impliquent pas seulement ce niveau simple de problèmes herméneutiques, lié au métalangage théorique, mais une 'double herméneutique', car les théories sociales-scientifiques ont à faire avec un monde de significations qui sont déjà préinterprétées » - *cf.* Giddens, A. : *Studies in Social and Political Theory,* p. 12, *New Rules ofSociological Method,* p. 79 et 161-162, *Profiles and Critiques in Social Theory,* p. 1-17 et *The Constitution of Society,* p. 374. Pour une superbe analyse de la « double herméneutique », qui s'inspire de Bourdieu, *cf.* Taylor, C. : « Social Theory as Practice », dans *Philosophy and the Human Sciences,* chap. 3. [↑](#footnote-ref-585)
586. Bhaskar, R. : *The Possibility of Naturalism,* p. 48-49. [↑](#footnote-ref-586)
587. Dans une excellente introduction à la sociologie de Bourdieu, Brubaker essaie de systématiser les diverses déclinaisons de l'opposition du subjectivisme et de l'objectivisme en dégageant trois axes : idéalisme-matérialisme, action-structure et participation-objectivation. *Cf.* Brubaker, R. : « Rethinking Classical Theory. The Sociological Vision of Pierre Bourdieu », p. 749-760. [↑](#footnote-ref-587)
588. Au fond, on retrouve une conception structuriste du social de façon plus ou moins explicite chez la plupart des néomarxistes. Sartre, Goldmann, Gurvitch, Castoriadis, Bourdieu, Morin, Dupuy, Freitag, etc., ne sont que quelques exemples « français » parmi une multitude d'autres. Cependant, c'est la synthèse ambitieuse de Hegel, Marx, Weber, Durkheim, Gehlen, Mead, Schiitz (et quelques autres) que Berger et ses collaborateurs ont présentée dans les années soixante qui a le plus influencé la sociologie contemporaine. Pour la version structuriste de Berger et les siens., *cf.* Berger, P. et Luckmann, T. : *The Social Construction of Reality ;* Berger, P. : *The Sacred Canopy,* 1re partie, spécialement chap. 1 et 4, ainsi que l'article important de Berger, P. et Pullberg, S. : « Reification and the Sociological Critique of Consciousness », p. 196-211. [↑](#footnote-ref-588)
589. Pour la version de Giddens, *cf. Studies in Social and Political Theory* (intro et chap. 2) ; *New Rules of Sociological Method ;* *Central Problems in Social Theory ;* *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (chap. 1 et 2) et, surtout, *The Constitution of Society.* Pour la version de Bhaskar, *cf.* « On the Possibility of Social Scientific Knowledge and the Limits of Naturalism », dans *Reclaiming Reality,* chap. 5 ; *The Possibility of Naturalism,* chap. 2 ; *Scientific Realism and Human Emancipation,* p. 116-136, et *Dialectic,* p. 152-173. Enfin, pour la version de Bourdieu, *cf. Esquisse d'une théorie de la pratique, 2e* partie ; *Le sens pratique,* livre 1, *Choses dites,* 1re partie, et *Réponses. Pour une anthropologie réflexive, passim.* [↑](#footnote-ref-589)
590. Pour une introduction générale à la pensée de Berger, qui, depuis qu'il s'est débarrassé du radicalisme existentialiste de sa jeunesse, est devenu, avec Daniel Bell, un des chefs de file du néoconservatisme américain, *cf.* Hunter, *i.* et Ainlay, S. (sous la dir. de) : *Making Sensé of Modern Times. Peter L Berger and the Vision of Interpretative Sociology.* [↑](#footnote-ref-590)
591. Berger, P. et Pullberg, S. : *art. cit.,* p. 202 et 207. [↑](#footnote-ref-591)
592. \* Dès lors que les notions de réification et d'aliénation sont reprises dans une perspective durkheimo-gehlenienne, elles perdent leur force critique. Dans une note, P. Berger le reconnaît d'ailleurs : « Notre concept [d'aliénation] a des implications de droite plutôt que de gauche. » Berger, P. : *The Sacred Canopy,* p. 97, n. [↑](#footnote-ref-592)
593. *Cf.* Bhaskar, R. : *The Possibility of Naturalism,* p. 42 *sq.* Bien qu'extrêmement sévère, la critique de Bhaskar me semble justifiée. Il suffit de relire *Invitation to Sociology* (spécialement chap. 4 et 5) - ce beau petit livre qui m'a tellement impressionné quand je n'étais encore qu'un sociologue en herbe - pour voir que Berger ne synthétise pas les deux approches, mais les juxtapose sans les intégrer dialectiquement. [↑](#footnote-ref-593)
594. Bhaskar, R. : *Reclaiming Reality,* p. 92-93. [↑](#footnote-ref-594)
595. *Cf.* Marcuse, H. : « Les fondements économiques du concept du travail », dans *Culture et société,* p. 21-60. [↑](#footnote-ref-595)
596. *Cf.* à cepropos Mouzelis, N. : *Back to Sociological Theory. The Construction of Social Orders,* chap. 4-5. [↑](#footnote-ref-596)
597. *Cf.* Jonas, H. : *Le principe responsabilité,* chap. 2. [↑](#footnote-ref-597)
598. Bien que Sztompka ne se réfère pas à Bhaskar, sa définition de la structure exprime bien de quoi il s'agit : « Les structures sociales sont (a) des réseaux relationnels, qui (b) exhibent des régularités structurées, (c) qui se trouvent à un niveau profond, caché, de la réalité, et (d) qui ont un certain impact au niveau observable des phénomènes et des processus sociaux » ou encore : « La structure sociale est définie comme le réseau caché de relations structurées (persistantes et régulières) entre les différentes composantes de la réalité sociale, contrôlant la variation empirique dans le domaine social » - *cf.* Sztompka, P. : *Society in Action, p.* 59 et 124. [↑](#footnote-ref-598)
599. Bourdieu, P. : *Réponses,* p. 72 et *Raisons pratiques,* p. 17. Cette conception structurale-relationnelle du monde social, que Bourdieu a développée en s'inspirant de Cassirer et qu'il transformera par la suite en une théorie générale des champs sociaux, il l'a d'abord présentée dans un important article de'68 : « Structuralism and the Theory of Sociological Knowledge », p. 681-708. Pour une analyse de la pensée relationnelle de Bourdieu, *cf.* Vandenberghe, F. : « 'The Real is Relational'. An Analysis of Pierre Bourdieu's Constructivist Epistemology ». [↑](#footnote-ref-599)
600. Pour une discussion claire du lien entre les abstractions, les relations internes et les structures, *cf.* S ayer, D. : *Method in Social Science,* p. 85-152. [↑](#footnote-ref-600)
601. *Cf.* Bhaskar, R. : *Scientific Realism and Human Emancipation,* p. 169-211, et pour un résumé : *Reclaiming Reality,* p. 89-114 et *Philosophy and the Idea of Freedom,* p. 145-161. [↑](#footnote-ref-601)
602. McCarney n'est pas d'accord. D'une part, il critique la rétroduction évaluative des effets aux causes (« si la foudre a détruit l'église, cela ne présage rien quant à la foudre »), d'autre part, il met en question le passage obligé de l'évaluation négative des structures opprimantes à l'évaluation positive de l'action. Si l'on peut prévoir que la tentative pour écarter les causes débouchera sur des effets pervers (par ex., le totalitarisme), on doit évaluer l'action de façon négative. Et d'ailleurs, même si l'on évalue celle-ci de façon positive, on ne peut rien en conclure, car l'action est toujours surdéterminée par l'idéologie politique à laquelle on adhère. *Cf.* McCarney, J. : *Social Theory and the Crisis of Marxism,* p. 48-55. [↑](#footnote-ref-602)
603. Fondateur et propriétaire de Polity Press, conseiller de Tony Blair, et maintenant également directeur de la London School of Economies, Giddens est sans aucun doute le sociologue anglais le plus important. Considéré comme une « star » dans son pays, il est toujours relativement peu connu en France. Outre les 28 livres de Giddens lui-même et un « Giddens-Reader », au moins sept livres ont déjà paru sur sa théorie. *Cf.* les monographies de Cohen, I. : *Structuration Theory ;* de Kiesslinc, B. : *Kritik der Giddenschen Sozialtheorie* et de Craib, I. : *Anthony Giddens ;* ainsi que les recueils d'articles critiques suivants : Held, D. et Thompson, J. (sous la dir. de) : *Social Theory of Modem Societies. Anthony Giddens and his Critics ;* Clarke, *J. et alii* (sous la dir. de) : *Anthony Giddens. Consensus and Controversy ;* Bryant, C et Jary, D. (sous la dir. de) : *Giddens 'Theory of Structuration. A Critical Appréciation* et Munters, Q. *et alii : Anthony Giddens : een kennismaking met de structuratietheorie.* En outre, Routledge vient de publier, sous la direction de Bryant et Jary, de quatre volumes sur Giddens dans la série *Critical Assessments.* [↑](#footnote-ref-603)
604. Je reprends la distinction désormais classique entre les relations « paradigmatiques » ou « associatives » d'une part, et les relations « syntagmatiques » d'autre part, à Saussure de, F. : *Cours de linguistique générale,* chap. 5. [↑](#footnote-ref-604)
605. « Les structures ne descendent pas dans la rue », disait Barthes ; « et Barthes non plus », ajoutaient les étudiants en 1968. *Cf.* Dosse, F. : *Histoire du structuralisme,* vol. 2, p. 141. [↑](#footnote-ref-605)
606. Pour la reprise et la critique du structuralisme français par Giddens, *cf. Central Problems in Social Theory,* chap. 1 et *Social Theory and Modern Sociology,* chap. 4. La critique que Giddens adresse au structuralisme est étonnamment similaire à celle que Bourdieu présente dans le premier chapitre de *Ce que parler veut dire.* Si l'on ne veut pas manquer ce que Giddens doit à Saussure (revu par Garfmkel), il ne faut pas trop « structuraliser » la linguistique générale. Il suffit, par exemple, de remplacer quelques mots dans la phrase suivante de Saussure pour obtenir du Giddens : « Il y a donc interdépendance de la langue [la structure] et de la parole [l'action] ; celle-là est à la fois l'instrument [le médium] et le produit [le résultat] de celle-ci » -Saussure de, F. : *op. cit.,* p. 37. [↑](#footnote-ref-606)
607. Si l'on fait abstraction du bruit (von Foerster), de la fumée (Atlan), de l'observation de l'observation (Wiener) et des autres notions que Morin emprunte à la cybernétique, à la thermodynamique et au systémisme, on pourrait reconstruire la théorie de la structuration de Giddens en faisant la synthèse de son analyse de la récursion *(cf. La méthode,* vol. 1 : *La nature de la nature,* p. 182-197) et de son analyse de « l'auto- (géno-phéno-)organisation » *(cf. La méthode,* vol. 2 : *La vie de la vie,* p. 111-124). Pour une application des notions de la récursion, de la géno- et de la phénostructure à la sociologie de Phypercomplexité, *cf.* Morin, E. : *Sociologie,* p. 73 *sq.* et 429 *sq.* Si je renonce à présenter une telle analyse, c'est évidemment parce que l'introduction du langage morinesque (trans-endo-auto-méta-éco, etc.) dans la théorie giddensienne rendrait celle-ci encore plus complexe et donc plus illisible qu'elle ne l'est déjà. [↑](#footnote-ref-607)
608. Les citations sont tirées de différents livres, *cf.* respectivement *Studies in Social and Political Theory,* p. 118 ; *Central Problems in Social Theory,* p. 66, *Profiles and Critiques in Social Theory,* p. 36-37 *et The Constitution of Society,* p. 25. [↑](#footnote-ref-608)
609. Giddens, A. : *Central Problems in Social Theory,* p. 63. [↑](#footnote-ref-609)
610. Sur les « effets de réification de la théorie », *cf.* Bourdieu, P. : *Esquisse d'une théorie de la pratique,* p. 219 *sq.* L'effet de réification provient du fait que le modèle intellectuel de l'observateur est indûment substitué au rapport pratique que l'agent entretient avec l'objet. L'intellectualisme, en quelque sorte, c'est faire comme si le rapport à l'action du joueur de football était celui du spectateur. [↑](#footnote-ref-610)
611. Garfinkel, H. : *Studies in Ethnomethology.* en l'occurrence p. 11. [↑](#footnote-ref-611)
612. Pour une comparaison critique, mais trop rapide de la théorie de la structuration de Giddens et du naturalisme critique de Bhaskar par Bhaskar lui-même, *cf.* « Beef, Structure and Place : Notes from a Critical Naturalist Perspective », p. 85 (dans un numéro spécial du *Journal for the Theory of Social Behaviour -*1983, 13,1 - consacré au modèle de la structuration/transformation), ainsi que *Dialectic,* p. 154, n. [↑](#footnote-ref-612)
613. Collins, R. : « On the Micro-Foundations of Macrosociology », p : 994. [↑](#footnote-ref-613)
614. Je reprends la distinction entre la « structuration culturelle » et la « structuration sociale » à Porpora (« Four Concepts of Social Structure », p. 209) pour thématiser l'opposition entre le structurisme matérialiste (substantialisme) et idéaliste (rationalisme). Du point de vue du structurisme critique, ce n'est pas la dérive culturelle qui pose problème, mais bien la dérive idéaliste. Car si la théorie veut être critique, il est important que le « vecteur épistémologique » (Bachelard) aille du matérialisme à l'idéalisme et non point, à l'inverse, de l'idéalisme au matérialisme. [↑](#footnote-ref-614)
615. La petite démonstration qui suit est unilatérale. Si Giddens (que l'on pourrait décrire comme un Bourdieu volontariste) doit être corrigé par Bourdieu (que, inversement, on pourrait présenter comme un Giddens déterministe), il est tout aussi vrai que Bourdieu doit quant à lui être corrigé par Giddens - un peu de la même façon que Lévi-Strauss et Sartre, pour reprendre les protagonistes d'un débat franco-français des années soixante, devraient se corriger mutuellement. Pour une analyse critique, mais quelque peu réductrice de la réduction matérialiste et déterministe dans la sociologie bourdieusienne, *cf.* Ferry, L. et Renaut, A. : *La pensée 68. Essai sur l’antihumanisme contemporain,* chap. 5 et surtout Alexander, J. C : « The Reality of Réduction : The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu », dans *Fin-de-Siècle Social Theory,* chap. 4. Laissant les polémiques de côté, il faut noter les interprétations récentes qui ont l'avantage de présenter un autre Bourdieu, influencé par Wittgenstein, plus existentialiste et moins déterministe, bref un Bourdieu plus ouvert à l'éthique et à la politique. *Cf.* les articles de C Chauviré, C Taylor, J. Bouveresse et C Colliot-Thélène dans le numéro spécial que *Critique* (1995, 579-580) a consacré au grand sociologue français. [↑](#footnote-ref-615)
616. Giddens lui-même n'a d'ailleurs pas manqué de noter ce rapprochement. *Cf. Central Problems in Social Theory,* p. 217. Sur les origines philosophiques du concept *d'habitus,* ce mot latin par lequel Boèce et saint Thomas traduisaient l’*exis* d'Aristote, *cf.* Bourdieu, P. : « The Genesis of the Concepts of Field and Habitus », p. 14, Funke, G. : « Hexis (habitus) », dans Roter, J. (sous la dir. de) : *Historisches Wörterbuch der Philosophie, p.* 1120-1124 et surtout Héran, F. : « La seconde nature de l’*habitus.* Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », p. 385-416. Sur l'emploi de la notion chez Durkheim et Weber, *cf.* Camic, M. : « The Matter of Habit », p. 1050-1066. Malgré les origines lointaines du concept *d'habitus,* il me semble quand même que l'origine immédiate se trouve chez Merleau-Ponty - *cf. Phénoménologie de la perception,* spécialement p. 166-172, où Merleau-Ponty donne une fine description phénoménologique d'actes aussi anodins que « taper à la machine », ou « jouer du piano ». [↑](#footnote-ref-616)
617. Bourdieu, P. : *Esquisse d'une théorie de la pratique,* p. 175. Ce passage est repris tel quel dans *Le sens pratique,* p. 88-89. Pour voir comment ce concept quelque peu magique fonctionne dans des recherches empiriques, *cf.* l'admirable chapitre 3 de La *distinction.* [↑](#footnote-ref-617)
618. Bourdieu, P. : *Les règles de l'art, p.* 265. [↑](#footnote-ref-618)
619. La conceptualisation giddensienne de la structure comme ensemble virtuel de règles et de ressources pose problème. Si les règles sont virtuelles, on ne voit pas très bien comment les ressources peuvent l'être. Une solution possible consiste à concevoir les ressources comme un effet de la structure (solution rationaliste) - *cf.* Sewell, W. Jr. « A Theory of Structure : Duality, Agency and Transformation », p. 10-13. Une autre solution (solution substantialiste), celle que je propose, consiste à concevoir les règles comme un effet de la structure matérielle, au sens de Bhaskar et de Bourdieu. [↑](#footnote-ref-619)
620. Pour bien saisir l'argument qui suit, il est important de noter que j'oppose la dualité et le dualisme de l'action et de la structure. Par « dualité », j'entends thématiser la relation d'implication réciproque reliant récursivement l'action et la structure ; par « dualisme », en revanche, j'entends insister sur les effets émergents, donc sur l'autonomie relative des structures par rapport aux actions. Dans les lignes qui suivent, je défends la thèse de l'asymétrie épistémologique : le dualisme peut incorporer la dualité, mais pas inversement. [↑](#footnote-ref-620)
621. Je reprends les notions de dualisme syntagmatique et paradigmatique à Mouzelis, N. ; *Back to Sociological Theory,* chap. 2 et *Sociological Theory,* chap. 4. Chez Mouzelis, la distinction entre le niveau paradigmatique et le niveau syntagmatique recoupe la distinction de Lockwood entre l'intégration systémi-que et l'intégration sociale. Mouzelis s'en sert pour distinguer les « structures institutionnelles » (Parsons) des « structures figurationnelles » (Elias) - les premières ont trait aux liens virtuels de compatibilité ou d'incompatibilité existant entre les éléments qui composent le système (par ex., compatibilité entre les normes, les rôles, les institutions), les secondes aux relations actuelles de coopération ou de conflit entre les acteurs qui forment un réseau relationnel (par ex., les groupes en conflit forment une configuration interactionnelle). [↑](#footnote-ref-621)
622. *Cf.* Williams, R. : *Marxism and Literature,* p. 83-89. [↑](#footnote-ref-622)
623. Elias et quelques autres. Dans ce qui suit, je reprends et développe à des fins métacritiques ce que KieBling appelle la « critique standard » de la théorie de la structuration. *Cf.* Kjessling, B. : *op. cit.,* p. 232 *sq.* [↑](#footnote-ref-623)
624. *Cf.* Elias, N. : *Het civilisatieproces,* spécialement p. 611 *sq. ; Wat is sociologie,* chap. 3 *et La société des individus,* lre partie. À propos d'Elias, je voudrais cependant remarquer, mais sans que je puisse le développer ici, que, malgré tout le dévouement des Néerlandais pour déployer et appliquer la théorie de cet ancien assistant de Mannheim, celle-ci manque toujours de profondeur. Les idées sont bien là, mais telles quelles, elles sont insuffisamment développées et manquent de sophistication métathéorique. Il suffit ici de se référer à sa théorie (utilitariste) de l'action ou à sa théorie (fonctionnaliste) de l'évolution. En outre, si la théorie de la figuration reprend bel et bien des thèmes simmeliens, il me semble quand même qu'elle le fait dans un esprit structuraliste bien plus proche de l'école des *Annales* (spécialement Braudel) que de Simmel. [↑](#footnote-ref-624)
625. *Cf.* Cohen, I. : *Structuration Theory,* p. 88. Pour une analyse et une défense de l'émergentisme, *cf.* Bhaskar, R. : « Emergence, Explanation and Emancipation », dans Secord, P. (sous la dir. de,) : *Explaining Human Behaviour,* p. 275-310et surtout Archer, M. : *Realist Social Theory. TheMorphogenetic Approach,* chap. 6. [↑](#footnote-ref-625)
626. Giddens, A. : *Studies in Social and Political Theory,* p. 118. [↑](#footnote-ref-626)
627. Bourdieu, P. : *Esquisse d'une théorie de la pratique,* p. 184. Ou plus explicitement : « [...] le processus d'objectivation ne saurait se décrire dans le langage de l'interaction et de l'ajustement mutuel, parce que l'interaction elle-même doit sa forme aux structures objectives qui ont produit les dispositions des agents en interaction et qui leur assignent leurs positions relatives dans l'interaction et ailleurs », *ibid.,* p. 183. Évidemment, le revers de la critique de l'illusion occasionnaliste est que Bourdieu est structurellement incapable de prendre en compte et, surtout, de rendre compte d'un ordre d'interactions *sui generis,* qui n'est pas plus réductible aux actions individuelles qu'il n'est un épiphénomène des structures sociales. [↑](#footnote-ref-627)
628. Habermas, J. : « A Reply to my Critics », dans Thompson, J. et Held, D. (sous la dir. de) : *Habermas : Critical Debates,* p. 286. [↑](#footnote-ref-628)
629. Giddens, A. : *The Consequences of Modernity,* p. 139. [↑](#footnote-ref-629)
630. Giddens, A. : *The Constitution of Society,* p. 180. *Cf.* également p. 27, et *Central Problems in Social Theory,* chap. 5, spécialement p. 195-196. [↑](#footnote-ref-630)
631. Dans son dernier livre *Beyond Left and Right,* Giddens a d'ailleurs développé, dans un langage accessible à tout un chacun, les contours « utopico-réalistes » d'une politique radicale qui se fait largement l'écho des programmes alternatifs des mouvements écologistes et féministes. [↑](#footnote-ref-631)
632. *Cf.* Mouzelis, N. : « Restructuring Structuration Theory », dans *Back to Sociological Theory,* chap. 2. Je reprends le terme de restructuration à mon ami Baert, P. : *Time, Self and Social Being,* p. 127-128. Le même problème pend d'ailleurs au nez de Bourdieu et de son concept d'action stratégico-traditionnel de calcul inconscient. Le moins qu'on puisse dire à ce propos est bien que sa théorie critique manque singulièrement de réflexivité : tout s'y passe comme si on pouvait faire de la politique de la même façon qu'on joue du piano ou au tennis - plutôt qu'aux échecs. [↑](#footnote-ref-632)
633. Sur l'historicité en tant que distanciation consciente du fonctionnement du système qui détermine le sens de l'action, *cf.* Touraine, A. : *Production de la société,* chap. 1. Sur la « réflexivité institutionnelle » en tant que caractéristique de la modernité tardive, *cf.* Giddens, A. : *The Consequences of Modernity,* p. 36-54 ; *Modernity and Self-ldentity,* p. 20-34 et *The Transformation of lntimacy,* p. 28-32, 90-94. [↑](#footnote-ref-633)
634. Archer a développé son approche morphogénétique dans divers ouvrages : d'abord dans *Social Origins of Educational Systems,* qui présente une analyse comparative de l'émergence et du développement des systèmes étatiques d'éducation en Angleterre, au Danemark, en France et en Russie ; puis dans *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory* - probablement son meilleur livre - où elle développe un cadre d'analyse sophistiqué pour l'étude du développement culturel, et, plus récemment, dans *Realist Social Theory : The Morphogenetic Approach,* sorte de synthèse des deux livres précédents, où elle présente l'approche morphogénétique comme le complément méthodologique du réalisme critique de Bhaskar. [↑](#footnote-ref-634)
635. *Cf.* Archer, M. : « Social Integration and System Integration : Developing the Distinction », p. 679-699. [↑](#footnote-ref-635)
636. Je simplifie volontiers l'outillage de la théorie morphogénétique pour ne retenir que l'essentiel. Dans *Realist Social Theory,* 2e partie, Archer distingue trois ordres d'émergence (premier, deuxième et troisième ordre), trois sortes de propriétés émergentes (propriétés émergentes culturelles, structurelles et personnelles) et deux sortes de morphogenèse (double morphogenèse). Les propriétés émergentes du premier ordre sont le résultat des interactions (par ex., la relation interne entre le propriétaire et le locataire, le prolétaire et le capitaliste) ; les propriétés émergentes de deuxième ordre sont le résultat des résultats des relations internes entre les propriétés émergentes du premier ordre (par ex., le rapport de propriété résultant des interactions entre les locataires et les propriétaires, entre les prolétaires et les capitalistes - au deuxième niveau, les relations de compatibilité ou d'incompatibilité caractérisent le degré d'intégration systémique des propriétés émergentes structurelles ou culturelles) ; les propriétés émergentes de troisième ordre, en tant que résultats des résultats des résultats, représentent des propriétés macrostructurelles dont les conséquences sont impliquées dans la morphogenèse ou la morphostase du système (par ex., la reproduction ou la transformation des rapports de propriété - au troisième niveau, le changement social dépend des interactions entre les propriétés émergentes structurelles, culturelles et personnelles). Le changement social implique la transformation des systèmes structurels et culturels par les acteurs (simple morphogenèse), mais en transformant les systèmes, les acteurs sont également transformés (double morphogenèse, exemplifiée par la transformation de la classe en soi en classe pour soi). [↑](#footnote-ref-636)
637. Pour sa critique de Giddens, *cf.* « Morphogenesis versus Structuration : On Combining Structure and Action », p. 455-483 ; *Culture and Agency,* p. 72-100 et *Realist Social Theory,* p. 87-134. [↑](#footnote-ref-637)
638. Archer, M. : « Human Agency and Social Structure. A Critique of Giddens », dans Clark, J. *et alii* (sous la dir. de) : *Anthony Giddens. Consensus and Controversy,* p. 83. [↑](#footnote-ref-638)
639. L'élaboration théorique de cette séquence morphogénétique forme le cœur de l'analyse de la dynamique développementale qu'Archer a présentée dans ses divers ouvrages. *Cf. Social Origins of Educational Systems,* chap. 2-8 ; *Culture and Action,* chap. 5-8, et *Realist Social Theory,* chap. 7-9. [↑](#footnote-ref-639)