



National Library of Canada

Cataloguing Branch  
Canadian Theses Division

Ottawa, Canada  
K1A 0N4

Bibliothèque nationale du Canada

Direction du catalogage  
Division des thèses canadiennes

## NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us a poor photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

**THIS DISSERTATION  
HAS BEEN MICROFILMED  
EXACTLY AS RECEIVED**

## AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de mauvaise qualité.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

**LA THÈSE A ÉTÉ  
MICROFILMÉE TELLE QUE  
NOUS L'AVONS REÇUE**

LES FONDEMENTS DE LA THEORIE POLITIQUE

CHEZ JÜRGEN HABERMAS

par

LEONARD BEAULNE

Thèse présentée à l'Ecole des Etudes supérieures  
de l'Université d'Ottawa en vue de l'obtention  
du diplôme de maîtrise ès Arts en science politique

Ottawa, 1979



Léonard Beaulne, Ottawa, Canada, 1979.

Nous tenons à remercier le professeur Koula Mellos d'avoir dirigé cette thèse. Notre dette de reconnaissance envers elle excède de beaucoup ce que quelques mots de remerciements peuvent exprimer.

Nous sommes également reconnaissant à Madame Arlette Raymond-Laliberté ainsi qu'à Mademoiselle Gylliane Gervais d'avoir dactylographié le texte de cette thèse. Leur aide précieuse et leur appui constant ont été déterminants dans la préparation de ce travail.

TABLE DES MATIERES

|                                                                                                                                          |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| INTRODUCTION GENERALE .....                                                                                                              | v  |
| CHAPITRE I - <u>LA PROBLEMATIQUE DU RAPPORT ENTRE THEORIE<br/>ET PRATIQUE: LES ORIGINES DE LA PENSEE<br/>POLITIQUE DE HABERMAS</u> ..... | 1  |
| Introduction .....                                                                                                                       | 1  |
| Section I - <u>La distinction entre théorie et pratique<br/>                  et la doctrine classique de la politique</u> .....         | 9  |
| 1. Le concept de théorie dans la pensée grecque .....                                                                                    | 9  |
| 2. Délimitation du domaine de la pratique et de la<br>politique .....                                                                    | 14 |
| 3. Structures sociales du modèle hellénique<br>de la politique .....                                                                     | 20 |
| 4. Théorie, pratique et technique dans la<br>pensée grecque .....                                                                        | 23 |
| 5. De la doctrine classique à la politique moderne:<br>Thomas d'Aquin et la philosophie sociale .....                                    | 25 |
| Section II - <u>La théorie moderne du politique</u> .....                                                                                | 28 |
| 1. La nouvelle conception de la théorie et la<br>naissance de la physique moderne .....                                                  | 29 |
| 2. La nouvelle problématique politique: Machiavel<br>et More .....                                                                       | 33 |
| 3. La philosophie sociale de Hobbes .....                                                                                                | 38 |
| 4. Les avatars de la philosophie sociale et la<br>genèse d'une théorie dialectique de la société .....                                   | 45 |
| Section III - <u>La formulation de la théorie critique</u> .....                                                                         | 51 |
| 1. La conception dialectique de l'histoire chez Hegel ....                                                                               | 51 |
| 2. Marx et le concept de pratique sociale .....                                                                                          | 58 |
| 3. L'Ecole de Francfort et l'opposition théorie<br>traditionnelle/théorie critique .....                                                 | 67 |

|                                                                                                                                                  |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Conclusion .....                                                                                                                                 | 75  |
| Notes .....                                                                                                                                      | 78  |
| CHAPITRE II - LA THEORIE DES INTERETS CONSTITUTIFS<br>DE LA CONNAISSANCE .....                                                                   | 85  |
| Introduction .....                                                                                                                               | 85  |
| Section I - <u>L'intérêt technique de la connaissance et<br/>les sciences empirico-analytiques</u> .....                                         | 92  |
| Section II - <u>L'intérêt pratique de la connaissance<br/>et les sciences historico-herméneutiques</u> .....                                     | 103 |
| Section III - <u>L'intérêt émancipatoire de la connaissance</u> ....                                                                             | 119 |
| Conclusion .....                                                                                                                                 | 157 |
| Notes .....                                                                                                                                      | 160 |
| CHAPITRE III - <u>CRITIQUE DE L'IDEOLOGIE TECHNOCRATIQUE<br/>ET THEORIE DE LA DEMOCRATIE</u> .....                                               | 167 |
| Introduction .....                                                                                                                               | 167 |
| Section I - <u>La théorie de l'évolution sociale<br/>de Habermas</u> .....                                                                       | 170 |
| Section II - <u>L'analyse du capitalisme libéral et la<br/>critique marxiste de l'économie politique<br/>comme critique de l'idéologie</u> ..... | 181 |
| Section III - <u>Analyse des structures du capitalisme<br/>avancé</u> .....                                                                      | 191 |
| Section IV - <u>Contradictions du capitalisme avancé<br/>et idéologie technocratique</u> .....                                                   | 204 |
| Section V - <u>La notion de démocratie chez Habermas</u> .....                                                                                   | 219 |
| Conclusion .....                                                                                                                                 | 224 |
| Notes .....                                                                                                                                      | 227 |
| CONCLUSION GENERALE .....                                                                                                                        | 232 |
| BIBLIOGRAPHIE .....                                                                                                                              | 237 |

## INTRODUCTION GENERALE

Habermas appartient à cette tradition de penseurs dont l'oeuvre cherche à saisir l'esprit d'une époque dans un mouvement de synthèse et de critique. C'est à Hegel, dont il a renouvelé la connaissance, qu'on songe à le comparer, à Marx, bien sûr, chez qui il puise son inspiration, qu'on est porté à l'identifier. Ces rapprochements que les commentateurs et les interprètes de ses travaux ont pris l'habitude d'effectuer à tort ou à raison offrent une idée de l'ampleur et de la profondeur de sa réflexion. Même parmi ses critiques les plus sévères tous sont d'accord pour reconnaître l'importance et l'intérêt de sa contribution au développement d'une pensée contemporaine capable, selon le mot de Hegel, de "traverser la réalité."

Comme toutes les entreprises de cette nature, l'oeuvre de Habermas ne se laisse pas enclorre à l'intérieur des cloisonnements qui nous servent généralement de repères pour les analyser et les juger. La complexité de leur objet les situe au-dessus des perspectives limitées à partir desquelles nous constituons trop souvent notre expérience de la réalité sociale. Ce n'est qu'à partir du moment où nous acceptons de voir en elles le fruit d'un effort qui vise une compréhension synthétique de ce qui autrement ne peut qu'être déformé, lorsqu'il n'est entrevu qu'à la lumière trompeuse d'un éclairage particulier, que nous sommes en mesure de saisir adéquatement leur signification. L'oeuvre de Habermas illustre assez bien ce type de construction. Elle n'est ni purement philosophique,

ni exclusivement sociologique, ni simplement politique. Elle intègre en un tout vivant et riche les apports multiples de ces points de vue sans négliger par ailleurs les acquis d'autres approches telles que la psychanalyse, l'histoire et plus récemment la linguistique. Cette énumération un peu sommaire n'a pour but ici que de mettre en évidence le principe que nous sommes tenus de suivre si nous voulons parvenir à une appréciation fondée des travaux de Habermas. La signification de chaque élément de son oeuvre ne peut être appréhendée sans une idée de l'ensemble et inversement le sens de l'oeuvre est dépendant de la compréhension des parties. Ce n'est qu'en le replaçant dans le contexte global, en cherchant à l'intégrer à l'ensemble, qu'on parvient à préciser le sens d'un élément. Dans la mesure où cette opération réussit, elle permet en retour de clarifier la signification de l'ensemble.

Conformément à cette idée, notre intention dans cette thèse est de dégager les fondements de la théorie politique chez Habermas en examinant celle-ci en liaison avec l'ensemble de son oeuvre. Nous ne prétendons pas, bien sûr, parvenir à formuler une synthèse globale de la pensée de Habermas. Une telle tâche dépasserait largement le cadre de nos ambitions et la mesure de nos moyens. Nous espérons cependant pouvoir mettre en lumière la signification d'un aspect fondamental de ses travaux, sa dimension politique, et contribuer par là-même, modestement, à une appréciation de ceux-ci. L'étude que nous entreprenons sur la pensée politique de Habermas se présente pour cette raison sous la forme d'un exposé des éléments de son oeuvre qui sont pertinents à l'analyse

de sa théorie politique.

Le fil conducteur de cette recherche est la délimitation de l'objet politique telle que l'établit Habermas. Nous pensons qu'en adoptant ce thème comme hypothèse de travail nous sommes entraînés au coeur même de sa pensée. En effet, si l'on considère l'ensemble des travaux de Habermas, on est frappé par la récurrence d'un thème qu'il développe sous plusieurs formes et auquel se rapportent ses thèses les plus originales. Toute l'oeuvre de Habermas est construite autour d'une interrogation centrale, celle des rapports entre la théorie politique et la pratique politique. La formulation adéquate des liens qui rattachent la théorie et la pratique a pour but chez lui de tracer le contour du domaine accessible à l'action politique. En entreprenant l'analyse de la pensée politique de Habermas, notre intention est de montrer comment s'articule la problématique théorie-pratique dans son oeuvre et en quoi elle constitue une tentative de délimitation de l'objet politique. Pour parvenir à cela, nous comptons suivre le processus de développement de la pensée politique de Habermas en examinant les thèmes et les problèmes à partir desquels elle se définit.

L'organisation de notre étude répond à cette visée. Le premier chapitre a pour but de situer le problème de la délimitation du domaine de l'objet politique et à clarifier les origines de la pensée politique de Habermas. En définissant l'arrière-plan historique et thématique sur lequel prend pied la théorie politique de Habermas, nous pensons pouvoir être en mesure de mieux mettre en valeur l'originalité de sa contribution.



Le deuxième chapitre porte sur les fondements épistémologiques de la théorie politique chez Habermas. Nous y examinons les concepts principaux autour desquels se structure sa pensée. Dans le troisième chapitre, enfin, nous clarifions la signification de la pensée politique de Habermas dans le contexte des sociétés capitalistes avancées.

## CHAPITRE I

LA PROBLEMATIQUE DU RAPPORT ENTRE THEORIE ET PRATIQUE:LES ORIGINES DE LA PENSEE POLITIQUE DE HABERMASIntroduction

Dans toute interrogation sur la politique, la question centrale porte, selon Habermas, sur le rapport entre la théorie et la pratique. Ce rapport ne doit pas être établi de façon accidentelle ou contingente. Pour prétendre au statut d'une politique digne de ce nom, une théorie politique doit pouvoir rendre compte théoriquement de son rapport à la pratique. Cette façon de présenter la question n'a pas toujours été explicitement reconnue comme telle par la tradition. L'interrogation sur les rapports qu'entretiennent la théorie et la pratique ou sur ceux qu'elles doivent entretenir n'a pas toujours été posée avec la conscience que seule une réponse théorique serait satisfaisante. L'histoire de la théorie politique peut être ainsi analysée, selon Habermas, comme une suite d'interrogations et de réponses plus ou moins satisfaisantes sur les rapports entre la théorie et la pratique. Dans le développement de la théorie politique, chaque tentative faite pour préciser la nature de ce rapport apparaît à la fois comme tributaire de l'acquis de la tradition et comme un progrès par rapport à cette dernière. Les constructions de la problématique se succèdent

ainsi les unes aux autres dans un mouvement d'intégration qui rappelle le processus décrit par Hegel dans la Phénoménologie de l'esprit. Ainsi, pour parvenir à une conscience claire des rapports entre la théorie et la pratique et du même coup à une appréciation exacte de la politique, il est nécessaire, selon Habermas, de refaire le chemin parcouru par la théorie politique jusqu'à nos jours. Ce n'est qu'à la fin de ce trajet que ce qui n'était qu'entrevu au début comme problème accède à sa véritable définition et peut espérer trouver une solution. La définition du problème des rapports entre la théorie et la pratique est donc liée étroitement à l'histoire de la théorie politique.

Cette reconstruction de la théorie politique n'a pas seulement pour but, chez Habermas, de refaire l'histoire de la théorie politique pour le plaisir de mesurer le terrain parcouru. Elle cherche à démontrer une thèse. La pensée politique dominante, tenue sous l'influence du positivisme, est incapable, selon Habermas, de rendre compte de ses propres implications pratiques. En ce sens elle ne se conçoit pas elle-même comme pensée politique. Elle laisse sans réponse la question soulevée par le lien qui unit la théorie et la pratique. S'il ne s'agissait que d'une erreur, d'un oubli ou d'un égarement, d'une faiblesse qu'elle pourrait corriger sans modifier sa structure, la critique que lui adresse Habermas n'aurait pas de motif valable ni de portée véritable. Mais il s'agit selon celui-ci d'une lacune irrémédiable, d'une faiblesse systématique qui engage la théorie politique dominante dans son fondement même.

En effet, le clivage entre le normatif et le factuel que celle-ci

intègre à la compréhension qu'elle a d'elle-même et qui trouve sa justification sur le plan de la théorie de la connaissance dans le positivisme prive la théorie de la possibilité de prendre conscience de ses propres intérêts pratiques. Parce qu'elle s'interdit de concevoir les liens qui la rattachent à la pratique, parce qu'elle s'autonomise par rapport à celle-ci, la théorie politique dominante perd, selon Habermas, le pouvoir d'orienter l'action adéquatement. Elle prend alors la forme de l'idéologie. Pour fonder cette proposition, à savoir que la théorie politique dominante est une idéologie, il est nécessaire de montrer qu'elle représente une forme historiquement déterminée de la problématique théorie - pratique et qu'elle est l'expression d'intérêts sociaux particuliers.

Cette thèse laisse entrevoir à quelle forme de vérification elle s'en remet. En comparant des formes historiquement déterminées de la problématique théorie - pratique, Habermas espère être en mesure de situer historiquement la théorie politique dominante et la constellation d'intérêts qui lui sont sous-jacents. En un certain sens, la critique du caractère non réflexif de la théorie politique dominante et surtout la justification de la possibilité de cette critique, constitue le motif essentiel des travaux de Habermas. Nous laissons pour l'instant de côté les aspects épistémologiques d'une théorie qui élève la critique au niveau d'une connaissance scientifique tout en prétendant conserver à celle-ci son pouvoir pratique. Notre deuxième chapitre abordera cet aspect de la question. Notre intention dans ce chapitre est de présenter le parcours suivi par Habermas pour déterminer l'héritage historique que recueille une théorie critique de la politique.

Le fil directeur de cette analyse est le concept d'autoréflexion. Bien que le contenu de ce concept ne fasse l'objet d'un examen systématique que dans le chapitre qui porte sur l'épistémologie de Habermas, il est possible d'en présenter dans ce chapitre une application qui anticipe sur le développement systématique qui lui est réservé ultérieurement. Cette obligation de remettre à plus tard l'examen d'un concept aussi central s'explique en partie dès que l'on considère que le problème pour lequel le concept d'autoréflexion est présenté comme solution n'apparaît comme tel et n'acquiert sa signification qu'à partir d'un point de vue qui reconnaît la validité de l'autoréflexion. L'argumentation de Habermas consistera à montrer qu'une telle présupposition est indispensable dans le traitement de la problématique théorie - pratique même si elle n'est pas toujours explicitement reconnue comme telle.

Il est néanmoins possible de montrer, en attendant une justification explicite, que le refus de reconnaître la validité de l'autoréflexion, ou simplement l'ignorance de ce concept, entraîne des faiblesses et des lacunes dans les théories qui prennent l'action politique pour objet d'étude. Habermas considère ainsi l'exposé de chacune de ces déficiences comme un argument supplémentaire qui plaide en faveur d'une théorie critique de la politique apte à s'assurer de ses recommandations pratiques. Habermas identifie ainsi plusieurs étapes dans le mouvement historique de la pensée politique, étapes qui mènent à la prise de conscience de ce problème. Nous nous proposons de suivre l'argumentation de Habermas dans sa reconstruction historique de la théorie politique. Reconstruction signifie dans ce contexte l'examen critique d'une théorie politique à partir de ses

présumés. Dans l'histoire de la pensée politique il existe évidemment un nombre considérable d'interprétations du politique. Habermas retient principalement trois périodes historiques au cours desquelles le concept du politique se forme et se transforme. Il distingue ainsi: 1) la formulation de la problématique originelle présentée par la doctrine classique de la politique; 2) la théorie moderne de la politique; 3) la synthèse dialectique entreprise par Hegel, le marxisme et la théorie critique de l'Ecole de Francfort.

L'évolution de la pensée politique s'analyse en fonction des rapports qu'entretiennent la théorie et la pratique. La classification de Habermas en trois périodes se justifie ainsi dans la mesure où à chaque étape correspond une articulation particulière et une compréhension différente de la théorie et de la pratique. L'analyse de chacune de ces étapes dans le développement de la problématique de la théorie et de la pratique a pour but de souligner l'apport sur lequel doit compter une théorie critique de la politique, apport qu'elle doit chercher à intégrer dans une synthèse d'ensemble. Cette analyse critique procède en identifiant d'une part le contexte historico-social auquel se rattachent les tentatives de théorisation du politique, en mettant en lumière d'autre part les contradictions qu'il recèle et en dégagant dans chaque cas le contenu particulier de la théorie de ses aspects universels.

La première section de notre chapitre aborde la question du politique à travers l'analyse de la doctrine classique de la politique élaborée par la tradition grecque. Celle-ci délimite le domaine d'objet du politique

à partir d'une compréhension de la théorie comme "vie contemplative" et de la pratique comme "vie active". Pour Habermas, l'examen de la doctrine classique révèle une dimension de la théorie politique qu'aucune théorie subséquente ne peut négliger sans hypothéquer considérablement son efficacité. Le politique acquiert sa signification comme domaine de la pratique c'est-à-dire comme activité humaine orientée vers le Bien. La conception particulière de la pratique que présente la pensée pré-moderne (notamment la pensée grecque) charge le concept du politique d'une signification qui apparaît étrange aujourd'hui mais qui, selon Habermas, a une importance non négligeable. La pensée politique classique, notamment dans sa formulation chez Aristote, institue une distinction entre la pratique et la technique comme formes de l'action humaine. Cette distinction est fondamentale pour une compréhension adéquate du domaine du politique. Indiquer en quoi consiste cette distinction pour Habermas, sur quelle conception de la société et de la politique elle débouche et quelles faiblesses elle contient est l'objet de notre première section.

La deuxième section aborde une définition concurrente de la politique. La pensée politique moderne inaugurée par Machiavel renverse du tout au tout la problématique classique formulée par Aristote. Avec le développement des sciences expérimentales à l'époque moderne l'idéal théorique de la vie contemplative est battu en brèche. Le domaine de la pratique se transforme simultanément. Le concept du politique s'enrichit de déterminations nouvelles en intégrant progressivement le domaine de la technique à tel point que la distinction classique entre la pratique et la technique s'estompe. La théorie politique se présente alors avec les mêmes exigences

de scientificité que les nouvelles sciences expérimentales. Pour Habermas, la transformation opérée par la théorie politique moderne comporte des aspects à la fois positifs et négatifs. Inventorier ceux-ci est l'objet de notre deuxième partie.

La troisième section de ce chapitre porte sur les origines de la théorie critique à laquelle se rattache l'oeuvre de Habermas. La théorie critique formulée par les théoriciens de l'Ecole de Francfort, à partir d'une interprétation de Hegel et de Marx, cherche à conserver les acquis de la tradition moderne tout en les dépassant dans une synthèse critique. Le politique n'est plus identifié alors à une pratique ou à une technique mais à une critique. Habermas dégage cette nouvelle interprétation du politique à partir d'une analyse des oeuvres de Hegel, de Marx et des théoriciens de l'Ecole de Francfort, Horkheimer, Adorno, Marcuse. L'intérêt de la théorie critique est d'avoir cherché à formuler un paradigme susceptible de briser le monopole exercé par le positivisme sur la pensée politique contemporaine. Cependant, la formulation de la théorie critique aboutit à un demi-échec, selon Habermas, parce qu'elle ne parvient pas à intégrer de façon satisfaisante les différents aspects de l'action politique. En examinant les raisons de cet échec on doit parvenir à clarifier le statut du politique dans la situation socio-historique contemporaine. Cette troisième section a pour but de poser le problème des rapports de la théorie et de la pratique tel qu'il se présente actuellement et de reconnaître du même coup le terrain sur lequel prennent pied les positions théoriques élaborées par Habermas.

Pour cette reconstruction de la théorie politique nous suivons Habermas



2

dans ses recherches de façon à mettre en évidence son interprétation du lien historique entre la théorie et la pratique au cours des périodes successives. Habermas ayant résumé l'acquis de ses travaux historiques dans l'Espace public ainsi que dans la collection d'articles Théorie et pratique, tome I et II, nous comptons utiliser essentiellement ces textes pour ce chapitre.

3

# I La distinction entre théorie et pratique et la doctrine classique de la politique

La première tentative de définition de la théorie et de la pratique que rencontre Habermas dans son "investigation systématique des rapports entre la théorie et la pratique"<sup>1</sup> est celle qu'offre la doctrine classique de la politique. Habermas entend principalement par là la doctrine aristotélicienne de la politique. Même si, selon lui, celle-ci apparaît aujourd'hui irréversiblement dépassée, et si elle a en grande partie perdu son intérêt, elle n'en contient pas moins un noyau de vérité qu'il convient de prendre en considération, pour ce qu'elle pourrait apporter à notre connaissance du passé et à notre compréhension du présent.

Le contenu de la doctrine classique de la politique est étroitement lié à la théorie de la connaissance aristotélicienne, à la notion de connaissance possible que retient le monde de l'antiquité grecque. L'idée particulière de "théorie" que l'on retrouve à l'oeuvre chez Platon et chez Aristote délimite, ne serait-ce que de façon négative, le domaine de la pratique. Sur ce plan, il n'y a pas de différence notable entre les penseurs de l'antiquité.

## 1. Le concept de théorie dans la pensée grecque

La théorie dans la pensée grecque, et en particulier chez Platon et Aristote, se rapporte à la "vie contemplative":

Le mot de théorie remonte à des origines religieuses: Théoros, c'était le nom du représentant envoyé aux Jeux publics par les Cités grecques. Par la théoria, c'est-à-dire en regardant, ce dernier se perdait dans l'événement sacré. Il y a, dans le langage philosophique, transfert de la théoria au spectacle du cosmos. En tant que contemplation du cosmos, la théorie pré-suppose déjà la coupure entre l'être et le temps qui, avec le Poème de Parménide, fonde l'ontologie et réapparaît dans le Timée de Platon. Elle réserve au logos un étant débarrassé de toute incertitude et de tout changement, elle abandonne à la doxa l'empire de ce qui se passe. Et quand il regarde l'ordre immortel, le philosophe ne peut s'empêcher de s'accorder à la mesure du cosmos et de la reproduire en soi. Il réalise en lui la représentation de ces proportions qu'il voit dans les changements de la nature comme dans les séquences harmoniques de la musique; la mimesis est son éducation. A travers cet accord de l'âme au mouvement ordonné du cosmos, la théorie passe ainsi dans la pratique vécue. La théorie imprime sa forme à la vie, elle se reflète dans l'éthos, c'est-à-dire dans l'attitude de celui qui se soumet à sa discipline.<sup>2</sup>

Le domaine de la connaissance est ainsi partagé selon un clivage strict entre connaissance théorique et connaissance pratique.

La connaissance théorique se distingue de la connaissance pratique à la fois dans sa finalité et son objet et par sa méthode. La pensée spéculative ou théorique vise le savoir pour le savoir. Elle n'est motivée par aucun intérêt pratique. La contemplation désintéressée des vérités qui sont ce qu'elles sont indépendamment de notre volonté constitue son domaine d'objet privilégié. Platon et Aristote désignent celui-ci sous le nom d'episteme. Ce qui est inchangeant, immuable, éternel et par conséquent nécessaire est l'objet de la théorie; c'est le domaine des Idées auquel on n'accède qu'en adoptant une attitude contemplative. Ces idées ne sont pas démontrées et n'ont pas à l'être; elles s'imposent avec évidence à celui qui se soumet à une ascèse théorique. Elles sont les principes à partir desquels les autres vérités peuvent être déduites.

Vérités premières, noyau substantiel de la connaissance, les Idées sont la fin de la théorie. Dans la pensée grecque, la connaissance théorique est ainsi séparée ontologiquement de la connaissance pratique. Elle est caractérisée par cette particularité de ne pas pouvoir servir à d'autre fin qu'elle-même.

Chez Aristote, la pensée théorique se divise en trois branches: la métaphysique, la mathématique et la physique. Chacune d'elles reflète une forme d'existence particulière de la pensée spéculative et porte sur un objet particulier de contemplation.<sup>3</sup> La métaphysique prend comme objet d'étude les caractéristiques universelles et immuables de tout ce qui est réel et connaissable. La mathématique a un domaine d'objet plus restreint car elle s'intéresse à ce qui a la propriété du nombre. La physique, enfin, a pour objet ce qui est matériel et est capable de mouvement. Cette classification des disciplines théoriques est soumise à un principe d'organisation caractéristique de la pensée antique. Pour Aristote, la science et l'activité scientifique sont intimement liées à la structure de l'univers. La théorie acquiert sa signification en tant que cosmologie. La connaissance de l'être en tant qu'être propre à la métaphysique est en même temps la description et la reconnaissance du cosmos. L'attitude théorique se conçoit alors comme une attitude mimétique. Elle vise la connaissance des structures fondamentales de l'univers. La pensée théorique prend forme en reproduisant les relations universelles du cosmos, en saisissant les types universels de relation qui constituent la structure de l'univers.

Le rapport de la pensée théorique à son objet est conçu chez Aristote dans le cadre de la théorie de l'illémorphisme qui distingue deux dimensions en toute chose, la matière et la forme. La matière désigne le contenu indéterminé, et la forme le principe structurant par lequel chaque chose acquiert une détermination, une forme. La matière ne doit pas être confondue, dans l'illémorphisme, avec l'aspect physique ou corporel des choses. Dans le sens aristotélicien, la matière est le facteur indéterminé qui accède à une consistance déterminée en se soumettant à une loi structurelle, en prenant forme. Toute chose peut ainsi être considérée en tant que matière ou en tant que forme; dans le premier cas, elle se présente dans son aspect vague et indéterminé, alors que dans le second, elle existe comme construite et constituée. Dans la métaphysique d'Aristote, matière et forme sont posées dans un rapport antithétique; chaque chose peut être analysée en précisant la matière dont elle est faite et la forme sous laquelle elle se présente. La forme désigne alors l'ultime détermination par laquelle une chose acquiert son caractère propre, et la matière, ce qui précisément attend cette dernière détermination.

On peut mieux comprendre la signification accordée à la pensée théorique chez Platon et Aristote lorsqu'on la saisit à travers cette théorie de l'illémorphisme. La pensée théorique est à son objet comme la matière est à la forme. La pensée théorique qui vise la compréhension de toutes choses reçoit progressivement sa détermination, sa forme, en adoptant une attitude contemplative à l'égard de la réalité. Le processus au cours duquel elle se constitue est ainsi un processus passif. La pensée spéculative prend forme au contact des objets qu'elle rencontre dans

le monde. Elle n'a aucune forme avant ce contact. Elle n'existe comme telle qu'en tant qu'expression de la structure de l'univers. Avant cette identification mimétique au monde, elle est indéterminée. Dans la pensée grecque, la théorie se conçoit alors comme ontologie.

L'attitude théorique recommandée n'est pas dépourvue d'efficacité pratique. Elle a, selon Habermas, un but avoué: l'éthique de la vie contemplative doit permettre de libérer les hommes des agressions d'une nature hostile et incontrôlée. La théorie a ainsi une fonction pédagogique et libératrice. Elle tire ce pouvoir normatif de son identification avec l'ontologie:

...si la théorie au sens de la grande tradition passait dans la vie, c'est qu'elle prétendait découvrir dans l'ordre du cosmos une organisation idéale de l'univers, et donc du même coup le prototype d'un ordre pour le monde humain. Ce n'est qu'en tant que cosmologie que la théoria était aussi en mesure d'orienter l'action.<sup>4</sup>

La supériorité de la vie contemplative sur la "vie active", déterminante dans la pensée antique, s'explique, selon Habermas, lorsqu'on considère la fonction historique que remplit une telle éthique. Dans l'interprétation de Habermas, les deux éléments déterminants de la tradition grecque, à savoir l'idée d'un monde immobile et auto-subsistant ainsi que l'attitude contemplative sont liés entre eux par un intérêt pratique:

Dans la tradition hellénique, ces mêmes forces, que la philosophie a ravalées à un niveau purement psychologique, se manifestent encore comme des dieux et des puissances supra-humaines. La philosophie les a domestiquées et les a enfermées dans le domaine

de l'âme comme des démons intériorisés. Mais si c'est de ce point de vue que nous considérons les pulsions et les affects qui impliquent l'homme dans les intérêts complexes d'une pratique incertaine et contingente, alors l'attitude de pure théorie, qui promet justement la purification de ces affects, revêt un sens nouveau: la contemplation désintéressée a dès lors manifestement le sens d'une émancipation. Si la connaissance devait être affranchie de l'intérêt, ce n'était pas pour débarrasser la théorie des impuretés tenant à la subjectivité mais au contraire pour soumettre le sujet lui-même à une purification extatique des passions. Que la catharsis ne soit désormais plus atteinte en passant par le culte des mystères mais que, grâce à la théorie, elle soit ancrée dans la volonté des individus eux-mêmes, voilà qui marque une étape nouvelle de l'émancipation: dans le complexe de communication de la Cité grecque, l'individuation des individus est assez avancée pour que l'identité du moi isolé ne puisse plus se constituer que grâce à l'identification aux lois abstraites de l'ordre cosmique. C'est l'unité d'un cosmos reposant en lui-même et l'identité d'un être immuable qui permettent dès lors à la conscience, émancipée des forces primitives, de trouver un appui.<sup>5</sup>

Cette fonction pratique de la théorie, ce rapport qu'elle entretient avec la pratique comme processus de formation ne peut toutefois pas être intégré, selon Habermas, à la compréhension que la théorie a d'elle-même dans le cadre de la tradition classique. La séparation instituée entre le domaine de la connaissance apodictique, l'episteme, et celui de l'opinion, doxa, relègue la pratique à un niveau inférieur dans l'ordre hiérarchique de la connaissance.

## 2. Délimitation du domaine de la pratique et de la politique

Dans la pensée d'Aristote, la connaissance pratique s'oppose à la connaissance spéculative comme le domaine du contingent s'oppose à celui du nécessaire. Alors que la pensée théorique porte sur ce qui ne peut être autrement qu'il n'est, la pratique s'intéresse à ce qui peut être

accompli ou transformé par l'intervention de la volonté ou de l'action humaine, à ce qui peut être autrement qu'il n'est. Il s'ensuit que la philosophie pratique telle que l'entend Aristote ne peut prétendre à la certitude de l'episteme. Le domaine du savoir pratique, c'est le probable ou le plausible. Les conclusions auxquelles parvient l'intelligence pratique ne peuvent pas prétendre au statut de vérités universelles. Elles se présentent comme des règles de conduite et d'action générales, en ce sens qu'elles sont valables "dans la plupart des cas". Aristote attribue ainsi à l'intelligence pratique le pouvoir de déterminer l'action qui s'impose dans une situation ou un contexte particulier. Par opposition à l'episteme, il nomme cette faculté la phronesis.

La pratique se distingue de la théorie par sa finalité. Elle ne recherche pas la description de ce qui est mais vise plutôt une finalité autre qu'elle-même. La pratique est ainsi conçue comme une action orientée vers une fin. Le pouvoir de la phronesis se manifeste alors dans la formulation de règles permettant aux hommes de parvenir à leurs fins différentes. La phronesis désigne ainsi, pour reprendre l'expression de Habermas, une "intelligence permettant d'évaluer les situations".<sup>6</sup> La sphère de la vie active n'est pas explicitement partagée en différentes branches, chez Aristote, comme l'est la connaissance théorique. Habermas note cependant une différence importante entre deux types d'actions humaines que la notion de pratique semble recouvrir indifféremment. Son interprétation de la doctrine classique de la politique doit beaucoup à l'importance qu'il attribue à cette distinction.



Tel que conçu par Aristote, l'objet de la pratique au sens restreint du terme est l'action de bien, la "bonne action". La pratique prend ainsi pour finalité la réalisation du bien; elle est guidée par l'idée de bien et de justice. Contrairement au savoir théorique, le savoir pratique ne cherche pas à déterminer ce qu'est le bien pour le plaisir de le connaître; il vise plutôt à rendre bon. En ce sens, l'action pratique ne peut pas être instrumentalisée à une autre fin. Elle existe en tant qu'action raisonnable; elle est indissociable de l'acte par lequel elle s'accomplit. Prise dans cette acception, l'action pratique est moralisatrice et politique selon Habermas. Elle tend à la formation du caractère et à la prescription d'une vie conforme à la "bonne" organisation sociale.

La sphère de la pratique désigne également, dans un sens plus large, l'action technique ou la production d'objets. Chez Aristote, la technê se différencie de la praxis en tant qu'art. Alors que la praxis désigne une action dont la finalité n'est pas extérieure à l'action, la technique vise des oeuvres qui s'extériorisent par rapport à l'action. Elle est un art ayant "pour objet la naissance de quelque chose".<sup>7</sup> Habermas la définit comme l'"habileté à produire des oeuvres et la maîtrise efficace de devoirs objectalisés".<sup>8</sup> La technê aboutit à la fabrication d'objets dissociables de l'action qui les engendre. Elle sert essentiellement à la production d'objets utiles à la vie; l'action technique se réifie en objets matériels. La structure de l'action technique est différente de celle de l'action pratique précisément dans ce processus de réification. Aristote nomme poiesis le savoir technique pour le distinguer du savoir pratique.

Le domaine de la pratique semble ainsi délimité de deux côtés dans la doctrine classique de la politique; il se distingue à la fois du savoir technique et du savoir théorique. Aristote exprime cette limitation en ces termes:

Nous attribuons la sagesse pratique, en un domaine particulier à ceux qui, pour atteindre certaine fin bonne, calculent bien, et dans des matières où il n'y a pas de technique; sage serait donc de façon générale aussi, l'homme capable de délibérer. Or personne ne délibère ni sur ce qui ne peut être autrement, ni sur ce qui est hors de son pouvoir; par conséquent, puisque la science s'accompagne de démonstration, et qu'il n'y a pas de démonstration là où les principes pourraient être autres... puisque'il n'est pas possible de délibérer sur les choses qui sont nécessairement ce qu'elles sont, la sagesse pratique ne saurait être ni science ni technique; elle n'est pas une science parce que, ce qui est du ressort de l'action peut être autrement qu'il n'est; elle n'est pas une technique parce que action et création ne sont pas du même genre.<sup>9</sup>

Ce texte contient l'essentiel de la doctrine classique de la politique. Aristote place la Politique au sommet des différentes applications du savoir pratique. L'éthique, en tant qu'étude des maximes appliquées à l'individu, et la politique, en tant que recherche des principes d'organisation de la communauté, relèvent d'un même type de savoir. Aristote a même tendance à accorder la préséance à la Politique parce que tous les autres savoirs pratiques sont subordonnés à son objet: la vie de la communauté selon l'idée du Bien. En situant la politique dans le cadre des activités pratiques, la doctrine classique lui confère un statut original par rapport aux théories concurrentes de l'époque moderne.

Pour Habermas, l'héritage de la doctrine classique de la politique consiste en ceci:

- a) La conception classique n'établit pas de différence de fond entre la morale et la politique:

La politique se concevait comme une doctrine enseignant la vie selon le Bien et la Justice; elle continuait l'éthique. Aristote, en effet, ne voyait aucune différence entre la constitution consignée dans les nomoi et l'éthique régissant la vie de la Cité; il n'y avait pas lieu, au contraire, de séparer des coutumes et des lois la moralité des actions. C'est la politeia qui permet au citoyen de vivre selon le Bien; l'homme est un animal éminemment politique en ce sens qu'il dépend de la Cité pour la réalisation de sa nature.<sup>10</sup>

L'éthique est liée à la politique et lui est même subordonnée car l'objet de la politique, le bien-être de la communauté, est le but suprême de l'action pratique. Habermas se réfère ici à la définition de l'homme comme animal politique (zoon politikon) proposée par Aristote.

- b) La vie politique est catégoriquement séparée du travail et du labeur; tel est le deuxième trait marquant que retient Habermas:

L'ancienne politique rapportait exclusivement la politique à la pratique au sens étroit, grec, du terme. Elle n'avait rien à voir avec cette technê, par laquelle on entendait cette habileté à produire des oeuvres et la maîtrise efficace de devoirs objectalisés. En dernière instance, la politique se rapporte toujours à la formation d'un caractère; sa manière de procéder est pédagogique et non technique.<sup>11</sup>

Cette distinction entre politique et technique souligne le caractère non instrumentaliste de la politique. L'"agir" se distingue du "produire". L'action politique est une action bonne en elle-même (ou qui cherche à l'être). Elle ne peut pas être utilisée à d'autres fins. Dans la conception eudémoniste sur laquelle reposent l'éthique et la politique aristotéliciennes, il n'existe pas de valeur supérieure à la vie conforme aux

règles de la communauté.

c) Comme la politique se rapporte au domaine de l'action, le savoir auquel elle peut prétendre est un savoir non théorique. Ainsi, selon Habermas:

Aristote souligne que la politique, et de façon générale la philosophie pratique, ne peut comparer le statut de ses connaissances avec la science au sens strict du terme, l'episteme, qui pour sa part est apodictique. Car son objet, ce qui est vertueux et juste, ne possède dans le cadre changeant et contingent de la pratique ni la constance propre à l'ontologie, ni la nécessité propre à la logique.<sup>12</sup>

Dans la recherche de l'action juste, c'est-à-dire dans la détermination de ce qui est conforme au bien-être de la communauté, l'intelligence pratique procède selon une méthode semblable à celle de la pensée théorique mais qui ne peut néanmoins prétendre à la même certitude. Le syllogisme pratique procède en "déduisant" une action à partir d'une règle générale de conduite reconnue comme valable. Cette règle joue le rôle d'une prémisse et est formulée sur le mode d'un jugement de fait. L'intelligence pratique consiste alors à subsumer des actions particulières sous des règles générales. A la différence toutefois du syllogisme théorique, les prémisses du raisonnement n'ont pas le statut d'une évidence. En ce sens, la décision qui s'impose dans des circonstances particulières est sujette à délibération.

Cette définition de la politique adoptée par la doctrine aristotélicienne laisse dans l'ombre le rapport qui lie la théorie, la pratique et la technique. La vie conforme à l'éthique de la Cité ne constitue

pas à vrai dire le bien suprême ni même l'idée d'une vie heureuse telle que la conçoit par moment Aristote. L'Ethique s'achève sur la vision d'une vie supérieure à celle de l'activité publique, vie caractérisée par le loisir et la contemplation. La théorie semble ainsi présupposer la pratique (l'organisation de la vie politique) et la technique (la production des moyens d'existence) dans un rapport de subordination. L'idéal de la contemplation requiert le travail et la pratique sans pouvoir justifier ni l'un ni l'autre et sans pouvoir indiquer le lien qui les unit.

### 3. Structures sociales du modèle hellénique de la politique

Selon Habermas, l'aspect primitif de la conception classique des rapports entre la théorie et la pratique s'explique par les structures de la société grecque. Dans une société esclavagiste, seule l'activité libérée du travail est susceptible d'être valorisée. La société grecque est divisée en deux. La Polis aristotélicienne représente un espace public accessible à l'ensemble des citoyens libres et se différencie de l'oikos (maison), ou domaine privé propre à chaque individu. La politique désigne le domaine de la vie en commun. Elle est rattachée à l'Agora, ou place du marché, mais elle ne lui est pas identifiée. Comme l'explique Habermas:

La sphère publique se constitue au sein du dialogue (lexis), qui peut également revêtir la forme d'une consultation ou d'un tribunal, tout comme au sein de l'action menée en commun (praxis)...<sup>13</sup>

La politique se réduit à la lexis et à la praxis, à la discussion et à l'action communes dans lesquelles s'engagent des individus. L'opposition entre polis et oikos délimite ainsi le domaine de l'objet politique.

Au monde de la cité appartient l'interaction de citoyens ne se réunissant que pour délibérer de ce qu'ils ont en commun. Au domaine de la maison appartient le règne du labeur et de la reproduction de la vie. Les membres de la polis ne sont pas astreints au travail productif mais ils n'ont le droit de prendre part à la vie publique qu'à titre de maître de maison, oikodespotès. Le statut d'oikodespotès garantit l'autonomie privée parce qu'il désigne la domination sur la sphère du travail productif:

A l'abri de son autorité s'accomplissent la reproduction de la vie, le travail des esclaves, les tâches des femmes, les naissances et les décès; le règne de la nécessité et de la finitude reste enfoui à l'ombre de la sphère privée.<sup>14</sup>

Parce que la formation sociale grecque est liée à un mode de production esclavagiste de type patriarcal, le critère de participation à la vie politique est le statut de maître de maison. Affranchi des tâches de la reproduction matérielle de la vie, le maître de maison peut s'adonner à la politique. La séparation stricte entre polis et oikos est à la base de la différenciation entre praxis et technê. Le monde de la polis s'oppose à celui de l'oikos comme celui de la liberté à celui de la servitude. Comme l'exprime Habermas:

Dans le dialogue que les citoyens entretiennent, les choses viennent au langage et en reçoivent forme; dans la lutte des égaux, les meilleurs se distinguent et accèdent à leur essence: l'immortalité de la gloire. De même qu'au sein des limites de l'oikos, les misères de l'existence et la conservation des moyens de subsistance sont honteusement dissimulés, la polis donne libre cours à ce qui permet de se distinguer glorieusement: les citoyens, d'égal à égal (homoioi), ont volontiers commerce entre eux, mais chacun s'efforce d'exceller (aristoteîn). Ce n'est que dans le cadre de la sphère publique que les citoyens valeureux dont Aristote dresse le catalogue se confirment comme tels et c'est d'elle qu'ils attendent d'être reconnus.<sup>15</sup>

La société athénienne dont Aristote expose le modèle politique est divisée essentiellement en trois classes sociales. Au sommet de la pyramide, on retrouve une classe de citoyens libres, membres de la Cité parce que chefs de famille. A l'autre extrême, confinée aux seules tâches domestiques et au travail productif, on distingue la masse des esclaves privés de droits politiques (ainsi que les femmes et les enfants). Entre les deux se trouve une classe de marchands, artisans, boutiquiers, hommes d'affaires, etc., qui sont libres mais ne jouissent pas du statut de citoyen. L'identification de la sphère de la vie privée au domaine de la maison a son pendant dans l'exclusion du monde des affaires de la vie publique.

Habermas résume ainsi l'argumentation d'Aristote pour exclure de la politique l'activité orientée vers le gain:

Aristote est convaincu qu'une polis vraiment digne de ce nom a à coeur la vertu de ses citoyens, "car cette communauté qu'est la Cité deviendrait sinon une simple communauté d'intérêts régie par un pacte". ... Quand Aristote imagine un tel système contractuel de droit privé, ayant pour but de réglementer de façon générale et d'assurer à tous les moyens de vivre, c'est pour montrer que ce n'est pas une Cité: lorsque des citoyens préoccupés de la bonne marche de leurs affaires établissent une communauté sur des bases juridiques afin de réglementer les échanges et d'éviter les complications guerrières, il convient de ne pas confondre cette organisation avec un Etat. Car, c'est l'argument qu'il invoque, ils entretiennent en commun les mêmes rapports que s'ils étaient séparés, et chacun d'eux considère sa propre maison comme une Cité.<sup>16</sup>

L'économie est catégoriquement séparée de la politique. L'exclusion du domaine de la politique des rapports sociaux liés aux fonctions de la reproduction matérielle de l'existence reflète la structure de classe esclavagiste de type patriarcal sous-jacente à la démocratie athénienne. En ce sens, la doctrine classique de la politique est une idéologie qui

justifie les rapports de force de la classe des maîtres sur les autres classes. Sa faiblesse, selon Habermas, réside dans son incapacité à rendre compte d'une sphère essentielle de l'activité humaine, à savoir la reproduction matérielle de la vie. En excluant de son champ d'intérêt le monde de la maison, et par là le monde du travail, elle limite la portée de son enseignement à la situation particulière de l'Etat-Cité tel que le représentait la pensée grecque.

#### 4. Théorie, pratique et technique dans la pensée grecque

La doctrine classique de la politique laisse en suspens la question des rapports entre la théorie, la pratique et la technique, comme nous l'avons déjà mentionné. Aristote savait très bien que la production d'objets matériels reposait d'une façon ou d'une autre sur la connaissance des règles de la fabrication. Le travail de l'artisan requérait ainsi en un certain sens un savoir théorique. De même, l'élaboration d'une bonne législation, type idéal de l'activité politique, suppose une certaine connaissance de ce qui est bien, une connaissance théorique du "Bien". La pratique est ainsi rattachée à la théorie. Les prémisses du syllogisme pratique ont en quelque sorte une fonction théorique. Mais les rapports entre ces trois types de connaissance, ces trois formes de vie, restent inexplicables et, d'après Habermas, sont inexplicables dans le cadre de la conception antique de la théorie. L'idéal de la contemplation auquel celle-ci renvoie est en contradiction avec les fonctions que remplit la théorie dans le cas de la pratique et dans celui de la technique.



Cette contradiction se manifeste chez Aristote, notamment à la fin de l'Ethique.<sup>17</sup> En effet, l'Ethique développe tout au long l'idée que la bonne vie est celle orientée vers l'activité pratique au sein de l'Etat-Cité. Le but de l'éthique semble être la formation de citoyens vertueux. Or, la conclusion de l'argumentation d'Aristote laisse entrevoir une finalité supérieure à celle incarnée dans la vie publique, finalité qui s'exprime dans l'idéal de la vie contemplative. Aristote indique bien que l'organisation de l'Etat conforme au bien est le prérequis de l'activité théorique, de la recherche de la connaissance pour la connaissance, mais il ne dit pas comment ces deux sphères de la vie sont liées. Il en va de même des liens entre la technique et la théorie. L'idée d'une théorie qui est sa propre fin empêche de concevoir que la théorie puisse se justifier en fonction de ses applications pratiques et techniques.

Ce point aveugle de la doctrine classique, cette impossibilité à rendre compte des liens unissant la théorie, la pratique et la technique, s'explique selon Habermas par la situation socio-historique propre à l'Etat-Cité athénien. Chez Platon et Aristote, la naissance de la philosophie, sa conception comme théorie pure à une fonction pratique qu'elle doit se dissimuler à elle-même. La fonction pédagogique et culturelle de l'attitude théorique est reflétée dans le concept du "roi-philosophe".

L'interprétation des rapports entre la théorie et la pratique que suggère Habermas met en lumière les aspects positifs de la doctrine classique tout en laissant entrevoir ses faiblesses et ses limites. Habermas souligne la fonction émancipatrice d'une doctrine qui accorde un

rôle primordial à la formation de la volonté et de la conscience. Le fondement ontologique qui justifie toutefois le processus de libération empêche de reconnaître le caractère socio-historique de celui-ci. Dans le contexte d'une autre formation sociale aux rapports de production différents, la cohérence du schéma grec se désagrège. La modification des structures sociales que représente historiquement l'apparition de la société civile relativise la problématique de la doctrine classique et, selon Habermas, met à jour un "objet politique nouveau et une méthode différente".<sup>18</sup>

5. De la doctrine classique à la politique moderne: Thomas d'Aquin et la philosophie sociale

Le processus qui aboutit à la formulation d'une théorie moderne de la politique dans les écrits de Machiavel, Thomas More et surtout Hobbes suppose toute une série d'étapes intermédiaires, notamment la conception du droit romain et surtout la représentation médiévale des rapports politiques. Habermas reconnaît dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin la médiation principale entre la conception classique et la théorie moderne du politique.<sup>19</sup> Thomas d'Aquin reste profondément lié à la doctrine aristotélicienne, selon Habermas, parce qu'il maintient l'unité de l'éthique et de la politique. La communauté dont il est question a toujours pour fin le bien vivre. Thomas d'Aquin anticipe cependant sur la conception moderne car il substitue à l'objet traditionnel, la polis, un nouvel objet emprunté au droit romain, la societas:

Par ailleurs cependant, Thomas d'Aquin ne conçoit plus cette communauté dans son sens originel de polis: la civitas est devenue subrepticement societas. L'écart qui le sépare de l'ancienne politique n'apparaît nulle part plus clairement que dans la traduction littérale du zoon politikon: "homo naturaliter est animal social..."<sup>20</sup>

La societas réunit à la fois les déterminations de la polis et de l'oikos:

Et il est caractéristique qu'il manque chez Thomas d'Aquin cette distinction établie pourtant si clairement par son Philosophus entre le pouvoir du maître de maison de disposer en matière économique et le pouvoir officiel de commander en matière politique: le pouvoir despotique restait, dans l'oikos, impartagé - monarchia - tandis que le pouvoir dans la polis s'exerce sur des hommes libres, des égaux, est politie. Or ce chef (princeps), sur lequel Thomas d'Aquin fait porter son analyse, exerce son pouvoir de façon monarchique, c'est-à-dire selon les mêmes principes que le pater familias en tant que maître de maison (dominus). Le mot dominium en vient à signifier tout simplement exercice d'un pouvoir. L'opposition entre la polis et l'oikos a été ramenée au dénominateur commun de la societas et celle-ci, par analogie avec la vie familiale de type patriarcal, donne lieu à une interprétation apolitique selon les critères mêmes d'Aristote. Tandis que l'ordre se réalisait dans la polis par la participation des citoyens à l'administration, aux pouvoirs législatif et juridique et aux conseils, Thomas d'Aquin ne conserve qu'un ordre (ordo) ne tenant plus compte de la substance politique que représentent la conscience et la volonté orientées vers l'action communautaire et se formant dans le concert public.<sup>21</sup>

Ainsi, la représentation de la société sur le modèle du domaine patriarcal relègue à l'arrière-plan l'intérêt de la politique traditionnelle. La question de la "qualité" de la domination, ce qu'est la bonne vie, s'estompe. L'intégration progressive de la sphère du travail à la vie publique modifie la définition du politique. C'est ainsi, selon Habermas, qu'à la doctrine de la politique se substitue une "philosophie sociale" décrivant la structure hiérarchique d'une société féodale et fondant celle-ci sur une "loi naturelle".<sup>22</sup> Cette imbrication de la sphère privée

du travail et de la sphère publique "politique" sous le nom d'un ordre civil (ordo civitatis) indique que le modèle féodal de la politique dont Thomas d'Aquin définit les structures constitue un type intermédiaire entre le modèle antique historiquement dépassé et le modèle moderne à venir. Si le principe d'organisation sociale est défini par la domination qu'exerce la maison du seigneur sur le fief et sur l'ensemble du territoire, par contre, l'autorité politique que celui-ci détient n'est pas identifiable au "pouvoir discrétionnaire et "privé" de l'oikodespotès ou du pater familias... Il y a des autorités supérieures et inférieures, de hauts privilèges et des privilèges restreints, mais aucun statut qui puisse être établi d'une manière quelconque par le droit privé, et qui permet à des individus d'être pour ainsi dire distingués en tant que tels au sein de la sphère publique."<sup>23</sup>

Tant que les structures sociales féodales se maintiennent, la représentation d'un ordre civil comme ordre social, posée par la philosophie thomiste, se trouve accréditée. Le développement du capitalisme, l'abolition du servage et la libération des paysans ainsi que la naissance de la société civile vont contribuer cependant à faire voler en éclats la construction thomiste:

...le problème essentiel de la destination et de la finalité de la vie en société, problème que l'ordo civitatis ne suffit plus à résoudre, cède maintenant la place à une autre question: celle de savoir comment et à l'aide de quels moyens la civitas peut être organisée de façon souple et cohérente. En se brisant, le lien qui permettait à l'ordre social fondé sur le Droit naturel et selon la Vertu de se maintenir, rompt au niveau théorique l'unité des deux éléments qui divergent désormais dans la réalité: le pouvoir (dominium) des princes devenus souverains et la société (societas), union privée dans le cadre d'un Etat administrant un certain territoire.<sup>24</sup>

Ainsi, sur la base de rapports sociaux en pleine transformation et en mettant à profit l'apparition d'un nouvel idéal de connaissance, Machiavel, More et Hobbes travailleront à l'élaboration d'une nouvelle théorie du politique.

## II La théorie moderne du politique

La formulation d'une théorie moderne du politique accompagne selon Habermas l'apparition de la société civile. Rien n'exprime mieux la transformation de l'objet politique que le sous-titre donné par Hobbes au Léviathan: étude "de la substance, la forme et le pouvoir de la communauté." Le point de vue moderne que Hobbes formule la première fois de façon rigoureuse s'oppose explicitement au point de vue classique dans la conception des liens unissant la théorie, la pratique et la technique. Dans la conception moderne, que Habermas analyse en se référant surtout à Hobbes, la différence spécifique entre ces trois formes de vie que maintenait la doctrine classique s'évanouit. Episteme, praxis et technê ne font plus qu'un. Une philosophie sociale succède ainsi à la doctrine de la politique. Habermas résume l'essentiel de la nouvelle approche en soulignant trois de ses caractéristiques:

En premier lieu, une philosophie sociale fondée scientifiquement se propose comme but d'indiquer une fois pour toutes les conditions auxquelles l'organisation d'une société ou d'un Etat est correcte. Ses thèses en ce domaine seront indépendantes du lieu, du temps et des circonstances et elles permettront, quelles que soient les situations historiques, de fonder durablement la collectivité. En second lieu, la mise en oeuvre et l'application de ces thèses apparaît comme un problème technique. La connaissance des conditions générales auxquelles une société ou un Etat sont correctement organisés abolit la nécessité d'une intelligence

pratique réglant l'action des hommes; à sa place s'installe la production, selon des calculs correctement effectués, de règles, de rapports et d'arrangements. En troisième lieu, le comportement matériel intervient a fortiori sous la forme d'une substance matérielle. Les ingénieurs de l'organisation correcte peuvent faire abstraction des catégories régissant les rapports moraux pour se limiter à l'élaboration des circonstances dans lesquelles les hommes, de la même façon que des objets naturels, sont contraints de se conformer à des comportements calculables à l'avance. Cette politique qui se détache de la morale remplace la pédagogie d'une vie conforme au Bien et à la Justice par la possibilité de bien vivre dans un cadre correctement organisé.<sup>25</sup>

La rupture que Hobbes effectue avec la tradition n'est possible selon Habermas qu'à partir du moment où disparaît la préséance de la vie contemplative sur la vie active. Le développement des sciences expérimentales, l'apparition d'un nouvel idéal de connaissance dont Bacon et Galilée sont les premiers à avoir fixé les normes brisent les liens maintenus dans l'ancienne conception entre la théorie, la pratique et la technique. La maxime introduite par Bacon, "savoir pour prévoir, pour pouvoir" appliquée au domaine des affaires humaines, est inconcevable dans la perspective de l'ancienne problématique. Or, l'oeuvre de Hobbes prend précisément comme objet d'étude "la technique politique qui organise correctement l'Etat."<sup>26</sup>

# 1. La nouvelle conception de la théorie et la naissance de la physique moderne

L'établissement d'un rapport de complémentarité entre la théorie et la technique annoncé dans la maxime de Bacon, scientia propter potentiam, modifie le contenu de la théorie.<sup>27</sup> L'idée d'une théorie qui se justifie dans ses applications techniques est en contradiction avec la notion

classique d'une attitude théorique poursuivie pour son propre bénéfice. En choisissant Bacon, Galilée ou Descartes comme représentants du nouvel idéal théorique, Habermas entend souligner le rôle crucial que joue le développement d'un paradigme mécaniste dans la philosophie sociale de Hobbes.<sup>28</sup> L'histoire de la science a documenté abondamment la naissance de la physique galiléenne, l'introduction de la méthode expérimentale de Bacon et la révolution cartésienne dans la théorie de la connaissance. Certaines interprétations, notamment les plus récentes, ont eu tendance à examiner les liens implicites qui rattachent les théoriciens des seizième et dix-septième siècles aux penseurs scholastiques du Moyen-Age et par delà ceux-ci, aux penseurs de l'antiquité. Ils ont voulu de la sorte souligner la continuité de la nouvelle science expérimentale avec la philosophie de la nature de l'antiquité.

Habermas, pour sa part, insiste sur les aspects innovateurs des thèses de Bacon et Galilée. Selon lui, même si on ne peut attribuer à ces auteurs l'intention de transformer la connaissance théorique, il n'en demeure pas moins, objectivement, que la science moderne dont ils ont été les porte-parole a rompu avec la tradition. La science moderne se caractérise par l'introduction "du point de vue du technicien dans la théorie..." Non pas que la science moderne, en particulier à ses débuts, ait subjectivement cherché à produire des connaissances utilisables par la technique. "Mais, depuis Galilée, la recherche vise objectivement à acquérir l'art de provoquer elle-même les processus naturels de la façon même dont la nature les produit. La théorie se mesure à la capacité de reproduire artificiellement des phénomènes naturels. A la différence de

l'episteme, elle est dans ses structures mêmes dirigée vers les "applications". De ce fait, la certitude du technicien constitue pour la théorie un nouveau critère de vérité à côté de celui de la rigueur logique: nous connaissons un objet dans la mesure où nous le produisons."<sup>29</sup>

Inversement, la technique perd ses caractéristiques artisanales.

La science technique qui se développe progressivement à partir du seizième siècle n'a plus grand chose à voir avec les "arts" de la pensée aristotélicienne. Ainsi, indépendamment du fait que les recherches théoriques entreprises dans le nouvel esprit scientifique aboutissent à des découvertes utiles et à des applications techniques valables, elles contiennent nécessairement, selon Habermas, la possibilité d'être transformées en applications techniques.

Cette propriété de la nouvelle science est imputable à la transposition de la méthode géométrique au domaine des objets naturels. La "philosophie de la nature" qui procède ainsi more geometrico est nécessairement orientée vers les applications productives. Si l'idée d'une théorie qui se justifie par son utilité est attribuable à Bacon, celle d'une application de la mathématique à la nature remonte à Galilée.

Descartes en développera plus tard la méthode de façon systématique.

La vision mécaniste du monde trouve son expression dans cette nouvelle méthode scientifique. La géométrie que Galilée prend pour modèle procède en construisant ses objets. Elle cherche à ramener à quelques principes élémentaires explicatifs la totalité des objets qu'elle considère.

L'application de cette méthode à la nature, prise comme objet d'investigation scientifique, constitue l'essentiel de la révolution scientifique



moderne. La métaphore du "livre de la nature" employée par Galilée, pour souligner le fondement de la nouvelle démarche cognitive illustre clairement la particularité de sa théorie.<sup>30</sup>

Les énoncés méthodologiques que l'on est susceptible de retrouver chez Bacon, Galilée ou Descartes ne reflètent pas toujours, selon Habermas, une compréhension exacte de la nature de la nouvelle science. Ils définissent néanmoins un point de vue suffisamment différencié pour que l'on puisse mesurer l'écart qui les sépare de la théorie classique. De Bacon à Descartes, la nouvelle théorie acquiert progressivement une idée plus claire d'elle-même. Enfin, en identifiant la mathématique avec la nature même de la raison humaine,<sup>31</sup> Descartes formule de façon radicale la conception moderne de la science.

L'idéal de connaissance auquel renvoie la physique moderne s'est ainsi précisé peu à peu à partir du seizième siècle. Ce développement de la nouvelle science accompagne le mouvement d'expansion progressif des forces productives libérées par la transformation de la société féodale. L'importance accrue des artisans dans la vie de la société ainsi que la conjonction d'une multitude de facteurs historiques (grandes découvertes, ouverture du commerce, etc.) font du progrès technique et scientifique un élément fondamental de la nouvelle formation sociale.<sup>32</sup>

Pour mieux saisir l'influence de ces phénomènes sur la définition de la politique et pour mieux souligner la contribution de Hobbes à l'élaboration d'un nouveau paradigme, Habermas résume l'apport de deux de ses précurseurs, Machiavel et Thomas More.

## 2. La nouvelle problématique politique: Machiavel et More

Machiavel et More sont les premiers, selon Habermas, à "introduire le point de vue du technicien" dans la définition du politique. La séparation qu'ils instituent entre l'éthique et la politique marque les débuts d'une philosophie sociale fondée scientifiquement. Bien qu'ils ne procèdent que de façon pragmatique, et non selon les canons d'une méthode scientifique qui ne sera mise au point que plus tard, ils réalisent chacun à leur manière la coupure définitive avec l'ancienne question de la doctrine classique. Pour Habermas, le Prince de Machiavel et l'Utopie de Thomas More formulent le problème que la théorie moderne du politique cherchera à résoudre.

La désaggrégation de la philosophie politique thomiste, philosophie que Habermas considère comme une étape médiatrice entre la tradition classique et la théorie moderne, donne naissance à deux objets distincts, le pouvoir (dominium) et la société (societas).<sup>33</sup> Machiavel élabore sa théorie du politique en adoptant comme objet privilégié l'étude de la conquête, du maintien et de l'exercice du pouvoir alors que Thomas More se penche dans son Utopie sur la question de l'élaboration d'un modèle social idéal. Habermas exprime leur contribution à la formation d'une nouvelle problématique en ces termes:

(Pour Machiavel)...la politique est l'art - que l'on peut apprendre et dont on peut faire la théorie - de mener à l'intérieur comme à l'extérieur une stratégie permettant d'imposer sa puissance. Le pouvoir domestique-patriarcal du prince chrétien s'est élevé dans cette théorie à l'affirmation abstraite de soi du souverain

(suprema potestas) et il s'est en même temps dégagé des attributions proprement sociales caractérisant une organisation patriarcale étendue à l'Etat. Or, c'est justement de ces fonctions que s'occupe Thomas More. Il peut pour sa part, en se limitant à un Etat insulaire, négliger le problème de l'affirmation de soi face à un ennemi extérieur et nier de ce fait même une conception du politique dérivée de l'état de guerre. L'ordo societatis lui apparaît bien plus comme la tâche empirique de l'organisation légale de la société.<sup>34</sup>

Ainsi, en orientant la recherche vers la question de l'affirmation de soi ou vers celle de la mise en place d'une organisation sociale rationnelle, Machiavel et More évacuent de la politique la question éthique traditionnelle de la bonne vie:

Les penseurs modernes ne recherchent plus les rapports moraux permettant une vie juste et harmonieuse mais les conditions effectives permettant de survivre. Leur intérêt immédiat est l'affirmation de l'existence physique, la conservation la plus élémentaire. C'est cette nécessité pratique, qui requiert des solutions d'ordre technique, qui est à l'origine de la philosophie sociale moderne.<sup>35</sup>

En plaçant des impératifs de survie au coeur de la politique, ils ouvrent la voie à un traitement technique des problèmes politiques. La différence principale entre Machiavel et More ne porte alors que sur le type de menace à la survie que la politique doit pallier. "Machiavel se demande comment on peut assurer la sécurité de la vie et de la reproduction par des mesures politiques et Thomas More, comment on peut le faire par les mesures sociales et économiques."<sup>36</sup> L'agression des hommes pour le premier, la faim et la misère pour le second sont les dangers qui pèsent sur la vie des hommes et qu'une politique bien menée doit écarter. Le contenu normatif des recommandations techniques qu'ils formulent s'exprime chez l'un dans "le maintien de la préparation au meurtre et à la mort" pour éliminer la menace de l'ennemi, et chez l'autre, dans la "contrainte

que représente le travail" pour s'émanciper des fléaux naturels tels que la famine et les épidémies.<sup>37</sup>

La séparation de la morale et de la politique et la réduction subséquente de celle-ci à une technique ne s'expriment nulle part mieux que dans la distinction et l'opposition établies par Machiavel entre vertu privée et vertu politique. Habermas cite Machiavel:

Un Prince... ne peut agir comme doivent le faire les gens du commun pour mériter le titre d'honnêtes gens; la raison d'Etat le contraint souvent à rompre ses engagements et à agir contre l'amour des hommes, l'humanité et la religion.<sup>38</sup>

De même, la thèse défendue par More selon laquelle une organisation sociale techniquement adaptée au problème de la survie dans un environnement naturel hostile, autrement dit une organisation rationnelle du travail, est distincte et indépendante, un préalable en quelque sorte, à une bonne vie, sans être la fin et la substance de celle-ci est tributaire du point de vue moderne de la politique. La nature technique de la politique chez Machiavel et Thomas More se retrouve dans le caractère instrumental qu'ils attribuent aux actions sociales. Machiavel conçoit la politique comme "le choix rationnel des moyens permettant de conserver le pouvoir", et More, comme la mise en place de structures sociales utiles "au bien-être de citoyens libres."<sup>39</sup>

Sur le plan de la méthode, les constructions théoriques de Machiavel et de Thomas More ont rompu le lien avec l'ancienne intelligence pratique qu'invoquait la doctrine classique de la politique. La politique qui incorpore des déterminations techniques devient entre leurs mains un art

pragmatique. Selon Habermas, le caractère encore artisanal de leur théorie est attribuable à une conception encore non scientifique, non maîtrisée des processus techniques. Machiavel et More restent limités dans leur formulation d'une nouvelle doctrine de la politique à l'utilisation d'une technique encore étroitement liée au savoir-faire artisanal.

Machiavel innove en prenant le comportement humain comme objet d'étude de la politique; ses recommandations sur la manière de gouverner les hommes font appel à un savoir-faire technique manipulant le comportement humain.

Mais comme le fait remarquer Habermas:

...l'art de conquérir et de conserver le pouvoir résulte bien d'une transposition d'une techné artisanale dans le domaine de la pratique réservée à la phronesis mais ne possède encore aucunement la précision scientifique d'une technique fondée sur des calculs.<sup>40</sup>

Les connaissances de la psychologie auxquelles se réfère Machiavel sont des connaissances acquises à partir d'une habitude des affaires humaines. La familiarité avec l'histoire lui permet de dégager des constantes, des régularités dans le comportement. Ses conclusions ne sont toutefois pas fondées sur une connaissance scientifique rigoureuse de la nature humaine et ne prétendent pas l'être.

L'Utopie de Thomas More, bien que substantiellement différente du Prince dans son objet d'étude, est semblable à celui-ci dans les principes de son raisonnement. A partir d'une constatation empirique, ou de ce qu'il présente comme tel, à savoir l'existence de la propriété privée, comme facteur responsable de la pénurie et de la famine, More construit le modèle d'une société idéale différente, fondée sur des conditions

artificiellement modifiées:

S'il est alors possible de donner de façon suffisamment crédible à cette fiction le caractère d'un exemple tiré de l'expérience, c'est-à-dire qui ne contredise pas ce qu'on a pu observer jusqu' alors, il sera prouvé qu'une telle organisation sociale peut être présentée comme susceptible d'exister sous certaines conditions empiriques. Ainsi la règle technique qui veut qu'en matière de société l'organisation souhaitée naisse de l'ordre établi - dans le cas présent par une transformation des rapports de propriété - se trouve indirectement contrôlée par la coïncidence avec les expériences passées.<sup>41</sup>

Les premières tentatives de construction d'un nouvel objet politique que l'on retrouve chez Machiavel et More souffrent non seulement de faiblesse au niveau de la méthode mais aussi sur le plan de la matière. L'objet de leurs analyses respectives, soit la domination chez Machiavel et l'organisation sociale chez More, est étudié en soi; ni Machiavel ni More ne songe à examiner les rapports qui lient la domination à l'organisation sociale. Cette ignorance limite la portée de leurs analyses. Machiavel analyse la pratique du pouvoir indépendamment des circonstances historiques telles que l'apparition de la société civile; More, pour sa part, néglige les problèmes associés à l'existence d'Etats souverains en concurrence. Les éléments autrefois réunis dans la tradition thomiste, dominium et societas, restent isolés. Parce qu'ils ne parviennent pas à développer une théorie suffisamment vaste pour les intégrer, Machiavel et More ne peuvent prétendre qu'au statut de précurseurs, d'après Habermas. C'est à Hobbes que revient le mérite d'avoir élaboré une théorie moderne de la politique véritablement cohérente.

### 3. La philosophie sociale de Hobbes

Hobbes réalise la synthèse des éléments légués par Machiavel et More, soit, d'une part, le problème de l'acquisition et de l'exercice du pouvoir et, d'autre part, celui de la mise sur pied d'une organisation sociale rationnelle, en construisant une philosophie sociale sur le modèle de la physique galiléenne. Pour Habermas, le progrès accompli par la théorie politique de Hobbes par rapport à celles de ses prédécesseurs est attribuable à sa portée explicative supérieure et à son fondement scientifique mieux défini. Hobbes met à profit les découvertes et les enseignements de Galilée; en effet, le paradigme sur lequel il s'appuie pour établir la validité de sa théorie du contrat social est un paradigme mécaniste. Selon Habermas, Hobbes résout le problème de l'unité de la domination et de la société en échaufaudant un système contractuel sur les bases d'une "mécanique de la socialisation."<sup>42</sup>

Dans la théorie de Hobbes, le contrat joue un rôle technique lié au contexte socio-historique du développement du capitalisme. Le passage d'une économie domestique ou féodale à une économie mercantiliste ainsi que la centralisation et la bureaucratisation du pouvoir, autrement dit l'apparition progressive d'une société civile qui fait face au pouvoir et dont celui-ci dépend, forment l'arrière-plan sur lequel se détache la philosophie sociale de Hobbes. Le contrat que propose Hobbes assure le rapport entre l'affirmation de la souveraineté et le développement de la société civile. Comme le précise Habermas:

Le contrat est considéré comme un instrument contraignant l'Etat à remplir un double rôle: utiliser le pouvoir qu'il monopolise légalement au service de l'ordre et de la paix ainsi qu'au bien-être des citoyens - mais sans dépasser ces attributions.

Légitimée par le droit naturel, la domination est ainsi organisée pour protéger la société civile en usant de son pouvoir par la force ou la menace et vise de cette façon à faire disparaître la peur des ennemis, de la faim et de l'asservissement.<sup>43</sup>

L'idée d'une légitimation du pouvoir absolu dont dispose le souverain par un pacte social n'est pas originale à Hobbes. Plusieurs autres, notamment Althusius<sup>44</sup>, avaient déjà imaginé de fonder la légitimité sur un contrat. Par contre, ce qui donne à la construction de Hobbes son caractère particulier, c'est la tentative d'expliquer le système des contrats à partir d'une analyse scientifique de ses causes. Cette recherche doit répondre à trois questions interreliées: pourquoi des individus passent des contrats entre eux, pourquoi ils les respectent et pourquoi la souveraineté qui s'appuie sur eux est incontestable?

En établissant des liens de causalité entre ces trois faits, Hobbes fait du droit naturel une science - celle-ci ayant atteint ses objectifs lorsqu'elle "étudie à partir des causes les effets produits ou, inversement, à partir d'effets connus les causes qui les ont provoqués."<sup>45</sup>

On sait que Hobbes ramène tous les facteurs explicatifs à la nécessité de supprimer l'antagonisme régnant entre les hommes à l'état de nature. Ainsi, le pouvoir de l'Etat s'explique par la nécessité de garantir le système contractuel, le système contractuel par la nécessité de maintenir la paix sociale, et l'intérêt à maintenir l'ordre par le désir de sortir de l'état de nature. Ce désir premier, cette contrainte fondamentale doit elle-même paraître naturelle. "Hobbes", dit Habermas, "doit indiquer quelle est la contrainte naturelle qui produit d'une façon nécessaire une contrainte artificielle - l'organisation juridique garantie par le pouvoir de punir. Il pense la trouver dans la peur d'une mort violente."<sup>46</sup>



Le système contractuel acquiert un fondement d'autant plus solide que la contrainte fondamentale sur laquelle il repose apparaît comme une contrainte naturelle. Ainsi, "le contrat fondant la société et la domination n'est plus seulement conçu comme l'instrument d'une rationalisation de la nature privée de lois, mais est prouvé dans sa rationalité par les lois mêmes de la nature."<sup>47</sup> Le passage de l'état de nature à l'état de société est présenté par Hobbes comme une causalité nécessaire. La recherche de la sécurité passe pour un instinct naturel de l'homme.

Habermas nomme "mécanique des désirs naturels"<sup>48</sup> le raisonnement à la base du système de Hobbes. Cette construction mécanique montre les rapports étroits que la philosophie sociale entretient avec la science la plus avancée de l'époque, la physique:

...elle partage avec la géométrie le fait de s'occuper de rapports (les contrats) que les hommes produisent eux-mêmes; elle est par ailleurs une science expérimentale au même titre que la physique, car, "pour connaître les propriétés de l'Etat, il est nécessaire que l'on connaisse les dispositions, les affections et les moeurs des hommes."<sup>49</sup>

L'analogie avec la physique moderne est manifeste dans la notion de "loi naturelle" que Hobbes place au centre de son système. Par loi naturelle, Hobbes entend d'une part les compulsions qui poussent les hommes à s'associer puis à se soumettre à une autorité absolue et, d'autre part, les règlements qui régissent cette association même. La loi naturelle a un contenu ambigu; elle renvoie simultanément à la causalité mécanique à laquelle le comportement des hommes est soumis dans l'état de nature et aux réglementations normatives de l'état de société.

Pour Habermas, cette ambiguïté systématique de la philosophie sociale est l'indice d'un problème non résolu. L'évacuation de la notion de "nécessité pratique" développée par la doctrine traditionnelle de la politique et sa réduction à un modèle mécaniste du comportement humain entraînent la théorie moderne du politique dans des contradictions. Le problème, d'après Habermas, est le suivant:

Hobbes doit faire dériver de la causalité régissant la nature humaine soumise à ses penchants les normes d'une organisation dont la fonction est précisément de contraindre les hommes à renoncer à la satisfaction primitive de ces penchants.<sup>50</sup>

La philosophie sociale qui rejette la notion de phronesis ou d'intelligence pratique est incapable de trouver une solution satisfaisante à cette question. Les prescriptions de la "loi naturelle", qui imposent le renoncement et mettent un frein aux désirs, ne peuvent pas être déduites de manière causale (entendons causalité mécanique) des contraintes auxquelles les hommes sont soumis dans l'état de nature.

Habermas indique les deux endroits dans la théorie politique de Hobbes où cette faiblesse se manifeste le plus clairement. Le conflit entre le libéralisme fondamental de Hobbes et sa thèse du pouvoir absolu d'une part, l'impossibilité de la philosophie sociale à rendre compte de ses propres rapports à la pratique d'autre part sont deux problèmes qui peuvent être ramenés à l'équivoque subsistant dans l'idée de loi naturelle. Le système du contrat social qui unit l'Etat et la société est construit, en effet, pour servir à l'émancipation de la société civile. D'après Habermas, le caractère libéral des intentions de Hobbes est indiscutable. L'Etat issu du pacte a pour mission principale de veiller à la paix sociale et

de garantir la sécurité. En protégeant la propriété privée et en créant "pour la recherche légitime de profit personnel des champs d'action juridiquement neutres dont le contenu n'est pas fixé par des normes"<sup>51</sup>, le contrat social institue le principe de libre accès à la jouissance des biens. La jouissance de la liberté et l'accroissement des biens sont les deux motifs fondamentaux du contrat social. C'est ainsi que l'Etat est justifié pour servir une société libérale.

D'un autre côté, la description de l'état de nature comme un état de guerre de tous contre tous rend indispensable l'établissement de la "souveraineté sous la forme de la domination absolue."<sup>52</sup> La neutralisation des instincts naturels n'est possible qu'à la condition de confier à l'Etat le monopole de la force physique. Mais l'autorité absolue de l'Etat est contraire à l'idée des obligations libérales que le contrat social est sensé lui imposer. Ainsi,

Non seulement...(la souveraineté) donne toutes les lois mais elle définit seule si elles répondent au droit naturel du contrat social. Non seulement il est impossible qu'il commette jamais une injustice mais il ne peut même pas agir d'une façon qui puisse être reconnue comme immorale.<sup>53</sup>

Il devient impossible à partir de là de distinguer entre domination légitime et domination despotique. L'absolutisme de l'Etat est ainsi en opposition avec le libéralisme sous-jacent du Léviathan. Le refus de Hobbes de reconnaître le droit à la désobéissance civile vient sacrifier selon Habermas "les contenus libéraux du droit naturel à la forme absolutiste de l'Etat qui les sanctionne."<sup>54</sup> Ce revirement que l'on observe dans le Léviathan est dû à l'ambiguïté systématique du concept de loi naturelle.

La causalité mécanique caractéristique de l'état de nature l'emporte toujours sur la réglementation normative de l'état, de société. Ainsi les lois sont des commandements dont la force s'exerce sous la forme de "sanctions calculées selon la physique de la nature humaine."<sup>55</sup>

Les problèmes soulevés par l'identification de la loi naturelle au sens normatif à la loi naturelle au sens mécanique surgissent également au niveau des rapports que la théorie du politique formulée par Hobbes entretient avec la pratique. La tentative de fonder la philosophie sociale sur le modèle d'une "physique de la socialisation" est vouée à l'échec selon Habermas parce qu'elle se prive elle-même de la possibilité de recueillir les bénéfices de ses propres enseignements. La conscience technologique que la philosophie sociale a d'elle-même l'empêche de trouver une solution satisfaisante au problème que pose la nature particulière de son objet d'étude. La philosophie sociale essaie de définir, à partir d'une étude objective de la nature humaine, les techniques requises pour la mise en place d'un Etat et d'une société corrects. Or, on est confronté dans cette situation à une difficulté qui semble insurmontable à partir du point de vue adopté par la théorie moderne:

Il est certain que nous nous heurtons à cette difficulté que les techniciens de cette organisation "correcte" doivent être pris parmi ces citoyens qui, en tant que membres d'un ordre social "déficient", constituaient l'objet de l'observation. Ce sont ces mêmes hommes, dont on a d'abord conçu le comportement comme un objet naturel, le comprenant dans sa nécessité à partir de l'ensemble causal constitué par les contraintes institutionnelles et les réactions définies par l'anthropologie, qui devraient occuper la place de sujets chargés de mettre en application en pleine connaissance de ces causalités, un arrangement meilleur. Ils sont en même temps l'objet de l'étude des rapports qu'on veut modifier et le sujet de cette transformation.<sup>56</sup>

Mais l'interprétation techniciste du rapport entre la théorie et la pratique qui détermine la compréhension que la théorie politique moderne a d'elle-même interdit justement d'entrevoir la possibilité d'un tel revirement. Parce qu'elle conçoit l'action politique comme une action soumise à une causalité mécanique, elle ne peut imaginer "que les hommes soient prêts à se soumettre à l'autorité de l'Etat par simple prisé de conscience."<sup>57</sup>

Habermas tire les conclusions de cette situation. La théorie politique moderne, privée du pouvoir de la phronesis, n'est pas en mesure de rendre compte théoriquement de son rapport à la pratique. En négligeant la distinction entre l'"agir" et le "produire" et en refusant de reconnaître la médiation nécessaire de la conscience, la philosophie sociale de Hobbes se voit réduite à ce qu'elle cherchait justement à éviter, c'est-à-dire au statut d'une opinion parmi d'autres. Elle ne peut indiquer pourquoi les hommes devraient prendre au sérieux ses résultats:

Quand Hobbes assure que les connaissances de la philosophie sociale n'ont besoin que d'une certitude méthodique pour devenir sans autre forme de procès une certitude pratique pour des citoyens politiquement éclairés, il trahit seulement l'impuissance d'une pensée faisant abstraction de la différence entre disposer et agir.<sup>58</sup>

Habermas souligne en cela la faiblesse principale de la théorie politique moderne. L'exigence de scientificité avec laquelle elle se présente se solde au bout du compte par une perte de pouvoir pratique. L'impasse à laquelle aboutit Hobbes peut être alors comprise comme l'échec de la "première tentative de scientification de la politique classique."<sup>59</sup>

#### 4. Les avatars de la philosophie sociale et la genèse d'une théorie dialectique de la société

Le problème du passage de la théorie à la pratique légué par la philosophie sociale de Hobbes devient, d'après Habermas, le principal thème de réflexion des tentatives ultérieures en vue de construire scientifiquement une doctrine de la politique. Ces tentatives sont toutes liées au développement et à l'émancipation de la société bourgeoise au cours du dix-huitième siècle. On remarque deux tendances principales dans la profusion de théories politiques accompagnant la constitution de la société civile et le passage du mercantilisme au libéralisme. Les deux courants prédominants prennent leur source dans le système de pensée de Locke.

Locke élabore une théorie de la société civile sur des bases différentes de celles de Hobbes. En assignant au travail la fonction d'assurer la survie dans l'état de nature, Locke, selon Habermas, interprète le "droit à la conservation comme un droit à la propriété."<sup>60</sup> Le fait fondamental n'est plus la guerre de tous contre chacun mais l'acquisition de biens par le travail. La théorie de la société civile se développe alors sur une base économique. L'identification de l'ordre de la société civile avec un ordre naturel contourne la difficulté que représente pour la philosophie sociale de Hobbes le passage de l'état de nature à l'état de société. Comme l'exprime Habermas:

On sait que Locke avait déjà fait de l'organisation de la propriété dans la société civile la base naturelle du pouvoir d'Etat reposant sur un contrat. A partir de là, il n'y a plus qu'un pas pour arriver aux conceptions de l'économie politique qui seront celles de la deuxième moitié du dix-huitième siècle et qui feront des lois de la société civile et de l'Etat, encore formulée par Locke sur la base du droit naturel, des lois naturelles de la société.<sup>61</sup>

L'organisation du travail (fait naturel et fondement de la société) étant antérieure à la politique (au sens de Hobbes) chez Locke, il s'ensuit que le contrat social n'a pas pour fonction de neutraliser un état de nature hostile. Ainsi,

...les droits naturels à la liberté, à la vie et à la propriété n'ont pas été suspendus dans la vie sociale; ils ont seulement été échangés contre des droits civiques garantis par l'Etat dans la mesure où la puissance individuelle ne suffisait plus à les imposer. Le gouvernement a pouvoir de régler par des lois le commerce des propriétaires de biens; mais il n'a jamais celui d'intervenir dans le droit à la propriété ne serait-ce que d'un individu, sans l'accord de ce dernier - "car cela ne serait plus du tout la propriété."<sup>62</sup>

Cette conception du contrat social est à l'origine de l'économie politique classique qui fait des lois du marché les lois immanentes de la société. Parce que la société civile se conçoit elle-même comme une société naturelle, objective, le pouvoir de l'Etat n'a pas à être justifié en faisant intervenir la médiation de la conscience. Habermas ajoute que cette théorie libérale de la société civile se retrouve chez les économistes de la fin du dix-huitième siècle tels que Adam Smith sous la forme développée de la "main invisible."

La deuxième tendance dans la philosophie sociale du dix-huitième siècle se ramène également, selon Habermas, à la pensée de Locke. "La théorie de la société civile est complétée par une conception de la politique comme domaine public."<sup>63</sup> La "Law of opinion" formulée par Locke est à l'origine d'une tradition qui institue une instance intermédiaire entre l'Etat et la société: le public éclairé. Ce sont les physiocrates qui donnent forme à cette théorie de l'opinion publique:

Le passage de la théorie à la pratique, dimension masquée chez Hobbes, est redécouvert par le terme d'"opinion publique", concept qui fut défini la première fois avec précision dans le cercle des physiocrates. L'opinion publique est le résultat éclairé acquis par la réflexion commune et nourrie des philosophes - ces représentants de la nouvelle science - sur les fondements de l'ordre social; elle en résume les lois naturelles sous la forme des certitudes pratiques des citoyens agissants; elle ne règne pas mais le prince éclairé devra en suivre les enseignements.<sup>64</sup>

Les thèses développées par les physiocrates laissent entrevoir ainsi une solution au problème soulevé par Hobbes. A côté de la sphère du travail et de l'échange des marchandises, en d'autres termes du domaine privé, de la société civile, se développe une sphère publique politique informant les autorités des tâches pratiques qui s'imposent. La sphère publique politiquement orientée joue un rôle important dans la rationalisation de la domination. Habermas insiste cependant sur l'ambiguïté de la conception des physiocrates. L'opinion publique joue un rôle exclusivement informatif et critique; elle n'a pas de fonction législative. Le moment politique de la décision reste toujours séparé du moment critique. La doctrine des physiocrates ne parvient pas à intégrer la théorie de la société civile à son complément, la sphère publique politiquement orientée. En ce sens, la médiation qu'elle propose demeure imparfaite.

L'idée d'une sphère publique politique, médiatrice entre l'Etat et la société, ne peut être intégrée à la théorie de la société civile selon Habermas sans entraîner sa transformation radicale. Pour illustrer sa thèse, Habermas mentionne l'échec de l'économie politique écossaise.<sup>65</sup>

En effet, dit-il, parallèlement à l'entreprise des physiocrates se développe à la fin du dix-huitième siècle une école écossaise qui tente de concevoir "historiquement" l'ordre naturel de la société civile. Les penseurs



écossais "dépassent les physiocrates en ceci qu'ils font de la fonction médiatrice de l'opinion publique un élément de l'extension de la théorie de la société civile en philosophie de l'histoire"<sup>66</sup> qu'ils présentent comme une histoire naturelle de la société civile. Cette histoire entrevoit le progrès et l'évolution comme l'avènement naturel d'une société civile dans ses déterminations économiques et politiques. Le progrès économique se mesure au développement de la circulation des marchandises, et le progrès politique à l'extension du rôle joué par l'opinion publique. Les enseignements théoriques apparaissent simultanément comme des enseignements pratiques parce que le sens de l'histoire est compris à l'avance:

Le concept évolutionniste de société sert ainsi d'assurance à la théorie d'un accord librement consenti avec l'opinion publique. Dans la mesure où la physique de la socialisation continue dans son extension en philosophie de l'histoire à concevoir le progrès de la conscience pratique comme une chose nécessaire, elle n'a pas besoin d'interpréter technologiquement son rapport à la pratique.<sup>67</sup>

La théorie des écossais court-circuite le problème du passage de la théorie à la pratique parce qu'elle se conçoit elle-même comme faisant partie du processus d'évolution qu'elle étudie. Elle présente toutefois celle-ci comme une évolution naturelle et s'engage par là, selon Habermas, dans des contradictions qui ne peuvent être surmontées dans le cadre de la théorie de la société civile:

Le problème des rapports de la théorie à la pratique n'est pas insurmontable pour qui peut s'assurer, sur le plan philosophique, du cours de l'histoire comme le fait la physique du cours des événements naturels. La philosophie de l'histoire peut alors en principe étendre ses prévisions aux conséquences du passage de ses propres théories dans la pratique de citoyens agissants. Mais d'un autre côté, il est aisé de constater qu'il est justement impossible d'atteindre une connaissance si riche d'enseignements à l'aide de principes rigoureusement scientifiques.<sup>68</sup>

Les théories élaborées par les économistes écossais ne résolvent donc pas le problème fondamental de la philosophie sociale. Tout au plus peuvent-elles le déplacer dans une dimension où il réapparaît avec plus d'acuité. Le naturalisme fondamental de la théorie politique moderne manifeste d'autant plus ses lacunes lorsqu'il est étendu au domaine de l'histoire. L'intégration d'une sphère publique politique à la théorie de la société n'est possible, d'après Habermas, qu'à partir d'une théorie de l'histoire radicalement différente.

L'analyse des avatars principaux de la philosophie sociale issue de Hobbes permet à Habermas de préciser le problème auquel est confrontée une théorie moderne de la politique qui cherche à synthétiser les acquis de la doctrine classique et ceux de la philosophie sociale moderne. Autrement dit, il s'agit de conserver la rigueur scientifique à laquelle prétend la théorie moderne sans pour autant perdre la capacité d'orienter l'action qui caractérise la doctrine classique. Habermas formule la question en ces termes:

Comment et dans quelle mesure peut-on établir clairement et de manière scientifique ce qui, dans une situation politique donnée, est à la fois nécessaire du point de vue pratique et objectivement possible?<sup>69</sup>

Selon Habermas, la solution à ce problème n'apparaît qu'à partir du moment où la philosophie de l'histoire se conçoit comme théorie dialectique de la société. C'est à Hegel, affirme Habermas, que revient le mérite d'avoir entrevu cette solution. Hegel est en effet le premier qui a élevé la méthode dialectique au niveau de la connaissance scientifique. Traditionnellement, c'est-à-dire dans le cadre de la pensée antique, la dialectique

n'avait qu'une valeur propédeutique. Elle ne servait qu'à démontrer l'erreur des prémisses d'un raisonnement. Elle s'opposait à l'analytique, forme de la connaissance scientifique, comme une forme de connaissance subalterne. Dans le domaine de la philosophie pratique tel que le voyait les anciens, elle servait cependant parfois à évaluer les prémisses du syllogisme pratique. Son pouvoir se manifestait alors par "le fait que les cas particuliers sont subsumés à des règles qui ne se laissent elles-mêmes expliciter que par leur utilisation schématique dans le concret particulier."<sup>70</sup> Utilisé ainsi sur le terrain de la pratique, le raisonnement dialectique permettait "d'obtenir un consensus parmi des citoyens agissant politiquement."<sup>71</sup>

D'après Habermas, Hegel reprend cette méthode en la transposant au domaine de la théorie. Il subordonne ainsi l'analytique à la dialectique en tant que méthode de connaissance scientifique. Ce renversement permet de préciser la médiation théorique entre la théorie et la pratique. Pour Habermas:

En concevant l'histoire dialectiquement - nous voulons dire par là sur l'horizon vécu de la conscience pratique - Hegel peut, en supprimant la philosophie sociale fondée scientifiquement et en la reprenant dans une théorie dialectique de la société, en repenser si radicalement les catégories et les résultats qu'à chaque pas cette théorie est conduite et pénétrée par la conscience de son propre rapport à la pratique.<sup>72</sup>

### III La formulation de la théorie critique

#### 1. La conception dialectique de l'histoire chez Hegel

Habermas souligne la contribution de Hegel à la formulation d'une théorie dialectique de la société en rappelant l'analyse de la Révolution Française faite par Hegel dans certaines 'oeuvres de jeunesse, en particulier dans celles de la période dite de Francfort.<sup>73</sup> Avant de sombrer dans l'idéalisme du système, Hegel aurait, selon Habermas, essayé de saisir le rapport dialectique entre la théorie et la pratique à partir d'une réflexion sur l'événement historique que représente la Révolution Française. L'intérêt de Hegel pour la Révolution Française provient de ce qu'elle réalise dans les faits, c'est-à-dire historiquement, ce qui reste incompréhensible dans le cadre de la théorie politique moderne conçue sur le modèle de la philosophie sociale de Hobbes. Elle actualise effectivement le système contractuel, soulageant ainsi la théorie du problème épineux que représente le passage à la pratique. D'après Habermas, Hegel cherchait néanmoins à comprendre comment la Révolution Française avait pu réaliser cette tâche. Il se serait ainsi engagé dans une explication historique de la mise en pratique d'une théorie, ce qui l'aurait amené à envisager la possibilité d'une médiation dialectique comme solution au problème légué par la théorie politique moderne.

Hegel conçoit la Révolution Française, dit Habermas, comme la "réalisation du droit abstrait."<sup>74</sup> Le droit abstrait désigne dans ce contexte le droit naturel moderne sur lequel s'appuyaient les théories de la société

civile. Dans sa justification de la Révolution Française, Hegel ramène le devenir positif du droit naturel rationnel à un processus historique où une connaissance théorique se trouve médiatisée par une connaissance pratique. Ainsi pour Habermas:

Hegel met à jour les liens historiques et en même temps systématiques existant entre des processus déterminés du travail social et le libre-échange entre les producteurs d'une part, et d'autre part des règles formelles du droit privé réglementant le commerce entre les personnes... En comparant les théories du droit naturel de la philosophie sociale moderne avec les doctrines de l'Economie Politique sur la société naturelle, Hegel découvre ce qui les rattache les unes aux autres: le fait d'avoir établi dans la lettre la liberté des personnes juridiques et leur égalité sous des lois universelles. Le droit abstrait est le décret sanctionnant une libération concrète car le travail social est un processus dans lequel la conscience se fait chose afin de pouvoir s'y former et accéder à soi-même pour abandonner enfin, étant née de la société civile, son apparence d'esclave.<sup>75</sup>

La Révolution Française se trouve justifiée parce qu'elle correspond à la nécessité historique d'une émancipation par le travail. La réalisation du droit abstrait renvoie aux analyses de Hegel dans L'Esprit du christianisme et dans La Première philosophie de l'esprit.<sup>76</sup> Habermas indique que le processus de formation de la conscience comprise comme unité de l'intelligence et de la volonté, processus actualisé par la Révolution Française au plan historique, y est analysé en fonction d'une double dialectique: la dialectique du travail<sup>77</sup> et la dialectique de la relation morale.<sup>78</sup> Cette construction dialectique permet de comprendre la Révolution Française à la fois dans sa nécessité pratique et dans sa nécessité historique.

La dialectique du travail décrit un processus de constitution de la conscience qui est simultanément un processus d'émancipation de l'homme.

Le travail désigne un milieu dans lequel une nature objective et une nature subjective se trouvent médiatisées par des outils. L'instrument de travail est une catégorie qui contient à la fois des déterminations subjectives et objectives:

Il est ce en quoi le travail trouve sa permanence, tout ce qui reste de celui qui travaille et de ce qu'il a pris pour objet de son travail, ce en quoi leur contingence s'éternise; il se perpétue à travers des traditions, alors que ce qui désire et ce qui est désiré n'existent que comme individus et disparaissent.<sup>79</sup>

Instruit par la lecture des économistes du dix-huitième siècle, notamment Adam Smith,<sup>80</sup> Hegel apprend à concevoir la soumission de l'homme à la causalité de la nature dont il fait l'expérience dans le travail comme un processus de libération. Cette dialectique fait intervenir une ruse; la soumission de l'homme à la nature doit se retourner pour permettre à celui-ci de "Faire travailler la nature à sa place." L'outil est le moyen par excellence pour réaliser cette émancipation: "Au commencement", dit Habermas,

il y a ... la soumission du sujet à la puissance de la nature extérieure. Le travail exige que soit suspendue la satisfaction pulsionnelle immédiate; il transfère les énergies investies dans la performance sur l'objet travaillé, sous des lois que la nature impose au moi. Dans cette double perspective, Hegel dit que dans le travail, le sujet se fait chose... Par l'intermédiaire de la soumission à la causalité de la nature, le résultat d'une expérience grâce à laquelle je peux à mon tour faire travailler la nature pour mon compte devient disponible pour moi dans les outils. Dans la mesure où la conscience, grâce aux règles de la technique, rattrape le résultat non prévu de son travail, elle échappe à sa propre réification, et plus précisément elle revient à elle-même comme conscience rusée, qui dans l'activité instrumentale retourne son expérience des processus de la nature contre cette nature elle-même.<sup>81</sup>

La ruse renvoie à ce mouvement au cours duquel la nature subjective se soumet à la nature objective pour mieux s'approprier sa puissance:

...la ruse qui se joue de la nature élargit la liberté subjective en passant par la puissance de l'esprit objectif - car, au bout du compte, le processus du travail finit lui aussi avec la satisfaction médiatisée grâce aux biens de consommation produits et avec une réinterprétation par contre-coup des besoins eux-mêmes.<sup>82</sup>

Contrairement à la dialectique du travail qui repose sur la relation entre un sujet et un objet (l'homme et la nature), la dialectique de la relation morale décrit un rapport qui s'instaure entre deux sujets.

Hegel aurait développé cette dialectique de la moralité une première fois dans L'Esprit du christianisme et son destin<sup>83</sup>, puis sous une version remaniée dans ses travaux d'Iéna. Comme la dialectique du travail, la dialectique de la relation morale documente le processus de formation d'une conscience qui est simultanément un processus d'émancipation. Il ne s'agit pas toutefois d'une conscience technique mais d'une conscience morale. Le point de départ du raisonnement hégélien est l'idée de "totalité morale":

Le mouvement de la vie morale concrète est soumis à la loi d'une culpabilité due à la division affectant la totalité morale. Hegel désigne comme moral un état social dans lequel tous les membres de la société parviennent à imposer leurs droits et à satisfaire leurs besoins.<sup>84</sup>

Le processus de constitution de cette totalité morale est soumis à une causalité particulière, différente de la causalité de la nature, et que Hegel nomme la causalité du destin.

De même que la conscience rusée, la conscience morale est le résultat d'un mouvement dont le point de départ est la division de la totalité

morale. Habermas en résume les principales étapes en ces termes:

Le "criminel" qui supprime la base morale, c'est-à-dire la complémentarité d'une communication sans contrainte et d'une satisfaction réciproque des intérêts, en se mettant lui en tant qu'individu à la place de la totalité, met en branle le processus d'un destin qui se retourne contre lui. Le combat qui s'allume entre les deux parties en conflit et l'hostilité vis-à-vis de l'autre, qui se trouve lésé et opprimé, rendent manifestes la complémentarité perdue et l'amitié passée. Le criminel est confronté avec la puissance de la vie frappée d'un manque. Ainsi fait-il l'expérience de sa faute. Le coupable doit souffrir de cette violence émanant de la vie repoussée et séparée qu'il a lui-même provoquée jusqu'à ce qu'il fasse l'expérience d'un manque à sa propre vie dans la répression d'une vie qui n'est pas la sienne, et d'une aliénation de soi-même dans le fait de se détourner de cette vie étrangère. Dans la causalité du destin est à l'oeuvre la puissance de la vie opprimée qui ne peut être réconciliée que si naît de cette expérience de la négativité de la vie désunie le désir d'un retour à ce qui a été perdu, qui conduit à identifier dans l'existence étrangère combattue la sienne propre niée. Alors les deux partis reconnaissent dans le durcissement de leurs positions respectives le résultat d'une séparation, d'une abstraction du contexte vécu qui leur est commun - et en lui, dans ce rapport dialogique de la reconnaissance-de-soi-en-l'autre, ils font l'expérience du fondement commun de leur expérience.<sup>85</sup>

La seconde version de la dialectique de la relation morale développée par Hegel dans ses écrits d'Iéna peu après substituée à l'idée d'une réconciliation des partenaires celle d'une reconnaissance réciproque. Le contexte n'est plus celui du crime ou du châtement mais celui de la lutte pour la reconnaissance:

Là, le point de départ est la relation délicate entre des sujets qui attachent toute leur essence à chaque détail d'une propriété qui est le fruit de leur travail. La lutte pour la reconnaissance est pour eux une lutte à la vie et à la mort. L'affirmation abstraite de soi qui est celle de chacun des deux partis dédaignant l'autre est résolue dans la mesure où les combattants risquent leur vie et suppriment ainsi leur singularité qui se trouvait érigée au rang de la totalité... Le destin des combattants s'accomplit non pas certes comme le destin du criminel, en tant que châtement, mais quand même comme négation de l'affirmation de soi séparée du lien moral. Le résultat n'est pas un se-connaître



immédiat de soi dans l'autre, c'est-à-dire la réconciliation, mais une position des sujets l'un par rapport à l'autre sur la base d'une reconnaissance réciproque - autrement dit sur le fondement de ce que l'identité du moi n'est possible que grâce à l'identité de l'autre qui me reconnaît, identité elle-même dépendant de ma propre reconnaissance.<sup>86</sup>

Pour Habermas, la dialectique de la moralité éclaire le sens de la nécessité pratique. Le processus de formation d'un individu, la genèse de la conscience, renvoie justement à cette dialectique. L'identité du sujet se constitue en quelque sorte dans le milieu de l'interaction. Elle est étroitement liée à l'intersubjectivité en train de se constituer.

La dialectique du travail et celle de la moralité permettent de mieux saisir l'interprétation hégélienne de la Révolution Française. Elles mettent en lumière sa nécessité à la fois pratique et historique. En effet, le concept de droit abstrait exprime simultanément une émancipation par rapport à des normes sociales répressives (l'Ancien régime) et par rapport à un stade dépassé de la technique. Le droit abstrait établit une relation entre des normes et un processus de travail:

Sous la catégorie de l'esprit réel, les interactions qui reposent sur la réciprocité se manifestent sous la forme de relations juridiques codifiées entre des personnes dont le statut en tant que personnes légales est nettement défini par l'institutionnalisation de la reconnaissance réciproque. Toutefois, cette reconnaissance ne se réfère pas immédiatement à l'identité de l'autre, mais aux choses dont il a le pouvoir de disposer. La réalité institutionnelle de l'identité du moi réside en ce que les individus se reconnaissent dans les propriétés qu'ils possèdent, produites par leur travail ou acquises par l'échange... L'activité instrumentale et l'interaction sont donc liées au niveau du produit reconnu du travail.<sup>87</sup>

Pour cette raison, "le droit abstrait scelle une émancipation qui a été littéralement "élaborée."<sup>88</sup> L'ordre politique institué par la Révolution

est de la sorte justifié en pratique comme en théorie.

Le mérite de Hegel est d'avoir entrevu la possibilité d'une médiation dialectique entre la théorie et la pratique. En cela, il anticipe sur Marx, d'après Habermas. Grâce aux catégories de l'interaction et du travail, il serait parvenu à comprendre la mise en place d'un Etat constitutionnel bourgeois dans sa nécessité pratique et sa nécessité théorique. Il aurait par là jeté les bases d'une théorie critique de la société.

L'analyse de Habermas s'appuie essentiellement sur les écrits de jeunesse de Hegel. Elle insiste sur leur aspect progressiste et réformateur. Hegel y apparaît comme un partisan enthousiaste de la Révolution Française. On sait que les positions qu'il défendait alors se sont modifiées par la suite. Habermas remarque que dès l'époque de la Phénoménologie de l'esprit, la distinction entre le modèle de la dialectique du travail et celui de la dialectique de la moralité (interaction) disparaissent de la thématique hégélienne. Les deux sont plutôt fondues en une seule dialectique conçue sur le modèle de la dialectique de la moralité. L'idéalisme fondamental du système hégélien qui présuppose l'identité de la nature et de la conscience n'autorise en effet qu'une relation dialectique de sujet à sujet. La nature irréductiblement objective qu'implique la dialectique du travail cède la place à une nature subjective qui apparaît comme le partenaire d'un sujet. La dialectique de la moralité vise alors la réconciliation entre la conscience (l'esprit dans la terminologie hégélienne) et la nature. Habermas rattache le conservatisme ultérieur de Hegel, tel qu'il s'exprime dans la Philosophie du droit, et le dogmatisme particulier du Système élaboré ultérieurement à l'évacuation de la dialectique du travail

comme processus constitutif du sujet. A partir du moment où la nature est élevée au rang d'un partenaire du sujet, la dialectique de la relation morale perd sa signification. L'idée centrale d'une formation de l'identité d'un sujet à travers un processus critique fait place à la thèse du mouvement d'auto-réflexion de l'esprit absolu qui est simultanément moralité absolue. Comme le dit Habermas:

La philosophie (hégélienne) se constitue au contraire en totalité et, au lieu d'être critique, elle est synthèse.<sup>89</sup>

Parce que Hegel demeure rattaché à l'idée classique de la théorie comme contemplation, il ne peut, selon Habermas, développer ses premières intuitions dans le sens d'une théorie critique de la société.

## 2. Marx et le concept de pratique sociale

L'idéalisme de la théorie hégélienne de la société interdit de concevoir adéquatement les rapports entre la théorie et la pratique. En enlevant à la dialectique hégélienne sa base idéaliste, et en lui substituant une dialectique matérialiste, Marx, selon Habermas, redécouvre la solution au problème de la théorie - pratique que Hegel avait entrevue dans ses oeuvres de jeunesse:

Il (Marx) interprétera le mouvement de l'Esprit, au sein duquel le sujet et l'objet sont mêlés et se lient l'un à l'autre, comme la production de l'homme par lui-même dans le travail social. "L'unité du sujet et de l'objet" n'est en aucun cas un don de la nature dont l'homme jouirait en tant qu'esprit ou qu'être naturel; c'est seulement par l'échange qui le lie à la nature dans le travail et où tous les deux se forment réciproquement qu'elle se trouve produite pratiquement. Toute expérience possible est contenue dans l'horizon de cette pratique et il

s'agit donc toujours, sur cette base, d'une expérience guidée par un intérêt.<sup>90</sup>

Marx conçoit le passage de la théorie à la pratique et le rapport dialectique qui s'instaure entre les deux à l'aide des catégories, indistinctes pour Marx, de "travail social" et de "pratique sociale". D'après Habermas, ces catégories sont justement développées à partir d'une lecture critique de la Phénoménologie de l'esprit. Marx y découvre le rôle central que joue le travail dans le processus d'autoconstitution de l'espèce humaine. Il renoue ainsi avec l'idée d'une dialectique du travail que Hegel avait conçue dans sa Première philosophie de l'esprit à Iéna. Pour Marx:

La grandeur de la Phénoménologie de Hegel et de son résultat final - la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur - consiste donc, d'une part, en ceci, que Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation, comme aliénation et suppression de cette aliénation; en ceci donc qu'il saisit l'essence du travail et conçoit l'homme objectif, véritable parce que réel, comme le résultat de son propre travail.<sup>91</sup>

En identifiant le rôle joué par le travail dans le processus de formation de l'espèce humaine, Marx, selon Habermas, brise le sceau imposé par l'idéalisme sur la dialectique et la transforme en une dialectique matérialiste. Dans la dialectique du travail, la nature n'apparaît pas comme un objet - partenaire d'une conscience qui se "retrouve en elle." La nature "y est présumposée à l'esprit, mais dans le sens d'un processus naturel qui produit l'être naturel homme aussi bien que la nature qui l'entoure, et non dans le sens idéaliste d'un esprit qui, en tant qu'Idée étant pour soi, se présume un monde naturel."<sup>92</sup>

Habermas renvoie aux analyses de Marx dans les Manuscrits de 1844 l'Idéologie allemande et les Thèses sur Feuerbach pour dégager la signification particulière des notions de "travail social" et de "pratique sociale" que Marx semble utiliser sans les distinguer l'une de l'autre. Une étude attentive de ses concepts fondamentaux révèle une ambiguïté de sens que Marx n'aurait pas aperçue selon Habermas. Cette équivoque serait à la source d'un malentendu sur la nature du matérialisme historique. Marx aurait mal saisi la signification de sa critique de Hegel parce qu'il aurait confondu sous l'intitulé de "pratique sociale" deux types de processus, la dialectique du travail et la dialectique de la moralité, en ramenant la seconde à la première. Cette confusion entre le travail et l'interaction, pour emprunter la terminologie de Habermas, aurait privé la critique marxiste de toute son efficacité. Elle aurait été également à l'origine de l'interprétation positiviste du marxisme que Habermas attribue à Engels. La revalorisation du travail par Marx aurait suffi à renverser le système hégélien mais elle n'aurait pas permis de "s'approprier sa vérité."

D'après Habermas, le travail est une catégorie à la fois théorique et technique chez Marx. Elle doit être prise dans une acception épistémologique. La première thèse sur Feuerbach indique déjà comment il faut l'interpréter.<sup>93</sup> L'"activité humaine concrète", la "pratique", dont parle Marx doit être comprise selon Habermas comme une activité qui vise la "constitution d'objets qui, comme objets naturels, partagent avec la nature le moment de l'être-en-soi, mais portent en eux le moment de l'objectivité produite qu'ils tiennent de l'activité humaine."<sup>94</sup> Dans le travail, la nature objective environnante et la nature subjective de

l'homme sont médiatisées. La dialectique du travail décrit un processus où le rapport du sujet et de l'objet s'établit en fonction de lois naturelles. Une connaissance de ces lois rend ainsi possible le contrôle de la nature. Le travail tire sa signification épistémologique du fait que la nature objective pour nous se constitue "uniquement par la médiation de la nature subjective de l'homme au moyen des processus du travail social..."<sup>95</sup> Comme l'explique Habermas:

Le système des activités objectives crée les conditions réelles de la reproduction possible de la vie sociale et, en même temps, les conditions transcendentales de l'objectivité possible des objets de l'expérience.<sup>96</sup>

L'homme constitue le monde et se forme simultanément à travers les outils qu'il fabrique. Ce raisonnement reprend essentiellement la dialectique du travail telle que Hegel l'avait envisagée. L'"essence de l'homme" y apparaît comme un devenir soumis au mécanisme de la reproduction de la vie par le travail social. De même que chez Hegel, la conscience s'objectivait dans des outils, chez Marx l'homme existe comme force productive:

Cette somme des forces productives, des capitaux et des formes sociales de circulation, que chaque individu et chaque génération trouve prête comme quelque chose de donné, est la base réelle de ce que les philosophes se sont représenté comme substance et essence de l'homme, ce dont ils ont fait l'apothéose et qu'ils ont combattu...<sup>97</sup>

Au processus d'auto-réflexion du Savoir Absolu dont la Phénoménologie de l'esprit retrace les étapes essentielles correspond chez Marx l'idée d'une auto-constitution de l'espèce humaine suivant le processus de développement des forces productives. Le travail social apparaît alors comme le facteur principal de l'émancipation humaine. Il constitue simultanément

une structure invariante de l'histoire de l'humanité. Ainsi selon Marx:

L'histoire n'est pas autre chose que la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives, qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes; de ce fait, chaque génération continue donc, d'une part, le modèle d'activité qui lui est transmis, mais dans des conditions radicalement transformées, et, d'autre part, elle modifie les anciennes circonstances en se livrant à une activité radicalement différente...<sup>98</sup>

Pour Habermas, cette conception de l'histoire de l'humanité autorise à y voir un travers instrumentaliste:

Le sujet présent se comprend par son travail, en se sachant produit par la production des sujets antérieurs comme par lui-même... C'est pourquoi un sujet social au sens strict ne parvient à la conscience de soi que lorsque dans sa production il comprend le travail comme l'acte d'autocréation de toute l'espèce, et qu'il se sait lui-même produit par le "travail de toute l'histoire universelle antérieure."<sup>99</sup>

En s'appuyant sur le concept de travail pour critiquer l'idéalisme de la philosophie hégélienne, Marx, selon Habermas, est porté irrésistiblement à réduire l'acte d'auto-constitution de l'espèce à un processus technique. Certes, au niveau de ses analyses, il utilisera un concept de "pratique sociale" dont l'extension est plus vaste et qui contient des déterminations différentes; mais dans la compréhension qu'il aura de sa propre démarche, Marx restera toujours fidèle au cadre conceptuel techniciste que représente le travail social. Habermas tire les conséquences de cette méprise:

Dans la philosophie du travail, la relation de l'acte de poser - acte préalable qui n'est pas transparent à lui-même - c'est-à-dire l'acte d'hypostasier d'une part, à celui de rendre conscient ce qui a été objectivé, c'est-à-dire de la réflexion d'autre part, se renverse en relation de production et d'assimilation, d'extériorisation et d'appropriation de la force essentielle extériorisée. Marx conçoit la réflexion d'après le modèle de la

production. Parce qu'il part tacitement de cette prémisse, il est tout à fait conséquent que Marx ne fasse pas de distinction entre le statut logique des sciences de la nature et celui de la critique.<sup>100</sup>

En adoptant comme cadre de référence la production de l'espèce humaine par le travail, Marx engage la théorie de la société sur la voie d'une autoconception scientiste. Plusieurs de ses textes viennent appuyer cette interprétation. Citons à l'appui la postface à la deuxième édition du Capital<sup>101</sup> où Marx identifie sa théorie de la société à celle de Comte, plusieurs passages des Fondements de la critique de l'économie politique<sup>102</sup> et surtout la préface de la Contribution à la critique de l'économie politique.<sup>103</sup>

Parallèlement à la version de l'autoconstitution de l'espèce humaine par le travail, Habermas note chez Marx une version concurrente où l'identité des individus se forme dans le contexte de l'interaction:

Selon cette autre version, l'autoconstitution de l'espèce ne s'accomplit pas seulement dans le contexte de l'activité instrumentale de l'homme face à la nature, mais en même temps dans la dimension des rapports de pouvoir qui déterminent les interactions des hommes entre eux.<sup>104</sup>

Selon cette autre conception, le cadre institutionnel joue un rôle aussi important que le développement des forces productives. Le cadre institutionnel n'est pas réductible au résultat d'un processus de travail. "Il faut bien plutôt le comprendre", dit Habermas,

comme une forme de vie qui s'est figée en abstraction - dans l'usage hégélien de la phénoménologie: comme une figure de la conscience phénoménale. Celle-ci ne représente pas immédiatement un stade du développement technologique, mais un rapport de forces social, c'est-à-dire le pouvoir d'une classe sociale sur une autre.<sup>105</sup>



Sous le concept de pratique sociale, Marx subsume, à côté de l'activité instrumentale caractéristique des processus de travail, l'activité communicationnelle ou interaction au sein de laquelle des individus ou des groupes se forment une identité et acquièrent des rôles sociaux. La dialectique de l'interaction se distingue de la dialectique du travail parce qu'elle se développe dans le milieu de l'intersubjectivité. Le sujet entre en rapport avec un autre sujet et non pas avec un autre objet. Ce rapport s'effectue sur la base de normes sociales qui sont issues de l'interaction et réglementent l'interaction à la fois.

Le processus de constitution de l'espèce humaine qui est un processus de formation du sujet de l'histoire se déroule ainsi selon Habermas dans une double dimension. Sur le plan du travail, le progrès de l'histoire se mesure à l'émancipation des contraintes naturelles extérieures que permet le développement des forces productives; sur le plan de l'interaction, le progrès se mesure à l'émancipation des contraintes de la nature interne que réalise la mise en place d'une "organisation des échanges sociaux liée uniquement à une communication exempte de domination."<sup>106</sup> La faiblesse principale de la construction marxiste est attribuable à la réduction implicite de l'interaction au travail dans le concept de pratique sociale. Le paradigme de la production apparaît alors comme le seul qui puisse rendre intelligible le sens de l'histoire. L'activité instrumentale et l'activité communicationnelle n'apparaissent chez Marx que sous la forme de deux moments du mouvement de la production. Rien n'illustre mieux cette équivoque dans la théorie marxiste, pour Habermas, que les considérations sur la méthode de l'économie politique exposées par Marx dans son

Introduction à la critique de l'économie politique.<sup>107</sup> Marx y aborde la question des rapports entre la production et les rapports de production (le cadre institutionnel) dans des termes où ceux-ci n'apparaissent que comme des éléments de celle-là. L'ensemble des processus de la vie sociale y est interprété comme mouvement de la production.

Le point de départ de la critique de Habermas est la question posée par Marx: "Est-ce que la distribution est une sphère autonome, à côté et hors de la production? D'après Habermas:

La réponse immédiate est évidente: la distribution des revenus dépend manifestement de la répartition des positions dans le système du travail social; la variable indépendante est "la place dans le processus de production."<sup>108</sup>

Selon Habermas, Marx établit une détermination rigoureuse de l'organisation de la distribution par l'organisation de la production:

Le concept de production a une telle extension que même les rapports de production y sont impliqués. Cela donne à Marx la possibilité de soutenir que la production produit aussi le cadre institutionnel dans lequel a lieu la production: (Marx dit) "Quant aux rapports de la distribution avec la production qu'elle détermine, c'est, selon toute évidence, une question qui intéresse la production même."<sup>109</sup>

Or, pour Habermas, l'"organisation de la production" dépend de la répartition des instruments de production, c'est-à-dire de la "répartition des membres de la société parmi les différentes catégories de la production (subordination des individus à certaines conditions de production)."

Mais les rapports de production sont l'organisation des charges et des dédommagements telle qu'elle est en vigueur dans le domaine de la production. C'est pourquoi de quelque manière que nous (Habermas) les considérons, la distribution dépend du

cadre institutionnel, c'est-à-dire de l'ordre basé sur la propriété, et non de la forme de la production comme telle.

Habermas en conclut: "Marx ne sauve la production comme grandeur indépendante que par un faux-fuyant terminologique."<sup>110</sup>

L'identification de la pratique sociale au concept de production masque la fonction du cadre institutionnel dans le processus de formation de l'es-pèce. La théorie marxiste de la société, inconsciente de cette identification, perd du même coup son efficacité pratique. Elle dérive inévitablement vers une interprétation positiviste des rapports entre la théorie et la pratique. Ironiquement, la théorie critique de la société que Marx voulait fonder scientifiquement pour échapper au dogmatisme de la philosophie hégélienne se transforme en son contraire; de critique elle devient dogmatique. La critique marxiste ne parvient plus alors à se différencier des sciences sociales positives: "Ce n'est qu'avec une trop grande facilité", dit Habermas,

que face à l'autorité d'une conscience scientifique, le rapport dialectique qui réglait une idée devenue étrangère à son intérêt et se trouvant de ce fait soumis à lui, se transforma en un rapport causal de dépendance de l'Esprit à l'égard de la Nature et de la conscience à l'égard de la société: c'est là déjà ce que laisse entendre la célèbre Préface à la Critique de l'Economie Politique de 1859. ...L'Esprit lui apparaît simplement et pour toujours - le socialisme y compris - comme de l'idéologie.<sup>111</sup>

C'est précisément à l'encontre de cette interprétation positiviste du marxisme et de ses implications politiques réactionnaires que les théoriciens de l'école de Francfort tentèrent au début des années trente de redonner à la théorie marxiste toute sa signification critique. Pour

Habermas, Max Horkheimer, Theodor Adorno et Herbert Marcuse s'inscrivent, à la suite de Hegel et de Marx, dans la lignée des théoriciens qui ont cherché à résoudre le problème des rapports entre la théorie et la pratique dans le cadre d'une théorie dialectique et critique de la société. Contrairement à Marx, toutefois, c'est en opposition au positivisme qu'ils définissent la théorie critique.

### 3. L'Ecole de Francfort et l'opposition théorie traditionnelle/ théorie critique

L'appropriation de la dialectique hégélienne sur des bases matérialistes telle qu'on la retrouve dans certaines oeuvres de Marx favorise une interprétation techniciste de la théorie critique. La différence entre technique et pratique s'estompe à tel point que la critique n'est plus en mesure de se démarquer d'une science de la nature. Cette méprise de la théorie critique sur elle-même s'explique en partie, selon Habermas, lorsqu'on tient compte du contexte historique dans lequel Marx élabore les catégories de base de sa théorie. La théorie critique se présente en effet chez Marx comme critique de l'économie politique. Dans le contexte social défini par le capitalisme libéral du dix-neuvième siècle, il était possible d'espérer un effet pratique (au sens classique du terme) d'une libération des forces productives contenues dans le carcan des rapports de production capitalistes. La révolution bourgeoise ayant déjà émancipé l'homme sur le plan politique, la critique ne devait viser que l'émancipation économique et sociale. L'économie politique étant l'idéologie de la société bourgeoise, Marx pouvait attendre de sa critique les effets

pratiques d'une critique de l'idéologie. En démontrant la nécessité des crises économiques dans le processus d'accumulation du capital, il démontrait simultanément le caractère historique du capitalisme et la nécessité pratique de son dépassement. Cette analyse présupposait les rapports particuliers s'instituant entre l'économie et la politique dans le capitalisme concurrentiel. Pour Habermas:

Si Marx s'intéresse de façon critique, et en l'occurrence dans le dessein d'apporter une solution pratique, à la crise existante, à l'opposition entre le travail salarié et le capital, c'est bien plutôt parce qu'il pense avoir découvert en elle l'origine de cette dialectique de la dissimulation à soi-même qui empêche l'homme de voir en lui-même ce sujet de l'histoire qu'il est pourtant et d'affirmer ses droits en tant que tel.<sup>112</sup>

La théorie marxiste des crises développe ainsi à travers ses énoncés sur la baisse tendancielle du taux de profit les fondements d'une théorie critique de la société.

Or, selon Habermas, les rapports particuliers entre l'économie et la politique que l'on retrouve dans la formation sociale du capitalisme concurrentiel au milieu du dix-neuvième siècle, et que présuppose la critique marxiste, se sont transformés:

Pendant la phase libérale du capitalisme les fictions du modèle de concurrence totale se trouvaient relativement justifiées dans les faits, de même que le modèle de la "société civile" comme sphère précédant et fondant l'Etat, cette dernière trouvant en effet un fondement dans le droit de disposer de la propriété. Par contre, le processus, prévu par Marx, de concentration et de centralisation du capital (auquel correspond une transformation oligopoliste de l'échange) a rapidement obligé les partenaires économiques les plus faibles à formuler de plus en plus leurs exigences en termes politiques, ce qui inversement a poussé l'Etat à intervenir dans les domaines de la circulation des marchandises et du travail social. Mais ce dernier cesse

dans la même mesure de se développer selon les lois immanentes de l'économie. L'introduction d'éléments superstructurels dans l'infrastructure fit éclater les rapports traditionnels de dépendance qui unissaient la politique à l'économie.<sup>113</sup>

Marx aurait d'ailleurs pressenti cette nouvelle situation. Dans les écrits où il analyse le coup d'Etat de Napoléon III, il manifeste de l'inquiétude à l'égard d'un nouveau phénomène qu'il nomme la "centralisation du pouvoir gouvernemental."<sup>114</sup> Ces analyses ne peuvent cependant pas être intégrées à la théorie des crises économiques et à la critique de l'économie politique comme fondement de la théorie critique sans modifier la structure de celle-ci. Les épigones de Marx, et en particulier Engels, faillirent à cette tâche.

La théorie critique de l'Ecole de Francfort prend comme point de départ le problème laissé en suspens par la pensée marxiste. Le groupe de chercheurs rassemblés au sein de l'Institut pour la recherche sociale mis sur pied à la fin des années vingt se donne pour objectif de repenser, d'un point de vue marxiste, la dialectique de la théorie et de la pratique dans le contexte modifié du capitalisme de monopoles. Stimulés par la publication des écrits de Lukacs (Histoire et conscience de classe, 1923) ainsi que par la parution des Manuscrits de 1844 de Marx, ils entreprennent une redéfinition de la dialectique matérialiste qu'ils conçoivent à la fois comme un prolongement et comme un renouveau de la pensée de Marx. A leurs yeux, le marxisme doit prouver sa fécondité en adoptant une attitude d'auto-critique qui doit le purger de son positivisme latent et réactiver son potentiel pratique.

La théorie critique de l'Ecole de Francfort se définit principalement en identifiant les caractéristiques communes à la tradition philosophique de l'idéalisme et au positivisme moderne. Habermas renvoie à l'étude historique de Horkheimer, Théorie traditionnelle et théorie critique<sup>115</sup>, pour un exposé des principales thèses de cette version de la théorie critique. Sous l'intitulé "théorie traditionnelle", Horkheimer identifie l'attitude contemplative face à la réalité que partagent la théorie moderne de la connaissance, cartésienne et kantienne, et le positivisme contemporain issu de Comte. La théorie traditionnelle rompt le lien qui unit théorie et pratique:

La conception traditionnelle de la théorie est tirée par abstraction de l'activité scientifique, telle qu'elle s'accomplit à un niveau déterminé, dans le cadre de la division du travail. Elle correspond à l'activité propre du savant - qui s'exerce parallèlement à toutes les autres activités que comporte la vie sociale, sans que la relation organique entre les diverses formes d'activité apparaisse immédiatement à l'évidence. C'est pourquoi cette conception ne fait pas apparaître la fonction réelle de la science dans la société, ce que la théorie signifie dans la vie des hommes, mais seulement le sens qu'elle a dans la sphère isolée où elle est produite dans des conditions déterminées historiquement... Tandis que le spécialiste considère "en tant que savant" la réalité sociale et ses produits comme des données extérieures à son activité et assume "en tant que citoyen" l'intérêt qu'il leur porte en lisant ou en écrivant des articles politiques, en adhérant à des partis ou à des organisations de bienfaisance, en participant aux élections, sans parvenir à unifier autrement que - dans le meilleur des cas - au niveau de l'interprétation psychologique ces deux types de comportement plus quelques autres encore, la raison d'être de la pensée critique est aujourd'hui de tenter un véritable dépassement de cette tension, de lever l'opposition entre l'individu naturellement spontané, raisonnable, conscient de ses buts, et les rapports qu'implique le processus du travail et sur lesquels repose tout l'édifice social.<sup>116</sup>

La théorie critique définit la théorie traditionnelle à l'aide de la catégorie marxiste d'idéologie comme une théorie qui s'est aliénée de son

intérêt. Elle se définit alors elle-même comme critique de l'idéologie. La séparation entre jugement de fait et jugement de valeur maintenue par le positivisme comme principe de base ainsi que le fait de préconiser l'unité de la science prive la théorie, selon Horkheimer, de son ouverture sur la pratique et la pratique d'une conscience rationnelle. La contemplation étant le mode d'existence de la théorie traditionnelle, il est normal, dit-il, qu'elle laisse le monde social fondamentalement inchangé dans sa structure.<sup>117</sup> De son côté, la théorie critique prétend surmonter l'opposition entre les faits et les valeurs en identifiant le domaine de constitution des normes en tant que faits au contexte social où ils prennent naissance dans l'interaction sociale même. Elle examine les énoncés théoriques à la fois en rapport avec les conditions historiques dans lesquelles ils se présentent et par rapport à l'ensemble des intérêts humains auxquels ils renvoient.

Dans leurs analyses du processus historique qui accompagne l'hégémonie du positivisme, les théoriciens de l'Ecole de Francfort identifient une tendance fondamentale: la réification totale de la société. L'objectivisme et le scientisme de la théorie traditionnelle sont rattachés à l'extension du monde de la marchandise à toutes les sphères de la vie sociale. Selon Horkheimer et Adorno, ce phénomène est lié à l'accroissement systématique du potentiel productif de la société caractéristique de la phase post-concurrentielle du capitalisme. Une idéologie productiviste qui partage avec le marxisme la croyance dans le potentiel émancipateur illimité de la technique remplace ainsi les légitimations traditionnelles de la domination de classe.



La critique de l'économie politique développée par Marx s'avère impuissante à leurs yeux pour démasquer l'idéologie de la nouvelle formation sociale parce que le capitalisme avancé n'exerce plus sa répression par l'entremise d'un blocage du développement des forces productives mais au contraire par la croissance systématique de l'appareil productif. Face au caractère indiscutablement profitable d'une organisation de la société orientée vers la maximisation du bien-être, la critique ne peut plus faire appel à l'idée d'un blocage des forces productives qui servirait d'indice de la domination. Aussi est-il illusoire d'attendre, selon Horkheimer et Adorno, une transformation radicale des rapports sociaux, dans le sens d'une émancipation, par suite des progrès de la technique.

Dans La Dialectique de la raison<sup>118</sup>, Horkheimer et Adorno ont développé cette thèse sous la forme d'une critique de la raison instrumentale. Par instrumentalisation de la raison, ils entendent le projet historique et social qui correspond au développement du capitalisme et à l'ascension hégémonique de la bourgeoisie. La raison instrumentale conçoit l'émancipation de l'individu bourgeois comme le processus d'appropriation de la nature par le travail technique et individuel. Or selon Horkheimer et Adorno, une connaissance orientée vers la manipulation technique des processus naturels a un caractère répressif inhérent. Elle suppose nécessairement la réification du sujet. Parce que le pouvoir de disposer techniquement de la nature est directement lié à l'introjection de la puissance du sujet sur sa propre nature, de l'homme sur l'homme, le potentiel émancipateur de la technique ne peut pas être utilisé pour transformer les relations sociales. Marcuse reprend la même thèse dans L'Homme

unidimensionnel, à savoir que la rationalité technologique se confond avec la rationalité politique:

La dynamique irrésistible du progrès technique s'est imprégnée de contenu politique; le Logos de la technique est devenu le Logos d'une domination maintenue. La force libératrice de la technologie - l'instrumentalisation des choses - est devenue une entrave à la libération, une instrumentalisation des hommes. 119

Pour Horkheimer et Adorno, la critique de l'économie politique partage certains présupposés de la raison instrumentale. Il lui est donc impossible de rompre le pouvoir mystificateur de l'idéologie technocratique. Dans l'hypothèse d'une société entièrement réifiée par le pouvoir croissant de la technique, la critique doit s'en remettre à une pratique différente de celle que représente l'émancipation par le travail social. Or selon Habermas, cette tentative de reformuler la théorie critique de la société sur une base qui rejette le potentiel émancipateur du travail, de la science et de la technique est susceptible d'entraîner la critique, contrairement à ses intentions, en deçà des positions atteintes par le marxisme. 120 La théorie critique élaborée par les théoriciens de l'Ecole de Francfort aboutit donc à une impasse parce qu'elle méconnaît la nature particulière de l'idéologie technocratique.

Adorno, Horkheimer, et dans un sens Marcuse également, subsument la dialectique du travail social sous la dialectique de la moralité. Ils ne conçoivent le dépassement des rapports sociaux réifiés du capitalisme avancé qu'à partir de la théorie d'une réconciliation de l'humanité avec la nature aliénée. Dans son analyse des tendances critiques de l'époque, Marcuse résume la tâche de la théorie critique en ces termes:

Ce que j'essaie de montrer c'est que la science, à cause de sa méthode et de ses concepts, a fait le projet d'un univers dans lequel la domination sur la nature est restée liée à la domination sur l'homme et qu'elle a favorisé cet univers - et ce trait d'union a tendance à devenir fatal pour cet univers dans son ensemble. La nature, appréhendée et maîtrisée par la science, est encore présente dans l'appareil technique de production et de destruction qui assure et qui facilite la vie des individus et qui, en même temps, les assujettit aux maîtres de l'appareil. Ainsi, la hiérarchie de la Raison et la hiérarchie de la société s'interpénètrent. De cette façon, s'il y avait un changement dans le sens du progrès qui briserait le lien entre la rationalité de la technique et celle de l'exploitation, il y aurait également un changement dans la structure même de la science - dans le projet scientifique. Les hypothèses de la science sans perdre leur caractère rationnel, se développeraient dans un contexte expérimental essentiellement différent (celui d'un monde pacifié), et par conséquent la science aboutirait à des concepts de la nature essentiellement différents. <sup>121</sup>

La faiblesse de la solution avancée par Marcuse et les autres théoriciens de l'Ecole de Francfort tient, selon Habermas, à son incapacité à distinguer la technologie comme force productive de la technologie dans sa fonction de légitimation d'un ordre politique. L'idée d'une autre technique et d'une autre science moins répressives parce que réconciliées avec la nature est d'après lui une chimère. Contrairement à ce que croient Adorno et Marcuse, la science et la technique ne sont pas uniquement le projet d'une société historiquement déterminée; elles correspondent à un intérêt nécessaire à la reproduction matérielle de "l'espèce humaine dans son ensemble et non pas à quelque chose qui puisse être dépassé historiquement." <sup>122</sup> La forme coercitive et aliénée des rapports sociaux peut être modifiée mais non pas la science et la technique elles-mêmes. La critique formulée par Marcuse à l'endroit de la "société close" et par Adorno et Horkheimer à l'égard de la raison instrumentale demeure impuissante parce qu'en identifiant domination politique et rationalité

technique, elle néglige précisément la différence spécifique entre la pratique et la technique. Elle se situe alors implicitement sur le même terrain que l'idéologie qu'elle entend critiquer - l'idéologie des technocrates.

### Conclusion

En acceptant de suivre Habermas dans son périple à travers l'histoire de la pensée politique nous espérons parvenir à une clarification du statut de la théorie politique dans le contexte des sociétés capitalistes contemporaines. En abordant cette question à partir du point de vue d'une interrogation sur les rapports entre la théorie et la pratique nous pré-supposons au départ la validité d'une théorie du politique que l'on pourrait appeler, en suivant les intentions de Habermas, une théorie critique du politique. Nous présentons celle-ci dans l'introduction de ce chapitre comme une théorie dont la compréhension d'elle-même était suffisamment vaste pour pouvoir rendre compte de ses propres rapports à la pratique.

Mesurées à cette aune, les tentatives pour délimiter le domaine de l'objet politique que nous avons examinées apparaissent avec leurs mérites et leurs déficiences spécifiques. La conception classique de la politique reconnaît avec justesse la dimension pratique que toute théorie du politique doit incorporer. Son défaut principal est d'exclure du champ du politique un aspect fondamental de l'activité humaine à savoir la dimension de la technique. Cette carence peut être ramenée à la notion particulière

de la théorie comme contemplation qui sous-tend la pensée classique. La théorie moderne du politique, dans la formulation que l'on retrouve chez Hobbes notamment, substitue à l'ancienne doctrine un objet nouveau et une méthode nouvelle. Le champ du politique se définit alors essentiellement comme domaine privilégié de l'activité technique. La dimension de la pratique y est exclue. La transformation dans les rapports entre la théorie et la pratique est attribuable dans ce cas à l'imbrication étroite de la théorie et de la technique. Le concept classique de la pratique fait place à une science expérimentale de l'homme et de la société. Le mérite de la théorie moderne du politique est d'avoir cherché à élever l'activité politique au niveau d'une connaissance certaine. Son erreur consiste à imaginer celle-ci sur le modèle exclusif d'une science expérimentale. Face aux prétentions complémentaires de la doctrine classique et de la théorie moderne du politique, la théorie critique représente une tentative de synthèse critique. En adoptant le point de vue de la dialectique, c'est-à-dire la méthode spécifique du domaine de la pratique, comme méthode de connaissance privilégiée pour l'étude du politique elle évite les apories de la théorie moderne. Ce faisant elle dévoile une forme spécifique du politique sous le concept d'idéologie. Dans sa version hégélienne, marxiste et chez les théoriciens de l'Ecole de Francfort, cette réalisation spécifique de la théorie critique, à savoir la synthèse des éléments légués par la tradition classique et des acquis de la théorie moderne du politique, n'est toutefois pas amenée à la conscience. La théorie critique de la politique est privée dans ce cas des fruits de ses efforts. Son impuissance face à l'idéologie technocratique est l'indice d'une méconnaissance

de son propre intérêt. Pour parvenir à une conception adéquate de l'idéologie comme manifestation du politique et par là dénoncer l'idéologie technocratique comme une forme spécifique des pratiques politiques dans les sociétés capitalistes avancées, il devient nécessaire de clarifier les fondements de la théorie critique. Cette entreprise engage la réflexion dans une démarche de type épistémologique. Selon Habermas, la reformulation d'une théorie critique qui soit à la hauteur de sa tâche, c'est-à-dire qui puisse démasquer l'idéologie technocratique, n'est possible qu'à partir d'une analyse des "intérêts qui poussent l'espèce humaine à se constituer elle-même."<sup>123</sup> En développant une "théorie des intérêts humains constitutifs de la connaissance", il espère résoudre le problème des rapports entre la théorie et la pratique laissé sans solution adéquate par la théorie critique et clarifier le statut d'une critique de l'idéologie.

## NOTES

1. Jürgen Habermas, "Préface à la première édition", Théorie et pratique, Tome I, trad. Gérard Raulet, Payot, Paris, 1975, p. 31.
2. Jürgen Habermas, "Connaissance et intérêt", dans La Technique et la science comme "idéologie", trad. G.R. Ladmiral, Gallimard, Paris, 1973, p. 134.
3. Nicholas Lobkowitz, Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx, U. of Notre Dame Press, London, 1967, p. 8.
4. Jürgen Habermas, "Connaissance et intérêt", op. cit., p. 142.
5. Ibid., p. 142-3.
6. Jürgen Habermas, "La Doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale", dans Théorie et pratique, Tome I, op. cit., p. 72.
7. Aristote, Morale et politique; textes choisis, P.U.F., Paris, 1970, p. 30.
8. Jürgen Habermas, "La Doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale", op. cit., p. 72.
9. Aristote, op. cit., pp. 14-15. Souligné par nous.
10. Jürgen Habermas, "La Doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale", op. cit., pp. 71-2.
11. Ibid., p. 72.
12. Ibid.
13. Jürgen Habermas, L'Espace public, trad. Marc B. de Launay, Payot, Paris, 1978, p. 15.
14. Ibid.
15. Ibid., p. 16.
16. Jürgen Habermas, "La Doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale", op. cit., p. 76.
17. A.E. Taylor, Aristotle, Dover Publications, N.Y., 1955, pp. 98-9.

18. Jürgen Habermas, "La Doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale", op. cit., p. 76.
19. Ibid., p. 76.
20. Ibid., p. 77.
21. Ibid.
22. Ibid., p. 78.
23. Jürgen Habermas, L'Espace public, op. cit., p. 17.
24. Jürgen Habermas, "La Doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale", op. cit., p. 78.
25. Ibid., p. 73.
26. Ibid., p. 72.
27. Le Nouvel organon de Francis Bacon publié en 1620 formule explicitement l'idéal théorique de son époque dans des termes qui soulignent la différence avec la pensée antique:

Of all signs there is none more certain or more noble than that taken from the fruits. For fruits and works are as it were sponsors and sureties for the truth of philosophies.... Human knowledge and power coincide, for ignorance of the cause deprives one of the effect. Nature to be commanded must be obeyed; and that which in contemplation is as the cause, in operation is as the rule.... In vain does one expect a great advancement of science from the superinducing of new things upon old; we must begin anew from the very foundations, unless we would want to revolve for ever in a circle with mean and contemptible progress ...

28. Jürgen Habermas, "La Doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale", op. cit., p. 85.
29. Ibid., p. 88.
30. Nicholas Lobkowitz, op. cit., p. 116.
31. Ibid., p. 117.
32. Ibid., pp. 89-107.
33. Voir plus haut, p.
34. Jürgen Habermas, "La Doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale", op. cit., p. 79.



35. Ibid.
36. Ibid., p. 80.
37. Ibid., p. 82.
38. Machiavel, Oeuvres complètes, Gallimard, Paris, 1952, p. 346, cité par J. Habermas dans "La Doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale", op. cit., p. 82.
39. Jürgen Habermas, "La Doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale", op. cit., p. 84.
40. Ibid., p. 87.
41. Ibid., p. 86-7.
42. Ibid., p. 89.
43. Ibid., p. 90.
44. Habermas renvoie à J. Althusius, Politica Methodice Digesta, ed. de C.J. Friedrich, Cambridge, 1932, dans Ibid., p. 89.
45. Ibid., p. 90.
46. ~~Ibid.~~
47. Ibid., p. 91.
48. Ibid., p. 93.
49. Ibid., p. 107.
50. Ibid., p. 92.
51. Ibid., p. 94.
52. Ibid.
53. Ibid., p. 95.
54. Ibid.
55. Ibid.
56. Ibid., p. 97-8.
57. Ibid., p. 98.

58. Ibid., p. 100.
59. Ibid.
60. Jürgen Habermas, "Droit naturel et révolution", dans Théorie et pratique, Tome I, op. cit., p. 118.
61. Ibid., p. 100
62. Ibid., p. 119.
63. Jürgen Habermas, "La Doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale", op. cit., p. 101.
64. Ibid.
65. Habermas mentionne principalement Adam Smith, Adam Ferguson et John Millar dans "Tâches critiques et tâches conservatrices de la sociologie", Théorie et pratique, Tome II, op. cit., p. 72.
66. Jürgen Habermas, "La Doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale", op. cit., pp. 101-2.
67. Ibid., p. 102.
68. Ibid.
69. Ibid., p. 74.
70. Ibid., p. 103.
71. Ibid., p. 104.
72. Ibid.
73. Habermas se réfère essentiellement à La Première philosophie de l'esprit, trad. Guy Plantz-Bonjour, P.U.F., Paris, 1969, ainsi qu'aux textes politiques dont La Constitution de l'Allemagne, Champ Libre, Paris, 1974.
74. Jürgen Habermas, "Hegel critique de la révolution française", dans Théorie et pratique, Tome I, op. cit., p. 148.
75. Ibid., p. 150.
76. Hegel, La Première philosophie de l'esprit, op. cit.; L'Esprit du christianisme et son destin, Vrin, Paris, 1948.
77. Jürgen Habermas, "Travail et interaction, remarques sur la Philosophie de l'esprit de Hegel à Iéna" dans La Technique et la science comme "idéologie", op. cit., p. 185.

78. Ibid., p. 173.
79. Hegel, Realphilosophie I, ed. Lasson, Leipzig, 1923, p. 221, cité par Habermas dans Ibid., pp. 184-5.
80. cf. P. Chamley, Economie politique et philosophie chez Stewart et Hegel, Paris; Georg Lukacs, The Young Hegel, trans. Rodney Livingston, Merlin Press, London, 1975.
81. Jürgen Habermas, "Travail et interaction", op. cit., pp. 185-6.
82. Ibid., p. 187.
83. Hegel, L'Esprit du christianisme et son destin, op. cit.
84. Jürgen Habermas, "Les Ecrits politiques de Hegel", dans Théorie et pratique, Tome I, op. cit., p. 172.
85. Jürgen Habermas, "Travail et interaction", op. cit., p. 174-5.
86. Ibid., pp. 175-6.
87. Ibid., pp. 194-5.
88. Ibid., p. 207.
89. Jürgen Habermas, "Entre science et philosophie: le marxisme comme critique", dans Théorie et pratique, Tome II, op. cit., p. 28.
90. Ibid., p. 22.
91. Karl Marx, Manuscrits de 1844, trad. E. Bottigelli, Editions sociales, Paris, 1968, p. 132.
92. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, trad. Gérard Clemençon, Gallimard, Paris, 1976, p. 58.
93. Karl Marx et Frederick Engels, Etudes philosophiques, Editions sociales, Paris, 1968, p. 61.
94. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 59.
95. Ibid., p. 60.
96. Ibid.
97. Karl Marx, Manuscrits de 1844, op. cit., p. 86.
98. Karl Marx et Frederick Engels, L'Idéologie allemande, Editions sociales, Paris, 1972, p. 115.

99. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 72.
100. Ibid., p. 77.
101. Karl Marx, Le Capital, Vol. 1, Editions sociales, Paris, 1965.
102. Karl Marx, Fondements de la critique de l'économie politique, Vol. II, trad. R. Dangeville, Anthropos, Paris, 1967, pp. 221-3.
103. Karl Marx, Contribution à la critique de l'économie politique, trad. M. Husson et G. Badia, Editions sociales, Paris, 1972.
104. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., pp. 83-4.
105. Ibid., p. 84.
106. Ibid., p. 85.
107. Karl Marx, Contribution à la critique de l'économie politique, op. cit.
108. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 87.
109. Ibid.
110. Ibid.
111. Jürgen Habermas, "Entre science et philosophie: le marxisme comme critique", op. cit., p. 45. Traduction modifiée par nous pour mieux correspondre au sens de la traduction anglaise. Theory and Practice, trans. John Viertel, Heineman, London, 1974.
112. Ibid., p. 32.
113. Ibid., pp. 44-5.
114. Karl Marx, Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, Editions sociales, Paris, 1969, pp. 125-6.
115. Max Horkheimer, "Théorie traditionnelle et théorie critique", dans Théorie traditionnelle et théorie critique, trad. C. Maillard et S. Muller, Gallimard, Paris, 1974, pp. 15-90.
116. Ibid., pp. 25-6 et 40-1.
117. Ibid., p. 48.
118. Max Horkheimer et Theodor Adorno, La Dialectique de la raison, trad. E. Kaufholtz, Gallimard, Paris, 1974.

119. Herbert Marcuse, L'Homme unidimensionnel, trad. M. Wittig, Editions de Minuit, 1969.
120. La critique de Habermas vise les positions défendues par Max Horkheimer et Theodor Adorno dans La Dialectique de la raison, op. cit., et par Herbert Marcuse dans L'Homme unidimensionnel, op. cit.
121. Herbert Marcuse, L'Homme unidimensionnel, op. cit., p. 189.
122. Jürgen Habermas, La Technique et la science comme "idéologie", op. cit., p. 13.
123. Ibid., p. 59.

## CHAPITRE II

LA THEORIE DES INTERETS CONSTITUTIFS DE LA CONNAISSANCEIntroduction

L'échec de la théorie critique dans sa version hégélienne, marxiste, ou dans sa reformulation aux mains des théoriciens de l'Ecole de Francfort est attribuable, en partie tout au moins, à l'absence d'une théorie du politique fondée sur une base épistémologique incorporant une réflexion critique et systématique et ayant des intentions pratiques et émancipatrices. Habermas prétend surmonter le positivisme latent du marxisme et éviter l'utopisme de l'Ecole de Francfort en examinant attentivement les aspects épistémologiques de la théorie critique. Une analyse des types de connaissance possible aurait ainsi pour objectif de préciser la structure de la théorie critique et de justifier ses prétentions à la validité. La théorie des intérêts constitutifs de la connaissance joue ce rôle dans l'oeuvre de Habermas. Elle permet de légitimer le point de vue qu'adopte la critique de l'idéologie en identifiant son intérêt à un intérêt fondamental de l'espèce humaine pour l'émancipation.

Habermas développe cette thèse qui constitue le noyau de sa théorie politique dans une étude consacrée à la formulation d'une épistémologie

matérialiste, Connaissance et intérêt, et dans des articles où il conteste l'hégémonie du positivisme dans les sciences sociales, "The Analytical Theory of Science and Dialectics" et "A Positivistically Bisected Rationalism."<sup>1</sup> Parce que la validité de sa critique de l'idéologie technocratique, et implicitement sa propre conception du politique, renvoie en définitive à ses positions épistémologiques, il convient de suivre l'argumentation de Habermas dans ces textes, en reprenant les analyses qu'il y développe pour distinguer le savoir dont se réclame la critique des autres types de connaissance. Bien qu'elle emprunte un chemin détourné qui semble parfois l'éloigner de son but, cette discussion est fondamentale pour comprendre la contribution de Habermas à la théorie politique dans la conjoncture historique actuelle, contribution dont l'apport principal est l'idée d'une pratique émancipatrice fondée sur l'unité dialectique de la théorie et de la pratique.

Comme premier pas dans cette démarche, Habermas renvoie explicitement à Kant pour clarifier ses intentions. Ce retour à Kant n'est pas arbitraire; en effet, selon Habermas, la philosophie critique de Kant contient une vérité que les théories de la connaissance subséquentes, notamment celles de Hegel et de Marx, ont déformée et que le positivisme moderne, à partir de Comte, a carrément réprimée:

Avec l'analyse kantienne des conditions subjectives nécessaires de l'expérience possible a été créé un type de fondation non objectiviste qu'aucune épistémologie se présentant comme théorie de la connaissance ne devra négliger sans rupture arbitraire de la réflexion.<sup>1a</sup>

Assurément, la théorie kantienne de la connaissance développée sur des bases idéalistes ne peut servir au projet d'une épistémologie matérialiste tel que l'envisage Habermas. Mais l'intention profonde qui l'anime, à savoir la "forme de la fondation transcendantale"<sup>2</sup>, doit être préservée au sein de la théorie critique. L'épistémologie de Habermas se présente comme une radicalisation de la critique de la connaissance entreprise par Kant et incorporant dans une progression dialectique les apports critiques de Hegel et de Marx.

Mettant à profit les acquis de la critique de Kant par Hegel<sup>3</sup> ainsi que ceux issus du renversement de Hegel par Marx, Habermas entend tracer les linéaments d'une théorie matérialiste de la connaissance. Le subjectivisme kantien auquel il se rattache met son épistémologie à l'abri de l'enfermement du système hégélien et de l'objectivisme du positivisme moderne<sup>4</sup>, tandis que le matérialisme historique sur lequel il s'appuie le préserve des conséquences de l'idéalisme transcendantal.

L'épistémologie de Habermas se distingue de la philosophie critique parce qu'elle rejette trois de ses présupposés: d'abord le concept normatif de la science (la physique newtonienne) que la théorie kantienne de la connaissance adopte implicitement comme point de départ; deuxièmement, l'hypothèse d'un sujet de la connaissance déjà constitué (le moi transcendantal), "autrement dit un concept normatif du moi"<sup>5</sup>; enfin, la séparation instituée par Kant entre la raison théorique et la raison pratique. Ces trois prémisses de la théorie kantienne de la connaissance font de celle-ci une "critique abstraite de la connaissance."<sup>6</sup> Habermas dénonce le formalisme kantien en adoptant le point de vue hégélien exposé dans



la Phénoménologie de l'esprit. Ce que Hegel appelle "l'expérience phénoménologique" et que Habermas reprend sous le nom d'"expérience de la réflexion"<sup>7</sup> désigne nécessairement, selon lui, le milieu dans lequel se forme une théorie de la connaissance. Habermas résume ainsi le sens de la critique hégélienne:

Hegel radicalise le point de départ de la critique de la connaissance en soumettant ainsi ses présuppositions à l'autocritique. Il détruit par là la base sûre de la conscience transcendante, base à partir de laquelle la démarcation a priori entre les déterminations transcendantes et empiriques, entre la validité et la genèse semblait sûre. L'expérience phénoménologique se meut dans une dimension dans laquelle se forment les déterminations transcendantes elles-mêmes. Il n'existe pas en elle de point absolument fixe; seul l'expérience de la réflexion en tant que telle peut être expliquée sous le nom de processus de formation.<sup>8</sup>

L'épistémologie de Habermas s'identifie avec l'expérience phénoménologique de Hegel dans la mesure où celle-ci correspond à une radicalisation de la critique de la connaissance. Toutefois, conformément à la stratégie conceptuelle développée par Marx pour s'appropriier le contenu de la logique hégélienne, Habermas rejette la position du savoir absolu sur laquelle débouche le Phénoménologie de l'esprit. L'expérience phénoménologique, qui ne désigne rien d'autre que la réflexion de la critique de la connaissance sur ses propres présupposés, reste liée comme chez le Marx des Manuscrits de 1844 à l'idée d'un processus d'autoconstitution de l'espèce humaine par le travail social. Habermas se distingue cependant de Marx en explicitant en quoi consiste d'un point de vue logique, le travail social. Le schéma du développement du sujet de la connaissance, l'espèce humaine, doit distinguer entre d'une part le rapport du sujet social à la nature, i.e. le travail et d'autre part le rapport des sujets entre eux,

i.e. l'interaction sociale.

Habermas conçoit son épistémologie comme une réflexion visant à mettre en évidence les fondements matériels des structures dans lesquelles l'espèce humaine se constitue et à partir desquelles elle se comprend et se connaît. Les structures du travail et de l'interaction ne sont donc pas seulement des structures de vie à l'intérieur desquelles l'espèce se reproduit grâce au travail socialement organisé et par la communication médiatisée par le langage ordinaire mais aussi des structures d'apprentissage du travail et des normes sociales fournissant respectivement une connaissance exploitable techniquement et efficace pratiquement. Habermas envisage ainsi des fondements de la connaissance à la fois empiriques et transcendants. Dans cette entreprise, dit-il:

Je me suis laissé porter par la recherche de systèmes de concepts fondamentaux (de cadres transcendants) à l'intérieur desquels nous organisons nos connaissances a priori et avant toute science, encore que soit présumée dans cette démarche la constitution des objets qu'étudie cette science.<sup>9</sup>

Les conditions de la vie de l'espèce humaine, le travail et la communication, sont des intérêts qui dirigent en quelque sorte la connaissance.

Habermas nomme donc "intérêts de la connaissance" ces structures fondamentales qui déterminent l'organisation humaine de l'expérience et qui définissent les conditions de possibilité de toute connaissance objective:

Les intérêts de connaissance ne sont significatifs ni du point de vue de la psychologie de la connaissance, ni de celui de la sociologie de la connaissance, ni non plus en un sens plus restreint, de celui d'une critique de l'idéologie; ils sont en effet invariables. Ils ne se laissent pas non plus réduire par ailleurs à l'héritage biologique d'un potentiel de motivations

concrètes car ils sont en réalité abstraits. Ils découlent bien plutôt d'impératifs socio-culturels relevant de la forme de vie et liés au travail et au langage. C'est pourquoi les intérêts de connaissance définissent l'aspect sous lequel la réalité est objectivée et devient par là même accessible à la connaissance. Ce sont pour des sujets parlants et agissants (travillants) les conditions de possibilité nécessaires à toute expérience qui se veut objective.<sup>10</sup>

Les intérêts constitutifs de la connaissance ont un double statut; ils sont à la fois empiriques et transcendants. Habermas les dit "quasi-transcendants." Tant qu'ils sont définis à partir d'une critique de la connaissance menée sur le modèle d'une autoréflexion, ils apparaissent effectivement dans une dimension "transcendante":

Tant que ces intérêts de connaissance sont identifiés et analysés dans le cadre d'une réflexion sur la logique de la recherche dans les sciences de la nature et dans les sciences humaines, ils ont droit à un statut "transcendantal."<sup>11</sup>

Par ailleurs, comme ils sont liés au contexte d'une espèce humaine en train de se constituer, ils ont une valeur "empirique": "...mais dès qu'on les conçoit, dans le cadre d'une anthropologie de la connaissance, comme les résultats de l'histoire naturelle, ils ont un statut "empirique."<sup>12</sup> Les intérêts qui commandent la connaissance ne sont pourtant ni tout à fait empiriques, ni tout à fait transcendants, la connaissance n'étant "ni le simple instrument de l'adaptation d'un organisme à un environnement changeant, ni l'acte d'un être rationnel pur soustrait aux milieux vivants dans la contemplation."<sup>13</sup>

La signification des intérêts de la connaissance se précise, dit Habermas, lorsque l'on considère leur rôle dans le processus de formation

de l'espèce humaine:

Les intérêts qui commandent la connaissance... exercent une médiation entre l'histoire naturelle de l'espèce humaine et la logique de son processus de formation; mais on ne peut pas les utiliser pour réduire la logique à une quelconque base naturelle. J'appelle intérêts les orientations de base liées à certaines conditions fondamentales de la reproduction et de l'autoconstitution possibles de l'espèce humaine.<sup>14</sup>

La thèse des intérêts humains constitutifs de la connaissance permet à Habermas de démasquer l'"illusion objectiviste" des sciences que nourrit le positivisme parce qu'elle mine à la base l'idée d'une neutralité de la science. Les réalisations des sciences, dit-il, sont ancrées dans des structures anthropologiques profondes et elles n'acquièrent de sens qu'en rapport avec celles-ci. Le positivisme, par contre, reportant la signification des connaissances sur un monde de faits structuré en lui-même, se dissimule ainsi à lui-même l'intérêt qui oriente la recherche scientifique. L'identification d'intérêts humains fondamentaux qui donnent un sens aux résultats scientifiques a donc, chez Habermas, une portée critique.

En soumettant les sciences à une réflexion sur le contexte de leur genèse et celui de leur application, Habermas identifie trois types d'intérêts qui commandent la connaissance: un intérêt technique, un intérêt pratique et un intérêt émancipatoire. Ces intérêts sont établis à partir d'une analyse du type d'expérience, du type d'action et du type de savoir caractéristique de chaque science. L'expérience, l'action et le savoir spécifiques à chaque science délimitent ensemble son domaine d'objet.

# I L'intérêt technique de la connaissance et les sciences empirico-analytiques

Dans le débat qu'il a engagé au début des années soixante avec Karl Popper et Hans Albert sur le statut d'une théorie dialectique de la société, Habermas a clarifié la structure de l'intérêt technique de la connaissance pour mieux le démarquer des autres intérêts.<sup>15</sup> L'intérêt technique de la connaissance désigne les rapports que l'homme entretient avec la nature dans son processus de constitution. Il exprime l'intérêt inhérent à l'homme à développer son contrôle sur les processus naturels par l'intermédiaire du travail. Habermas reprend en cela les analyses de Marx sur la fonction du développement des forces productives. On peut concevoir, dit-il, une histoire de l'espèce humaine sous la forme d'une histoire du progrès technique. Les étapes de cette histoire sont marquées par le degré d'objectivation des capacités de contrôle de l'homme sur la nature:

De la hache de pierre jusqu'à la bicyclette, tous les outils amplifient la fonction remplie par les organes naturels. Les machines peuvent, elles, remplacer les fonctions des organes. Elles ne travaillent plus avec les ressources en énergie des hommes (moulins, catapultes, montres). Mais c'est seulement la transformation mécanique de l'énergie (machine à vapeur) qui rend la machine indépendante de l'apport en lieu déterminé d'une énergie naturelle. C'est sur cette base qu'a été établie l'ancienne technique, le monde des machines familières servant à mettre en oeuvre l'énergie et à transformer la matière. La nouvelle technique repose sur d'autres bases. Le travail des machines transformant des données qui leur sont fournies peut lui aussi se concevoir dans un premier temps comme l'amplification d'un organe. Les centres de calcul électroniques n'améliorent certes pas des fonctions sensorielles ou motrices, mais ils améliorent l'intelligence. Les fonctions accomplies par ces organes se trouvent remplacées à partir du moment où l'on a affaire à des systèmes capables d'une autorégulation et se maintenant dans un état de fonctionnement déterminé. Ces dispositifs cybernétiques avancés ne travaillent pas (comme le fait un simple

thermostat) en fonction de programmes fixes mais développent eux-mêmes des nouvelles stratégies d'adaptation à des conditions extérieures variables. Ces machines capables d'apprendre représentent en principe le stade ultime du développement des moyens techniques: elles imitent dans son ensemble le processus de l'action instrumentale ayant sa réussite pour vérification.<sup>16</sup>

L'histoire de la technique semble ainsi obéir à une logique interne. A chaque nouvelle étape atteinte, l'action instrumentale accroît son champ d'extension. Or selon Habermas, ce processus cumulatif du potentiel technique est étroitement lié au développement des sciences de la nature. Celles-ci reproduisent en les systématisant et en les formalisant les procédures pré-scientifiques, spontanées pour ainsi dire, que l'on trouve dans les processus élémentaires du travail:

Car le savoir techniquement exploitable qui est produit et testé dans les processus de recherche des sciences de la nature appartient à la même catégorie que le savoir pragmatique quotidien acquis par essais et erreurs dans le domaine d'une activité contrôlée par le succès.<sup>17</sup>

Habermas entreprend de démontrer la base technique des sciences de la nature en examinant leur fondement méthodologique. Il renvoie pour cela aux analyses mises au point par Charles Sanders Peirce<sup>18</sup> sur la nature et le processus de la méthode scientifique. En soumettant les sciences de la nature à une réflexion semblable à la "déduction transcendantale" kantienne, dit-il, on est en mesure de dévoiler leur intérêt technique fondamental. Cette réflexion se laisse guider par une interrogation que l'on peut formuler en ces termes: sur quoi repose la conviction que la méthode de recherche caractéristique des sciences de la nature produit un savoir valable?

Le point de départ du raisonnement de Habermas est la reconnaissance d'une caractéristique fondamentale des sciences de la nature, leur méthode:

La réalisation spécifique de la science moderne ne consiste pas en premier lieu à produire des énoncés vrais, c'est-à-dire à la fois justes et pertinents sur ce que nous nommons la réalité; la science se distingue des catégories traditionnelles du savoir par une méthode permettant d'obtenir sur nos conceptions (un) consensus permanent et sans contrainte.<sup>19</sup>

La méthode scientifique à laquelle obéissent les sciences de la nature définit ainsi la connaissance scientifique comme le résultat d'un accord intersubjectif qui est toutefois déterminé par des critères techniques - i.e. la correspondance entre les résultats prévus et les résultats obtenus. Elle désigne l'ensemble des procédures suivant lesquelles on obtient des énoncés qui correspondent aux opérations physiques de la réalité. La méthode scientifique se justifie dans la mesure où elle garantit la marche sûre du progrès technique. Elle conçoit le progrès de la connaissance comme un processus de subsumption de cas particuliers, issus de l'expérience de la réalité, à des lois générales:

...nous constituons à l'intérieur du cadre fourni par les processus de recherche les objets de l'expérience possible de telle sorte que la réalité se révèle dans une constellation déterminée du général et du particulier.<sup>20</sup>

Habermas nomme cette réalisation particulière des sciences de la nature, l'inférence synthétique. Il se rapproche par là de l'interprétation pragmatiste des sciences avancée par Peirce. L'interrogation sur la validité de la méthode scientifique se ramène à une interrogation sur les conditions de possibilité de l'inférence synthétique.

Le processus de la recherche qui assure le progrès de la science met en jeu trois modes d'inférence: la déduction, l'induction et l'abduction. Ces trois modes d'inférence pris conjointement décrivent la marche du progrès scientifique:

Les formes logiques de l'inférence sont des règles permettant, non d'acquiescer par déduction des propositions analytiquement justes, mais d'obtenir des énoncés synthétiquement plausibles. Les formes d'inférence nécessaires à la logique de la recherche sont des règles suivant lesquelles des énoncés peuvent être transformés en d'autres énoncés à condition qu'il y ait un rapport d'informations.<sup>21</sup>

Dans ce contexte, les "énoncés" se réfèrent à des convictions sur la réalité. La qualité particulière de chaque mode d'inférence exprime un aspect spécifique du processus de recherche, spécificité qu'une analyse comparative permettra de dégager. La déduction, qui part de l'universel pour aboutir au particulier, correspond à une prévision. L'induction, qui remonte pour ainsi dire du particulier à l'universel, permet la vérification factuelle d'une hypothèse. L'abduction enfin, qui désigne la formulation d'une hypothèse explicative probable, garantit l'acquisition méthodique de nouvelles connaissances:

L'abduction est la forme d'argumentation qui élargit notre savoir; elle est la règle suivant laquelle nous introduisons de nouvelles hypothèses. Dans cette mesure seule la pensée abductive fait avancer le processus de recherche. Par la déduction nous développons, à partir des hypothèses et avec l'aide de certaines conditions initiales, des conséquences. Nous appliquons ces hypothèses à des cas individuels et déduisons ainsi des prévisions d'événements qui doivent se produire si l'hypothèse est correcte. Par l'induction, nous vérifions si les prévisions peuvent être confirmées, et avec quelle probabilité elles peuvent l'être.<sup>22</sup>



Seules l'induction et l'abduction sont des formes d'inférence synthétique parce qu'elles garantissent l'intégration des données de l'expérience à des schèmes interprétatifs. La déduction analytiquement rigoureuse n'offre aucun contenu informatif nouveau. La forme du syllogisme déductif permet néanmoins de saisir descriptivement la structure du processus de recherche dans les sciences naturelles. En empruntant au pragmatisme de Peirce, Habermas identifie ainsi les fonctions spécifiques de chaque mode d'inférence dans la méthode scientifique:

Si nous prenons le syllogisme Barbara comme exemple typique de déduction, nous pouvons concevoir la proposition universelle de la première prémisses comme hypothèse nomologique, le cas singulier de la seconde comme expression des conditions initiales d'une hypothèse nomologique et enfin la conclusion comme prévision. Je déduis la prévision de la loi comme le résultat (effet) d'un cas (cause). Peirce parle d'abduction lorsque je dérive par déduction non le résultat de la loi et du cas, mais le cas du résultat et de la loi. Par résultat nous entendons dans ce contexte un fait imprévu qui n'aurait pas pu être prévu sur la base des interprétations en vigueur. Il est inexplicable parce que l'hypothèse à l'aide de laquelle nous pouvions inférer la cause du résultat nous fait défaut. La réalisation particulière de l'abduction consiste donc dans la découverte et l'invention d'une hypothèse appropriée permettant d'inférer le cas du résultat et de la loi. Il est enfin question d'induction lorsque nous n'inférons ni par déduction le résultat de la loi et du cas, ni par abduction le cas du résultat et de la loi, mais la loi du cas et du résultat. Le cas comprend les conditions expérimentalement produites ou quasi expérimentalement choisies d'une prévision, et le résultat est le résultat d'une expérience qui confirme la prévision conditionnelle. L'un et l'autre permettent d'inférer la validité de l'hypothèse suivant laquelle nous pouvons déduire le résultat du cas, ou la prévision des conditions.<sup>23</sup>

Or, sur quoi repose la croyance qu'en procédant suivant ces règles, nous obtenons des énoncés vrais sur la réalité? Pourquoi la compréhension particulière de ces trois modes d'inférence garantit-elle le progrès de la connaissance scientifique? Parce que cette question porte sur les

conditions de la connaissance possible, dit Habermas, elle engage la pensée dans un type de réflexion semblable à une logique transcendantale. Si le critère de la scientificité, affirme-t-il encore, est la formation d'un consensus permanent et sans contrainte, alors il est indéniable que la méthode qui procède en utilisant les trois modes d'inférence est la plus appropriée. La méthode scientifique doit cet avantage à son aptitude à stabiliser les convictions et les comportements face à une réalité changeante.

La méthode scientifique l'emporte... lorsqu'on prend comme seul critère d'appréciation la meilleure manière de parvenir à des opinions définitivement valables, c'est-à-dire à des convictions qui ne sont pas rendues problématiques, mais au contraire confirmées par tous les événements futurs. C'est de ce critère que dépend (le sens de) la "validité" des conclusions du processus de recherche.<sup>24</sup>

La stabilisation des opinions, l'établissement de certitudes, telles sont les fonctions que remplissent les modes d'inférence du processus de recherche. Or, selon Habermas, ces fonctions n'ont de sens qu'à l'intérieur du "domaine où s'exerce l'activité rationnelle par rapport à une fin"<sup>25</sup>, autrement dit la sphère de l'activité instrumentale. L'interprétation pragmatiste du sens établit en effet une identité entre une conviction et un mode de comportement:

Une conviction est une règle de comportement, mais non le comportement lui-même qui est déterminé par l'habitude. La sûreté du comportement est le critère de sa validité. Une conviction reste non problématique aussi longtemps que les modes de comportement qu'elle régit n'échouent pas devant la réalité.<sup>26</sup>

La signification des opinions, croyances, concepts, etc., se ramène au mode de comportement qu'ils induisent chez un sujet. Un comportement

qui échoue devant la réalité est ainsi apte à susciter un doute sur la validité de la conviction qui l'accompagne. Ce doute déclenche le processus de recherche qui vise la formation de convictions aptes à "stabiliser le comportement perturbé."<sup>27</sup> Les réalisations particulières de l'inférence, synthétique (induction et abduction) n'ont de sens que dans leur fonction de stabilisation du comportement. Les acquis cognitifs de la démarche inférentielle ont pour fonction de circonscrire "le domaine du comportement futur que celui qui agit a sous son contrôle."<sup>28</sup> Habermas résume ainsi la signification des convictions:

Les convictions valables sont des propositions universelles sur la réalité qui, dans des conditions initiales données et sur la base de prévisions conditionnelles, peuvent être transformées en recommandations techniques.<sup>29</sup>

Dans la mesure où le processus de recherche est intégré à un milieu vivant, qu'il acquiert sa signification dans le cadre d'un "processus de vie"<sup>30</sup> selon l'hypothèse du pragmatisme, on doit pouvoir établir les rapports entre la structure de l'activité instrumentale et les modes d'inférence caractéristiques de la méthode scientifique. A cet effet, Habermas renvoie à nouveau aux analyses de Peirce:

Pour souligner que le processus circulaire de l'activité contrôlée par le succès est un processus de vie, Peirce établit une analogie entre les réactions animales au niveau du comportement, qui se déroulent suivant le modèle de l'arc réflexe, et l'activité rationnelle par rapport à une fin, médiatisée par des processus d'inférence, de l'homme: "En réalité (dit Peirce), un syllogisme en Barbara a virtuellement lieu lorsque nous irritons la patte d'une grenouille décapitée. La connexion entre les nerfs afférents et efférents, quelle qu'elle soit, constitue une habitude de comportement, une règle d'action qui est l'analogue physiologique de la majeure d'un syllogisme. Les troubles de l'équilibre du système ganglionnaire qui sont provoqués par l'irritation sont la forme physiologique de ce

qui est, du point de vue psychologique, une sensation, et, du point de vue logique, l'occurrence d'un cas. La décharge par la voie nerveuse efférente est la forme physiologique de ce qui est, psychologiquement, une volition, logiquement, l'inférence d'un résultat. Lorsque nous passons des formes inférieures de l'innervation à ses formes les plus hautes, les équivalents physiologiques échappent facilement à notre observation. Mais du point de vue psychologique, nous trouvons toujours:

- 1) l'habitude - qui sous sa forme la plus haute est compréhension et correspond à la majeure en Barbara; 2) le sentiment ou la conscience du présent, qui correspond à la mineure en Barbara,<sup>31</sup>
- et 3) la volition, qui correspond à la conclusion en Barbara.<sup>31</sup>

Le processus d'inférence caractéristique des sciences de la nature apparaît comme un processus circulaire reproduisant à un niveau réfléchi la structure de l'activité contrôlée par le succès. Chaque forme d'inférence est liée aux autres et les présuppose dans un processus cumulatif:

L'abduction conduit au stimulus qui déclenche l'action, ou "cas", et l'induction, à la "règle" qui stabilise le comportement, tout comme la déduction conduit à la réaction du comportement elle-même, au "résultat."<sup>32</sup>

On peut ainsi associer chaque forme d'inférence de la méthode scientifique à un élément spécifique de la structure de l'action instrumentale. Ainsi à l'abduction permettant l'identification d'un stimulus correspond un élément sensoriel. Tout élément sensoriel pour être identifié est médiatisé par une inférence. A l'induction qui a pour fonction la vérification des hypothèses correspond un élément habituel. Toute activité instrumentale est simultanément le test d'une hypothèse. Enfin, à la déduction qui formule des prévisions conditionnelles est associé un élément de volition:

L'acte de l'activité rationnelle par rapport à une fin peut être compris comme l'accomplissement d'une déduction, de même qu'inversement celle-ci peut être comprise comme une activité

instrumentale virtuellement anticipée.<sup>33</sup>

L'interprétation pragmatiste des sciences de la nature à laquelle se rattache Habermas déduit ainsi le sens de la validité des énoncés scientifiques de l'imbrication entre les formes du processus de recherche et la structure de l'activité instrumentale. Dans cette optique, la méthode scientifique ne se distingue de l'activité instrumentale que dans la mesure où elle se situe à un niveau réflexif:

La recherche est la forme de réflexion de ce processus d'apprentissage préscientifique, donné en même temps que l'activité instrumentale en tant que telle. Bien sûr le processus de recherche satisfait à trois conditions supplémentaires: 1) il isole le processus d'apprentissage du processus vital; c'est pourquoi l'exécution des opérations se réduit à des contrôles sélectifs par le succès; 2) il garantit la précision et la sûreté intersubjective; c'est pourquoi l'activité prend la forme, abstraite et médiatisée par des opérations de mesure, de l'expérimentation; 3) il systématise la progression de la connaissance; c'est pourquoi on intègre le plus grand nombre possible d'assomptions universelles aux ensembles théoriques les plus simples possibles. Ceux-ci ont la forme de systèmes propositionnels hypothético-déductifs.<sup>34</sup>

L'articulation des modes d'inférence et de l'activité instrumentale est le cadre "transcendantal" à l'intérieur duquel la réalité peut être appréhendée. Ce n'est qu'à partir du moment où l'on reconnaît la fonction constitutive assumée par cette connexion entre l'activité instrumentale et le processus de recherche portant sur la nature, affirme Habermas, que l'on est en mesure de comprendre comment l'induction et l'abduction peuvent mener à une connaissance de la réalité physique. Les hommes procèdent comme si la nature obéissait aux déterminations de l'activité instrumentale:

C'est seulement si nous attribuons à la nature elle-même quelque chose comme une activité instrumentale que nous pouvons par abduction découvrir de nouvelles hypothèses, en dériver par déduction des prévisions conditionnelles et confirmer par une induction continuelle les hypothèses qui leur servent de base... La projection du schéma de l'action humaine sur la nature signifie que le domaine où s'exerce l'activité instrumentale est le cadre transcendantal qui fixe les conditions de l'objectivité des énoncés possibles sur le réel.<sup>35</sup>

Au niveau de la recherche scientifique, l'expérimentation remplit la fonction de l'activité instrumentale. L'expérimentation permet d'évaluer la relation établie entre au moins deux grandeurs empiriques de la même façon que l'activité instrumentale est contrôlée par le succès des opérations qu'elle exécute. La réalité découverte dans le cadre de l'expérimentation dépend alors uniquement des conditions "transcendantales" de l'expérimentation. Ce cadre détermine le sens des énoncés théoriques que la recherche scientifique met constamment à l'épreuve: "la validité des énoncés empiriques a le sens suivant: elle fournit à un être qui se meut dans le domaine de l'activité instrumentale le pouvoir technique de disposer d'un environnement dans lequel cet être se trouve factuellement."<sup>36</sup>

Dans la mesure où le sens de la méthode scientifique est donné par la connexion transcendantale entre le processus de recherche et le domaine de l'activité instrumentale, on peut parler, selon Habermas, d'un intérêt technique qui commande la connaissance:

...la rationalité de l'activité contrôlée par le succès se mesure à la satisfaction d'un intérêt qui ne peut être ni un intérêt seulement empirique ni un intérêt pur... En ce sens, ...nous parlons d'un intérêt qui commande la connaissance et qui vise la manipulation technique possible, et qui détermine la direction dans laquelle l'objectivation nécessaire de la réalité doit être élaborée dans le cadre transcendantal des processus de recherche.<sup>37</sup>

La nature contingente du cadre transcendantal lui-même détermine le statut à la fois empirique et transcendantal de cet intérêt:

Certes un intérêt de ce genre ne peut être attribué qu'à un sujet qui combine le caractère empirique d'une espèce issue de l'histoire naturelle avec le caractère intelligible d'une communauté constituant le monde à partir de points de vue transcendants: ce serait le sujet du processus de recherche et d'apprentissage, qui est lui-même engagé dans un processus de formation jusqu'au moment où la connaissance définitive et ~~complète~~ de la réalité sera atteinte.<sup>38</sup>

L'examen de la structure des sciences de la nature entrepris par Habermas a pour résultat la délimitation d'un domaine d'objet spécifique. Toute connaissance issue d'une recherche obéissant aux déterminations de la méthode scientifique est nécessairement une connaissance techniquement exploitable destinée à accroître le contrôle sur des processus naturels objectifs. L'horizon à l'intérieur duquel l'espèce humaine se reproduit en rapport avec la nature est circonscrit par l'activité instrumentale.

Or, parce qu'elle est justement limitée à cet horizon, la connaissance empirico-analytique ne peut pas rendre compte d'une dimension complémentaire du processus d'autocconstitution de l'espèce, à savoir l'existence d'une communauté de chercheurs (sujet transcendantal du processus de recherche) qui se forme sur la base de l'intersubjectivité. Le sens de la méthode scientifique ne peut pas être saisi par la catégorie du savoir possible qu'elle définit. La méthode scientifique réalise la synthèse en subsumant des cas particuliers sous des lois universelles abstraites. L'individuel n'existe qu'à titre de cas de figure. Mais les individus qui en tant que membres de la communauté des chercheurs participent au processus d'apprentissage et de recherche ne peuvent pas être réduits à la dimension

d'exemplaires. L'intelligence individuelle ne peut pas être subsumée sans médiation sous une intelligence universelle abstraite.<sup>39</sup>

Mais la communication entre chercheurs requiert un usage qui ne soit pas relégué dans les limites de la manipulation technique de processus objectivés. Il se développe à partir d'interactions médiatisées par des symboles entre des sujets socialisés qui se connaissent et se reconnaissent réciproquement comme individus distincts. Cette activité communicationnelle est un système de référence qui ne peut pas être réduit au cadre de l'activité instrumentale.<sup>40</sup>

Le processus d'apprentissage cumulatif auquel correspond un intérêt technique de la connaissance présuppose, selon Habermas, un autre type de connaissance destiné à assurer l'intersubjectivité de la compréhension entre ceux qui sont engagés dans la recherche. L'activité communicationnelle implique un rapport entre le particulier et le général différent de celui que l'on retrouve dans les sciences empirico-analytiques. Cette relation est une relation dialectique entre l'individu et l'universel que l'on ne peut saisir dans le cadre de l'activité instrumentale. Elle donne lieu à un savoir différent, qualifié par Habermas de savoir pratique.

## II L'intérêt pratique de la connaissance et les sciences historico-herméneutiques

Habermas établit un lien entre la méthodologie de ce qu'il nomme les sciences historico-herméneutiques et l'intérêt pratique de la connaissance. Ces sciences désignent dans la tradition allemande un type de connaissance qui porte principalement sur les manifestations intentionnelles de l'activité humaine.<sup>41</sup> De même qu'il s'appuie sur les travaux de C.S. Peirce pour une analyse méthodologique des sciences de la nature, Habermas a



recours aux recherches de Wilhelm Dilthey, et en particulier à sa théorie de la compréhension de l'expression, en vue de démontrer l'a priori communicationnel de l'expérience à la base de la recherche. Le processus d'auto-constitution de l'espèce ne se déroule pas uniquement sur le plan de l'activité instrumentale, dit-il, mais également sur celui de l'appropriation de traditions culturelles:

La base de la compréhension entre individus, présumée tacitement par ceux qui participent au processus de recherche dans les sciences de la nature, est réclamée par les sciences morales comme étant leur domaine propre. Le complexe communicationnel et la communauté des chercheurs sont basés sur un apprentissage culturel au niveau d'un savoir préscientifique articulé dans le langage ordinaire. Les sciences expérimentales strictes se meuvent au sein de cet horizon irréfléchi.<sup>42</sup>

La méthode scientifique des sciences expérimentales et les processus de recherche qu'elle régit ne sont qu'un élément dans un ensemble plus vaste que Habermas, suivant en cela Dilthey, nomme le "milieu culturel vivant"<sup>43</sup> où s'enracine la communication linguistique. Les sciences historico-herméneutiques ou sciences morales prennent justement ce domaine de l'activité humaine comme objet d'étude privilégié. La stratégie conceptuelle utilisée par Habermas pour mettre à jour la spécificité du domaine des études culturelles consiste à suivre l'argumentation de Dilthey, qui développe la méthodologie des sciences historico-herméneutiques, jusqu'au point où l'intérêt de connaissance qui les commande apparaît comme un intérêt pratique. Dilthey élabore cette méthodologie au sein d'une "théorie de la compréhension de l'expression."<sup>44</sup> En analysant ses éléments principaux, pense Habermas, on doit parvenir à fonder la spécificité des sciences historico-herméneutiques.

D'après Habermas, "la théorie de la compréhension de Dilthey se présente comme une "logique des sciences morales"<sup>45</sup> qui se distingue de la logique des sciences naturelles par la relation qu'elle établit entre "l'expérience vécue, l'objectivation, et la compréhension."<sup>46</sup> L'expérience vécue est une catégorie fondamentale de la théorie de la compréhension. Alors que l'humanité ne peut être l'objet d'une expérience dans le contexte des sciences de la nature qu'à titre d'objet d'observation (par exemple en médecine), elle devient l'objet des sciences culturelles aussitôt que des "états humains sont vécus comme expériences." "L'objet de la recherche n'est pas ici l'humanité, mais le monde dans lequel se manifeste la vie historico-sociale."<sup>47</sup>

On peut mieux saisir la signification particulière de l'expérience vécue, si on la compare à l'expérience possible dans la sphère des sciences de la nature. L'expérience de la réalité à laquelle renvoient les sciences naturelles peut en effet être considérée comme une "expérience restreinte" au cours de laquelle les informations sur la réalité sont acquises "au prix d'une neutralisation de la sensibilité largement ramifiée qui a été déterminée par la biographie et qui porte l'empreinte de l'histoire."<sup>48</sup> Dans l'objectivation de la réalité comme monde de phénomènes soumis à des lois générales, on doit éliminer l'expérience du sujet. L'expérience qui correspond au domaine des sciences culturelles diffère par contre dans la mesure où elle présuppose une participation du sujet sur un autre mode:

L'accès à la réalité est ouvert au sujet qui vit des expériences; toutes les expériences accumulées préscientifiquement entrent en jeu... la réalité semble s'ouvrir pour ainsi dire de l'intérieur à l'expérience vécue.<sup>49</sup>

L'expérience vécue renvoie à des relations intersubjectives médiatisées par des symboles. Elle est structurée par des ensembles symboliques:

...une expérience vécue... se rapporte à des intentions et est toujours médiatisée par un acte de compréhension visant le sens.<sup>50</sup>

L'attitude différente du sujet à l'égard de l'objet dans l'expérience vécue modifie la relation de la théorie à l'expérience dans les sciences culturelles. Contrairement aux sciences naturelles où le rapport de la théorie à l'expérience est pour ainsi dire "extérieur", dans les sciences culturelles, "le plan de la théorie et celui des données ne sont pas encore séparés."<sup>51</sup> Dans le premier cas, la théorie vient compléter la nature pour expliquer les constantes de son cours à l'aide d'hypothèses nomologiques. Nous ne savons pas si en elle-même la nature se conforme réellement aux lois de comportement que nous lui assignons. Dans le second cas, "les concepts et les approches théoriques sont moins des produits artificiels que des reconstructions mimétiques."<sup>52</sup>

Une comparaison entre les types de rapports qu'entretiennent la théorie et l'expérience permet ainsi de dégager la spécificité des sciences culturelles:

Tandis que les procédés des sciences de la nature sont caractérisés par la "construction", c'est-à-dire par le projet hypothétique de théories et la vérification expérimentale subséquente, les sciences morales visent à une "transposition", à une re-traduction des objectivations mentales en une expérience vécue reproductrice.<sup>53</sup>

A partir de là, on peut saisir les réalisations cognitives particulières aux sciences culturelles. Celles-ci visent la compréhension d'ensembles

symboliques et non l'explication de phénomènes. Le paradigme de la compréhension s'oppose à celui de l'explication dans la mesure où il s'agit d'un "acte où l'expérience et l'appréhension théorique fusionnent."<sup>54</sup> Dans Le Monde de l'esprit, Dilthey a établi clairement cette différence: "Les sciences morales", dit Dilthey,

se distinguent tout d'abord des sciences de la nature en ce que celles-ci ont pour objet des faits qui se présentent à la conscience comme des phénomènes donnés isolément et de l'extérieur, tandis qu'ils se présentent à elles-mêmes de l'intérieur, comme une réalité et un ensemble vivant originaliter. Il en résulte qu'il n'existe d'ensemble cohérent de la nature dans les sciences physiques que grâce à des raisonnements qui complètent les données de l'expérience au moyen d'une combinaison d'hypothèses: dans les sciences morales, par contre, l'ensemble de la vie psychique constitue partout une donnée primitive et fondamentale. Nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique. Car les opérations d'acquisition, les différentes façons dont les fonctions, ces éléments particuliers de la vie mentale, se combinent en un tout, nous sont données aussi par l'expérience interne. L'ensemble vécu est ici la chose primitive, la distinction des parties qui la composent ne vient qu'en second lieu. Il s'ensuit que les méthodes au moyen desquelles nous étudions la vie mentale, l'histoire et la société, sont très différentes de celles qui ont conduit à la connaissance de la nature.<sup>55</sup>

"L'ensemble vécu", le "tout" qu'invoque Dilthey et qui apparaît comme une structure de symboles est une notion apparentée à l'"esprit objectif" de Hegel. Le processus d'autoconstitution de l'espèce, la vie humaine, y est présente comme une auto-objectivation permanente de l'esprit. Pour Habermas, la théorie de la compréhension de Dilthey emprunte ses thèmes principaux à la tradition de la philosophie de la réflexion:

La vie de l'esprit consiste en ce qu'il s'extériorise dans des objectivations et revient en même temps à lui-même en réfléchissant ses manifestations vitales. L'histoire de l'espèce humaine est intégrée à ce processus de formation de l'esprit. C'est pourquoi l'existence quotidienne des individus socialisés

se meut dans la relation de l'expérience vécue, de l'expression et de la compréhension qui constitue aussi la méthode des sciences morales.<sup>56</sup>

De même que la méthode scientifique des sciences naturelles est une forme systématisée de l'activité instrumentale sur le plan de la recherche, la compréhension herméneutique, méthode particulière des sciences culturelles, "n'est que la forme méthodiquement développée de cette réflexivité vague ou de la demi-transparence dans laquelle s'accomplit déjà la vie des hommes vivant une communication et une interaction sociale préscientifique."<sup>57</sup>

Dans ce contexte, la compréhension apparaît comme la répétition explicite du "mouvement qui s'accomplit déjà comme processus de formation de l'esprit dans le monde vécu social par la réflexion de l'esprit sur ses propres objectivations..."<sup>58</sup>

Pour mieux souligner les réalisations cognitives de la compréhension herméneutique, Dilthey utilise le modèle de l'autobiographie. En développant les implications de l'herméneutique dans le cadre de l'autobiographie, il espère pouvoir clarifier la structure de la compréhension dans le contexte de l'histoire universelle. L'autobiographie est l'interprétation de notre propre vie. Au cours de cette interprétation, un sujet saisit le cours de sa vie "de telle sorte qu'il porte à sa conscience les substrats humains, les relations historiques dans lesquelles il est inséré."<sup>59</sup>

La biographie est un ensemble unifié par un "sens" et constitué par des "relations vitales." Les relations vitales désignent les liens qui s'établissent entre un sujet, un moi, d'une part, les objets et les hommes qui apparaissent dans le monde du sujet d'autre part. Les relations vitales

d'un sujet dénotent le caractère significatif que la réalité revêt pour lui :

Une relation vitale fixe aussi bien certains aspects significatifs des choses et des hommes pour un sujet, que certains modes de comportement du sujet par rapport à son environnement.<sup>60</sup>

L'histoire de la vie se constitue ainsi à partir de relations vitales. Le rapport de celles-ci à l'unité biographique est un rapport dialectique où chaque relation vitale n'acquiert de signification que replacée dans le contexte de l'ensemble biographique. Chaque relation vitale est un moment dans un tout dont l'unité est produite par l'expérience biographique cumulative. Parce qu'un sujet ne peut s'assurer de l'unité de sa vie qu'en se rappelant son cours, l'unité de la biographie est sujette à l'accumulation d'interprétations rétrospectives qui englobent toutes les interprétations antérieures. C'est ce que signifie l'expression d'expérience biographique cumulative :

L'expérience biographique intègre les relations vitales qui convergent au cours d'une vie en vue de l'unité d'une biographie individuelle. Cette unité est ancrée dans l'identité d'un moi et dans l'articulation d'un sens ou d'une signification. L'identité du moi se détermine d'abord dans la dimension du temps comme la synthèse des expériences vécues se produisant dans leur diversité; elle crée la continuité de l'unité biographique dans le flux des événements psychiques.<sup>61</sup>

L'ensemble biographique (d'un individu) dont l'unité repose sur l'identité du moi offre le modèle de la relation entre le tout et les parties. Les significations que la compréhension herméneutique prend comme objets proviennent du rôle spécifique d'éléments dans un ensemble historique en développement dont "l'identité inclut aussi bien la décomposition constante de l'identité que le dépassement opiniâtre de cette corruption."<sup>62</sup>

On ne peut parler de "signification" que par rapport à un système de référence dont la transformation correspond, comme dans le cas d'une biographie, à un processus de formation. Le fait que les significations attachées aux personnes ou aux choses ne sont établies qu'à partir du "sens" d'un ensemble en développement "garantit que chaque signification déterminée est intégrée à une unité de sens qui représente l'unité inaliénablement individuelle (et pas seulement singulière) d'un monde centré sur le moi et d'une biographie dont la cohésion est maintenue par l'identité du moi."<sup>63</sup>

Le modèle de l'autobiographie met en lumière la structure dialectique de l'identité du moi. Habermas remarque cependant que les significations auxquelles s'attache la compréhension herméneutique ne peuvent pas être réduites au modèle d'une biographie considérée comme une monade. Les symboles entrant dans la vie acquièrent leur signification dans le cadre d'une histoire personnelle en tant que symboles qui ont un sens pour une personne mais qui sont produits au cours de l'interaction sociale et qui acquièrent donc un sens sur le terrain de l'intersubjectivité. Les significations ont nécessairement une validité intersubjective:

De toute évidence, une manifestation vitale doit son contenu sémantique autant à son rôle dans un système linguistique valable aussi pour d'autres sujets, qu'à son rôle dans un ensemble biographique - sinon celui-ci ne pourrait avoir une expression symbolique. L'expérience biographique se forme en communication avec d'autres expériences biographiques.<sup>64</sup>

Les significations valables intersubjectivement portent le qualificatif de "communes" dans la théorie de la compréhension de Dilthey. La biographie d'un individu se meut ainsi toujours sur le plan horizontal d'une communication avec autrui. L'identité du moi se forme non seulement

dans la dimension verticale des expériences biographiques cumulatives mais également à chaque instant sur le terrain de l'interaction médiatisée par des symboles:

Je ne me comprends moi-même que dans cette "sphère de communauté" dans laquelle je comprends simultanément l'autre dans ses objectivations; or nos manifestations vitales à tous deux s'articulent dans le même langage intersubjectivement contraignant pour nous. De ce point de vue, la biographie individuelle peut même être comprise comme le produit des processus qui se déroulent sur le plan de l'intersubjectivité.<sup>65</sup>

La structure de la communication qui repose sur la validité intersubjective des symboles linguistiques permet simultanément l'identification réciproque et le maintien de la non-identité. L'interaction médiatisée par des symboles réalise un rapport dialectique du général et du particulier nécessaire pour concevoir l'identité du moi. A travers des symboles qui ont une valeur commune, des sujets peuvent se reconnaître réciproquement tout en maintenant leur identité inaliénable.

L'identité du moi et la communication linguistique sont des aspects complémentaires qui désignent "les conditions de l'interaction sur le plan d'une reconnaissance réciproque."<sup>66</sup> Ces conditions définissent le cadre objectif à l'intérieur duquel se meuvent les sciences culturelles. Conformément à la structure de l'identité du moi et de la communication par le langage, on peut concevoir celui-ci selon une double dialectique du tout et des parties:

...sur le plan horizontal de la communication, par le rapport de la totalité d'une communauté linguistique aux individus qui, en elle, s'identifient les uns aux autres dans la mesure exacte où ils affirment en même temps leur non-identité réciproque;



verticalement dans la dimension du temps, par le rapport de la totalité d'une biographie aux expériences vécues et aux relations vitales singulières à partir desquelles elle se construit. L'identité de l'ensemble est alors maintenue dans la conscience de la non-identité des périodes de vie précédentes.<sup>67</sup>

Le cadre objectif des sciences culturelles est ainsi déterminé par l'existence d'une communauté structurée par le langage et par l'histoire. La compréhension herméneutique, méthode spécifique des sciences culturelles, repose ainsi sur une relation du général et du particulier analogue à celle que l'on retrouve dans le cadre de l'expérience biographique et dans celui de la communication avec autrui. Sa réalisation cognitive consiste à saisir un sens individué à travers des catégories nécessairement générales. Or, selon Habermas, seule la structure du langage ordinaire est en mesure de permettre l'expression de l'individuel dans des catégories générales. Le langage ordinaire est en quelque sorte la condition de possibilité de la communication intersubjective. La compréhension herméneutique ne fait que développer méthodiquement et d'une manière plus systématique cette structure particulière du langage ordinaire. Pour rendre cette thèse crédible, dit Habermas, il faut néanmoins identifier cette structure du langage ordinaire qui permet de saisir l'individuel dans la communication:

Certes, on ne peut faire de l'herméneutique une manière de procéder explicite que si on parvient à élucider la structure du langage ordinaire en ce qu'elle permet ce qu'interdit précisément la syntaxe d'un langage pur: rendre communicable, même indirectement, ce qui est ineffablement individuel.<sup>68</sup>

L'analyse du langage ordinaire entreprise par Habermas permet de concevoir la structure à laquelle correspond la réalisation particulière de la compréhension herméneutique. A la suite de Dilthey, Habermas identifie

trois composantes élémentaires du langage ordinaire qu'il désigne par l'expression "manifestations vitales." Ce sont les expressions verbales, les actions et les expressions de l'expérience vécue (non verbales). La structure du langage ordinaire n'apparaît que dans l'intégration de ces trois classes de manifestations vitales dans la vie quotidienne. Les expressions verbales sont des formes pures de la communication linguistique. Elles appartiennent aux langages formalisés ou purs. Elles peuvent acquérir une autonomie quasi-complète par rapport au milieu vivant concret. Dans un tel cas, "une interprétation herméneutique n'est pas nécessaire parce qu'une relation dialogique entre l'émetteur et le récepteur n'est plus donnée que virtuellement."<sup>69</sup> Par contre, dans la mesure où les expressions verbales demeurent liées à un milieu vivant concret, leur signification ne peut être acquise qu'à la suite d'un effort d'interprétation. La compréhension herméneutique évolue entre deux extrêmes. Elle est d'une part inutile si les expressions verbales ne contiennent aucun élément étranger, et d'autre part, elle est impossible si celles-ci sont entièrement étrangères. "C'est à mi-chemin entre le monologue et l'impossibilité de la communication par le langage en général que se meut le dialogue dans le langage ordinaire."<sup>70</sup> L'expression verbale ne véhicule jamais qu'indirectement le sens individuel auquel elle renvoie. L'interprétation doit justement combler le fossé entre cette expression et ce qu'elle vise.

Parallèlement aux expressions linguistiques comme objectivations des significations, Habermas identifie les actions. "Les actions, dit-il, forment la deuxième classe des manifestations vitales que vise la compréhension."<sup>71</sup> Par "actions", Habermas entend l'interaction médiatisée par

des symboles. Tout comme les expressions verbales, les actions sont des modes de la représentation. Elles exigent également un décodage herménéutique pour être comprises. Le sens attaché aux actions peut être exprimé dans le médium de la communication linguistique et, inversement, le sens des phrases peut se traduire en actions. Les deux média semblent se prêter à des interprétations réciproques. Ainsi,

Dans le cadre de mondes vécus sociaux, la communication par le langage ordinaire n'est jamais isolée des interactions habituelles et des expressions de l'expérience vécue permanentes ou intermittentes. La compréhension entre individus au moyen des symboles linguistiques est soumise à un contrôle permanent par l'occurrence effective des actions attendues dans le contexte donné, et les actions de leur côté peuvent, lors d'une perturbation du consensus, être interprétées par la communication par le langage. La signification des symboles linguistiques peut être élucidée par notre participation à des interactions habituelles.<sup>72</sup>

Enfin, Habermas reconnaît à côté des expressions verbales et des interactions médiatisées par des symboles une troisième catégorie de manifestations vitales visant la compréhension et qu'il nomme "l'expression de l'expérience vécue." Celles-ci désignent entre autres toutes les manifestations expressives du corps humain, les gestes, les mimes, le fait de rougir, de pâlir, etc. Toutes ces expressions ouvrent l'accès à une compréhension des rapports qu'un sujet entretient avec ses objectivations verbales et non verbales. Alors que les expressions verbales et les actions n'offrent qu'une compréhension indirecte du sujet, les expressions de l'expérience vécue sont plus intimement liées au moi. Elles signifient précisément ces relations inexprimables du moi à ses objectivations. Elles permettent à l'interprète de saisir le rôle qu'entend jouer le sujet, la position qu'il veut occuper dans le contexte de la communication:

Comme l'identité d'un moi ne peut pas se montrer sans médiation dans les catégories générales ou les normes générales de ses manifestations vitales, qu'il ne peut se communiquer en elles qu'indirectement, c'est-à-dire justement se manifester, la dimension de l'être et de l'apparence ou de l'essence et du phénomène fait partie de la représentation symbolique. Dans cette dimension, les expressions de l'expérience vécue peuvent, en relation avec les communications manifestes, indiquer un sens latent d'une manière symptomatique: elles peuvent légitimer et corroborer, démentir et désavouer, mettre en évidence des réfractions ironiques, démasquer les dissimulations ou signaler des illusions comme telles.<sup>73</sup>

Le langage ordinaire constitué des expressions verbales, des actions et des expressions de l'expérience vécue est un système où chaque élément permet d'interpréter les autres. Sa syntaxe n'est pas celle d'un langage "pur" parce que des éléments non linguistiques tels que des actions et des expressions de l'expérience vécue interviennent dans sa grammaire. Le rapport entre les trois types de manifestations vitales identifiés par Habermas définit ainsi la caractéristique principale du langage ordinaire et met en évidence la fonction qu'il remplit. Selon Habermas, la vertu principale du langage ordinaire réside dans sa réflexivité. Parce qu'il intègre des éléments non linguistiques, le langage ordinaire a la propriété de s'interpréter lui-même; il est son propre métalangage: "...il doit cette fonction, écrit Habermas,

à la relation complémentaire qu'il entretient avec les formes d'expression non verbales de l'action et de l'expression, et que le langage ordinaire peut à son tour exprimer dans le milieu du langage lui-même. Sans les objectivations non verbales complémentaires, le langage naturel reste fragmentaire. Mais il peut évoquer la présence virtuelle de compléments absents - et c'est en cela que consiste sa relation réflexive avec lui-même: il peut s'interpréter sur le plan du langage par le biais de substitutions non verbales. La tâche de l'herméneutique est de décoder ces auto-interprétations.<sup>74</sup>

La structure réflexive du langage ordinaire est à la base des réalisations cognitives de la compréhension herméneutique. L'interprétation procède effectivement de façon circulaire en saisissant le sens d'une manifestation vitale à partir d'un schème exégétique dont la valeur dépend justement de son aptitude à saisir le sens des éléments qu'il comprend. Le sens du tout s'établit en rapport avec le sens des parties et réciproquement. Cette figure caractéristique de l'herméneutique n'est pas un cercle vicieux uniquement parce qu'elle reproduit à un niveau méthodique la structure du langage ordinaire. L'herméneutique comme méthode spécifique des sciences culturelles n'est possible, selon Habermas, que dans la mesure où le langage ordinaire est saisi dans ses rapports avec la pratique sociale. La grammaire du langage ordinaire règle "la pratique vécue adoptée par toute une société."<sup>75</sup> Aussi longtemps que le processus d'autoconstitution de l'espèce humaine, se déroule dans le milieu de l'intersubjectivité, la stabilisation du comportement au sein de la société sera liée au langage ordinaire. Parce que les hommes ont un intérêt vital au maintien de la structure intersubjective, on peut comprendre les réalisations particulières de l'herméneutique par analogie avec celles des sciences naturelles:

La fonction de la compréhension dans la pratique vécue est analogue à celle que Peirce avait mise en évidence pour la recherche empirico-analytique. Ces deux catégories d'investigation sont insérées dans des systèmes d'action: l'une et l'autre sont déclenchées par des troubles affectant les relations habituelles, soit avec la nature, soit avec d'autres personnes; l'une et l'autre visent à éliminer le doute et à rétablir des modes de comportement non problématiques. L'émergence d'une situation problématique résulte d'attentes déçues; mais dans l'un des cas, le critère de la déception est l'échec d'une action rationnelle par rapport à une fin et contrôlée par le succès, dans l'autre c'est le trouble d'un consensus, c'est-à-dire la non-conformité d'attentes réciproques entre au moins deux sujets agissants. Les intentions des deux orientations de recherche se distinguent de façon correspondante: il s'agit dans

le premier cas de remplacer des maximes de comportement qui ont échoué devant la réalité par des règles techniques éprouvées; dans le second, il s'agit d'interpréter des manifestations vitales qui sont incompréhensibles et qui empêchent la réciprocité des attentes de comportement. Tandis que l'expérimentation élève les contrôles pragmatiques quotidiens appliqués aux règles de l'activité instrumentale au rang d'une forme méthodique de vérification, l'herméneutique est la forme scientifique des activités interprétatives quotidiennes.<sup>76</sup>

De même que les réalisations cognitives des sciences empirico-analytiques sont ancrées dans la structure de l'activité instrumentale, celles des sciences historico-herméneutiques sont liées à la structure de l'activité communicationnelle. Dans la mesure où le sens de leurs réalisations cognitives est prédéterminé par celle-ci, on est en droit d'affirmer selon Habermas qu'un intérêt pratique de la connaissance est à la base des sciences historico-herméneutiques:

D'après sa structure, la compréhension herméneutique a pour but de garantir, au sein des traditions culturelles, une autoconception des individus et des groupes susceptibles d'orienter l'action et une compréhension réciproque entre individus et groupes différents. ...Elle conjure les dangers d'une rupture de la communication dans les deux dimensions, la dimension verticale de la biographie individuelle et de la tradition collective à laquelle on appartient aussi bien que la dimension horizontale de la médiation entre les traditions d'individus, de groupes, et de civilisations différents. Lorsque ces courants de communication s'interrompent et que l'intersubjectivité de la compréhension entre individus se fige ou se disloque, une des conditions de la survie est détruite qui est aussi élémentaire que la condition complémentaire du succès de l'activité instrumentale: à savoir la possibilité d'un accord sans contrainte et d'une reconnaissance exempte de violence. Comme cette condition est la présupposition de la pratique, nous qualifions de "pratique" l'intérêt commandant la connaissance dans les sciences morales.<sup>77</sup>

La structure de l'activité communicationnelle garantit l'objectivité de la connaissance possible dans le domaine des sciences culturelles. Elle

occupe ainsi une fonction transcendantale semblable à celle de l'activité instrumentale dans les sciences de la nature. Toutefois, la nature particulière des objectivations qu'appréhende l'herméneutique modifie la position qu'occupe le cadre transcendantal dans le contexte des sciences morales. L'interprétation, note Habermas, procède toujours en effet au niveau même du langage ordinaire: "Le domaine de l'objet des sciences morales ne se constitue pas seulement dans les conditions transcendantales de la méthodologie de la recherche; on le trouve déjà constitué."<sup>78</sup> Cette originalité donne au cercle herméneutique sa forme particulière. Un interprète ne peut saisir la signification de l'ensemble symbolique auquel il a affaire "qu'en relation avec la constitution transcendantale du monde auquel il appartient lui-même."<sup>79</sup>

L'intérêt pratique de la connaissance à la base des sciences historico-herméneutiques détermine a priori le type de savoir que celles-ci détiennent. La recherche herméneutique explore la réalité dans le but d'assurer et de maintenir l'intersubjectivité de la compréhension entre individus susceptibles d'orienter l'action. Elle vise ainsi à élucider un savoir efficace pratiquement. De même que l'intérêt technique de la connaissance, l'intérêt pratique renvoie à des structures anthropologiques profondes. D'après Habermas, l'activité communicationnelle représente, parallèlement à l'activité instrumentale, une modalité invariante du processus d'autoconstitution de l'espèce humaine. Etant donné la fonction transcendantale de l'intérêt pratique de la connaissance, il est impossible d'imaginer une reproduction de la vie sociale qui ne fasse pas appel à l'interaction médiatisée par des symboles. L'intérêt pratique commande un

type de savoir aussi légitime que le savoir technique incorporé dans les théories des sciences empirico-analytiques. Les intérêts technique et pratique de la connaissance renvoient ainsi, selon Habermas, à la structure quasi invariante de l'action et de l'expérience humaines et sont reliés aux éléments constitutants des sociétés: l'appareil productif dans un cas, le cadre institutionnel dans l'autre.

### III L'intérêt émancipatoire de la connaissance et la théorie critique

Habermas déduit l'intérêt pratique de la connaissance ainsi que l'intérêt technique à partir d'une réflexion sur les conditions de possibilité des recherches dans le domaine des sciences naturelles et dans celui des sciences de l'histoire. Or, la démarche qui permet de reconnaître l'existence de ces deux intérêts de la connaissance ne coïncide pas avec les catégories de la connaissance possible qu'ils établissent. Le savoir invoqué pour souligner les fonctions transcendantales de l'activité instrumentale et de l'activité communicationnelle dans le cadre des processus de recherche n'est pas du même ordre que les types de savoir légitime établis par celles-ci. En effet, la démarche empruntée se présente comme une démarche réflexive et critique. La réflexion qui découvre les intérêts de la connaissance n'est ni une catégorie de la connaissance instrumentale ni à proprement parler une catégorie de la connaissance pratique. Pour Habermas, il doit exister un autre type de connaissance qui rende possible le processus d'autoréflexion des sciences naturelles et culturelles. Il nomme celle-ci connaissance émancipatoire et lui assigne un intérêt spécifique: l'intérêt émancipatoire de la connaissance.



La stratégie conceptuelle utilisée par Habermas pour présenter les intérêts technique et pratique de la connaissance consiste à soumettre des types de démarches scientifiques communément admises comme valables à une analyse de type transcendantal. A partir des faits que représente le progrès scientifique et technique dans un cas, le développement des méthodes herméneutiques dans l'autre, on peut dégager, selon Habermas, le cadre catégorial qui rend possible a priori l'activité cognitive. C'est ce qu'il entreprend de faire en s'appuyant sur l'oeuvre de Peirce et de Dilthey. Mais la théorie des intérêts constitutifs de la connaissance n'est pas une simple répétition de la théorie kantienne de la connaissance. La fonction de la conscience transcendante chez Kant est assignée, chez Habermas, au processus cumulatif d'apprentissage et de recherche. Aussi les intérêts de la connaissance ne peuvent-ils être identifiés à des a priori en soi. Ils sont des a priori pour le processus de recherche. L'épistémologie de Habermas ne s'intéresse pas aux attributs d'une conscience transcendante mais à un sujet de la connaissance conçu en tant que "communauté des chercheurs qui essaient de mener à bien par la communication leur tâche commune."<sup>80</sup>

Cette transposition du cadre de la logique transcendante au contexte du processus de recherche n'est pas arbitraire selon Habermas et doit être envisagée comme la réalisation des intentions poursuivies par la philosophie critique. Nous avons déjà indiqué au début de ce chapitre que Habermas conçoit cette radicalisation de la critique de la connaissance à partir du point de vue développé par Hegel dans la Phénoménologie de l'esprit. Les intérêts constitutifs de la connaissance ne peuvent apparaître comme tels qu'à l'intérieur de la dimension ouverte par l'autoréflexion. C'est précisément le cadre de l'autoréflexion qui est déterminé, d'après Habermas,

par un intérêt émancipatoire de la connaissance, intérêt qui renvoie à un type d'expérience que Habermas, empruntant les termes de Hegel, nomme l'expérience de la réflexion:

Je veux parler de la vertu émancipatoire de la réflexion dont le sujet fait l'expérience dans la mesure où il devient transparent à lui-même dans sa genèse. L'expérience de la réflexion s'articule pour le contenu au concept de processus de formation; pour la méthode, elle conduit à un point de vue d'où résulte spontanément l'identité de la raison et de la volonté de raison. Dans l'autoréflexion, une connaissance pour l'amour de la connaissance elle-même vient à coïncider avec l'intérêt qui pousse à l'émancipation car l'accomplissement de la réflexion se sait mouvement d'émancipation. La raison est soumise en même temps à l'intérêt pour la raison. Nous pouvons dire qu'elle obéit à un intérêt de connaissance émancipatoire qui vise à l'accomplissement de la réflexion comme telle.<sup>81</sup>

Les intérêts technique et pratique de la connaissance n'acquièrent leur signification qu'en rapport avec le concept d'intérêt de la raison. Dès qu'on coupe le lien qui les unit à un intérêt émancipatoire, on risque de les interpréter de façon objectiviste:

Les intérêts de la connaissance technique et pratique ne peuvent être compris sans ambiguïté... comme intérêts commandant la connaissance qu'en raison de leur union avec l'intérêt de connaissance émancipatoire de la réflexion rationnelle.<sup>82</sup>

C'est dans le mouvement de pensée qui va de Kant à Hegel qu'apparaît de façon manifeste pour la première fois cette association entre l'intérêt de la raison et l'intérêt pour l'émancipation. L'idée d'un intérêt inhérent à la raison est le fer de lance de la philosophie des Lumières d'après Habermas. De Kant à Hegel, elle soutient le mouvement de la critique. Celle-ci se distingue du dogmatisme et du scepticisme notamment par le fait qu'elle incorpore en elle-même la décision d'être rationnelle et de

vivre selon les préceptes de la raison. Dans son célèbre essai Qu'est-ce que les Lumières?, Kant résume ainsi cette expérience:

Etre mineur, c'est être incapable de se servir de son raisonnement sans la direction d'autrui, état dont l'homme est lui-même responsable puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage...<sup>83</sup>

La raison qu'invoquent les Lumières dans leur combat contre le dogmatisme et le despotisme est celle qui fait sienne la volonté d'émancipation par rapport à cette tutelle dont on porte soi-même la responsabilité. La raison est inséparable de l'intérêt pour la raison. Pour Habermas, elle se présente comme une raison décidée:

Dans la controverse qui oppose la critique et le dogmatisme, la Raison prend parti; chaque nouvelle étape de l'émancipation lui apporte une nouvelle victoire. Dans une telle Raison pratique convergent la connaissance rationnelle et l'intérêt manifeste d'une libération par la réflexion. Le stade le plus élevé de la réflexion coïncide avec un progrès dans l'autonomie de l'individu, avec la suppression de la souffrance et avec l'avènement d'un bonheur concret. Dans son combat contre le dogmatisme, la Raison a résolument assumé cet intérêt et n'a pas laissé le moment de la décision s'exercer hors d'elle-même. Bien au contraire, les décisions des sujets se mesurent, en ce qui concerne leur rationalité, à cette unique décision objective que requiert l'intérêt même de la Raison. La Raison n'a pas encore abandonné sa volonté de rationalité.<sup>84</sup>

Bien qu'il prenne comme point de départ la philosophie transcendantale de Kant pour élucider la notion d'intérêt de la raison, Habermas renvoie à Fichte, Hegel, Marx et par la suite à Freud pour compléter l'idée d'une épistémologie incorporant un intérêt émancipatoire. Dans cette succession historique, dit-il, chaque auteur représente un "théoricien de la Raison décidée"<sup>85</sup> qui développe à sa façon la notion d'un intérêt de la raison. C'est dans une combinaison particulière du matérialisme historique de Marx

et de la psychanalyse freudienne que Habermas voit enfin l'expression adéquate de l'intérêt pour l'émancipation. Nous retracerons brièvement son argumentation en soulignant les particularités qu'il attribue à chaque représentant de la "raison décidée."

Comme nous l'avons noté, c'est dans l'oeuvre de Kant que le concept d'un intérêt de la raison a son origine. Sur la base des distinctions effectuées par la philosophie transcendantale entre raison théorique et raison pratique, ce concept occupe toutefois une position ambiguë. Habermas en souligne le rôle en se référant aux Fondements de la métaphysique des moeurs.<sup>86</sup> L'intérêt de la raison y est développé sous la forme d'un "intérêt que l'on prend pour les actions du libre arbitre et qui est dicté par la raison pratique."<sup>87</sup> Dans le système kantien, affirme Habermas, l'intérêt de la raison a pour tâche d'expliquer la liberté de la volonté. Or, cette tâche est ambiguë:

Expliquer la liberté de la volonté est une tâche paradoxale parce qu'on peut définir la liberté comme l'indépendance par rapport aux modèles empiriques, et qu'on ne pourrait l'expliquer qu'en désignant un intérêt que les hommes prennent à obéir aux lois morales; d'autre part, l'obéissance à ces lois ne serait pas une activité morale, et par conséquent libre, si elle était basée sur un mobile sensible. Cependant, le sentiment moral atteste quelque chose comme un intérêt effectif qui pousse à réaliser les lois morales - à ce que "le magnifique idéal d'un règne universel des fins en soi (des êtres raisonnables), dont nous ne pouvons faire partie comme membre qu'en ayant soin de nous conduire d'après les maximes de la liberté comme si elles étaient des lois de la nature, devienne réalité."<sup>88</sup>

Admettre d'une part que la volonté puisse être déterminée par autre chose que "le plaisir pratique qu'on prend au bien, c'est-à-dire à des actions qui sont déterminées par les principes de la raison"<sup>89</sup>, c'est

renoncer à la liberté de la volonté et par la suite, à la possibilité de mener une vie conforme à la raison. En effet, pour être conforme aux principes de la raison, une action ne doit pas être motivée, dans la pensée de Kant, par un intérêt sensible et empirique. D'un autre côté, l'expérience du sentiment moral atteste l'existence d'un intérêt "factuel" qui pousse à la réalisation des prescriptions de la raison. Cet intérêt ne peut être ramené à un intérêt sensible. Il doit être conçu comme un intérêt pur qui assigne une causalité à la raison: "Pour qu'un être", écrit Kant,

qui est à la fois raisonnable et affecté d'une sensibilité, veuille ce que la raison seule prescrit comme devant se faire, il faut sans doute que la raison ait une faculté de lui inspirer un sentiment de plaisir ou de satisfaction lié à l'accomplissement du devoir; il faut qu'elle ait par conséquent une causalité par laquelle elle détermine la sensibilité conformément à ses principes. Mais il est tout à fait impossible de comprendre, c'est-à-dire d'expliquer a priori, comment une simple idée, qui ne contient même en elle rien de sensible, produit un sentiment de plaisir ou de peine.<sup>90</sup>

L'intérêt pur inhérent à la raison remplit une fonction spécifique dans l'architecture kantienne. "Il détermine un fait", dit Habermas, "sur lequel nous pouvons appuyer notre certitude de la réalité de la raison pure pratique."<sup>91</sup> Pour rendre compte de l'expérience de la moralité, Kant doit incorporer à la raison un intérêt inhérent à se réaliser. Ce moment doit être considéré comme un fait de la raison. La cause du "plaisir pur pratique" (dans la terminologie kantienne, la satisfaction qu'on trouve à accomplir le devoir) reste cependant inintelligible dans le cadre de la philosophie transcendantale:

Or, comme cette dernière (la causalité), dit Kant, ne peut offrir de rapport de cause à effet qu'entre deux objets d'expérience,

et comme ici la raison pure doit être, par de simples idées (qui ne fournissent point d'objets pour l'expérience) la cause d'un effet qui assurément se trouve dans l'expérience, il nous est, à nous autres hommes, tout à fait impossible d'expliquer comment et pourquoi l'universalité de la maxime comme loi, par suite la moralité nous intéresse.<sup>92</sup>

Pour expliquer comment la raison théorique peut être pratique, il faut imaginer un intérêt qui n'est ni empirique, mais attesté uniquement dans l'expérience. Or, pour Kant, une telle chose est absurde. Le concept d'intérêt de la raison sert à indiquer, selon Habermas, une base de la raison qui "seule garantit les conditions dans lesquelles la raison se réalise, mais qui, de son côté, ne peut être réduite aux principes de la raison."<sup>93</sup>

Pour pouvoir comprendre cela, fait-il remarquer, il faudrait que la connaissance humaine soit à la fois empirique et "pure", et non pas seulement l'une ou l'autre comme le conçoit la philosophie kantienne. Parce qu'elle intègre en elle-même un moment dont elle ne peut rendre compte, la conception kantienne de la connaissance laisse insatisfait. L'intérêt de la raison ne peut être expliqué, selon Habermas, qu'à partir d'une position qui conçoit l'unité de la raison théorique et de la raison pratique. Dans la succession des théoriciens de la "raison décidée", Fichte représente, selon Habermas, la première tentative d'expliquer la tendance inhérente de la raison à se réaliser.

Fichte, soutient Habermas, présente l'intérêt de la raison sous la forme d'"un intérêt qu'on a pour l'autonomie du moi et qui opère dans la raison elle-même."<sup>94</sup> En établissant le primat de la raison pratique sur la raison théorique, il soulage la construction kantienne de ses ambiguïtés. A la différence de Kant, Fichte conçoit le sujet de la connaissance, le moi,

non pas statiquement mais dynamiquement. L'unité synthétique de l'aperception, forme sous laquelle Kant conçoit le sujet, est pour Fichte non pas un être mais une activité, le résultat du sujet qui dans la réflexion sur soi se pose comme sujet autonome. Ce mouvement d'auto-position du sujet porte le nom d'autoréflexion. Fichte l'exprime en ayant recours à la figure d'une réflexion sur la réflexion: "L'être rationnel", dit-il,

est bâti de telle sorte que, dès lors qu'il pense, il ne considère pas sa pensée, en règle générale, mais réserve son attention à ce qu'il pense et se perd ainsi comme sujet dans l'objet. Toute la philosophie consiste cependant à connaître le sujet comme tel, pour ce qu'il est... Ceci ne peut arriver qu'à la condition qu'on fasse de la simple réflexion l'objet d'une nouvelle réflexion.<sup>95</sup>

Dans l'autoréflexion fichtéenne, l'identité du sujet, la conscience de soi, n'est pas conçue comme une représentation mais comme une activité qui retourne en elle-même et se rend transparente en s'accomplissant.

"Chez Fichte", dit Habermas,

l'organisation de la raison est soumise à l'intention pratique d'un sujet qui se pose lui-même. Sous la forme originaire de l'autoréflexion, comme le montre la doctrine de la science, la raison est immédiatement pratique. En devenant transparent à lui-même dans son acte d'autoproduction, le moi se libère du dogmatisme.<sup>96</sup>

Le dogmatisme que vise l'autoréflexion fichtéenne est une conscience réifiée. Tant qu'elle se saisit comme un produit des objets de son environnement, comme le simple reflet de ceux-ci, la conscience reste prisonnière du dogmatisme. "Le principe des dogmatiques", dit Fichte, "est la croyance dans les choses pour elles-mêmes; c'est-à-dire la croyance indirecte dans leur propre moi qui n'est porté que par les objets."<sup>97</sup>

Le mouvement de l'autoréflexion supprime la difficulté que l'on retrouve dans le système kantien parce qu'il rend superflu le thème accessoire d'une causalité particulière de la raison. La raison théorique étant sous la dépendance de la raison pratique, l'intérêt émancipatoire apparaît comme un intérêt appartenant à la raison elle-même. Habermas interprète le concept fichtéen d'autoréflexion comme une radicalisation de la position kantienne qui en supprime l'ambivalence. Dans l'autoréflexion, la liberté de la volonté est expliquée (et du même coup la conscience de l'impératif catégorique) parce que

dans l'intérêt pour l'indépendance du moi, la raison se réalise dans la même mesure que l'acte de la raison comme tel produit la liberté. L'autoréflexion est à la fois intuition et émancipation, compréhension et libération de la dépendance dogmatique. Le dogmatisme que la raison dissout analytiquement aussi bien que pratiquement est une fausse conscience: erreur et, par là, existence non libre.<sup>98</sup>

L'intérêt inhérent à la raison, conçu chez Fichte comme un intérêt pour l'autonomie du moi, rend manifeste l'identification de la raison théorique avec la raison pratique. "En tant qu'il est un acte de liberté", dit Habermas, "il précède l'autoréflexion tout comme il se réalise dans la force émancipatoire de l'autoréflexion."<sup>99</sup> L'intérêt précède la connaissance bien qu'il se réalise uniquement par elle.

Malgré le radicalisme de sa conception, la construction de Fichte demeure fort abstraite d'après Habermas. Fichte parvient à surmonter les apories de la philosophie transcendantale de Kant mais uniquement sur le terrain commun défini par l'idéalisme. A l'idéalisme de Kant se substitue un idéalisme subjectif radical. Dans l'autoréflexion fichtéenne conçue



uniquement comme mouvement de la pensée, la facticité du monde (le non-moi dans la terminologie de Fichte) s'évanouit. Elle n'est qu'un moment dans la prise de conscience. Le sujet apparaît comme un sujet absolu qui, dans son processus d'autoconstitution, réduit le monde et la nature à un moment appelé à être dissout.

Pour Habermas, la conception fichtéenne de l'autoréflexion reste marquée par les déficiences du transcendantalisme de l'idéalisme allemand. C'est à Hegel que revient le mérite, selon lui, d'avoir décelé les faiblesses de l'argumentation de Fichte. La critique de l'idéalisme subjectif entreprise par Hegel dans la Phénoménologie de l'esprit introduit une conception de l'autoréflexion où le schéma fichtéen d'un sujet absolu qui se pose immédiatement dans un acte originaire laisse la place à un processus d'autoconstitution du sujet dans le milieu de l'expérience phénoménologique. A la différence de l'autoréflexion chez Fichte, l'expérience phénoménologique de Hegel prend au sérieux, ou feint de le prendre au sérieux, le moment de l'altérité que représente la nature. Sans modifier l'intention fondamentale de l'idéalisme subjectif, Hegel parfait la construction de Fichte. Dans l'expérience de la réflexion telle que présentée par la Phénoménologie de l'esprit, la réflexion critique n'est pas sans présupposition. La critique de la connaissance "ne possède pas la spontanéité d'une origine mais dépend, comme réflexion, d'un antécédent vers lequel elle est dirigée, tout en étant elle-même issue de lui."<sup>100</sup> La réflexion est toujours médiatisée par quelque chose qui la précède. L'autonomie du moi que Fichte pose abstraitement apparaît chez Hegel comme le résultat d'un processus réflexif où la conscience se voit en train de se constituer.

L'expérience phénoménologique est le nom de ce processus. Habermas en précise les traits principaux:

L'expérience phénoménologique se meut dans le milieu d'une conscience qui distingue par la réflexion entre l'en-soi de l'objet et elle-même pour qui l'objet est donné. Le passage de l'intuition naïve de l'objet en-soi au savoir réflexif de l'être-pour-la-conscience de cet en-soi fait faire à cette conscience une expérience d'elle-même dans son objet... Les dimensions de l'en-soi, du pour-elle et du pour-nous désignent le système de coordonnées dans lequel l'expérience de la réflexion se meut.<sup>101</sup>

D'après Habermas, l'intention poursuivie par Hegel est conforme à l'orientation générale de la philosophie des Lumières. L'expérience phénoménologique est une expérience d'émancipation à l'égard des contraintes pseudo-naturelles qui sont issues d'objectivations non percées à jour:

...en effet, la réflexion détruit... en même temps qu'une fausse intellection des choses le caractère péremptoire d'une forme de vie à laquelle on s'est habitué. Dans la fausse conscience, le savoir et le vouloir ne sont pas encore séparés... Conversion de la conscience signifie dissolution d'identifications, rupture de fixations, destruction de projections.<sup>102</sup>

Malgré sa conception de l'autoréflexion beaucoup plus solide que celle de Fichte, Hegel demeure néanmoins prisonnier des présupposés de l'idéalisme. L'intérêt de la raison apparaît également chez lui sous une forme pervertie. Certes, dit Habermas, le mouvement de la réflexion que décrit l'expérience phénoménologique unit l'intérêt et la raison, l'autoréflexion y étant conçue comme un processus de formation, mais elle le fait sur la base d'un mouvement absolu de la réflexion. Le présupposé implicite sur lequel est fondé la Phénoménologie de l'esprit, à savoir l'identité de la nature et de la pensée, ramène en définitive le processus d'autoconstitution du sujet uniquement au mouvement absolu d'autoposition de l'esprit.

A la suite de Marx, Habermas dénonce cette conception comme une illusion:

Mais nous ne pouvons concevoir la vie d'un sujet génétique se constituant comme le mouvement absolu de la réflexion. Car les conditions dans lesquelles l'espèce humaine se constitue ne sont pas seulement celles que pose la réflexion. Le processus de formation n'est pas inconditionné comme l'acte absolu par lequel le moi fichtéen se pose lui-même, ou comme le mouvement absolu de l'esprit. Il dépend des conditions contingentes de la nature aussi bien subjective qu'objective: des conditions de la socialisation individuante d'êtres engagés dans des interactions d'une part, et des conditions des "échanges organiques" entre des individus engagés dans une activité communicationnelle et un environnement qu'il s'agit de soumettre à une manipulation technique d'autre part.<sup>103</sup>

La transposition du concept d'autoréflexion d'un cadre idéaliste à un cadre matérialiste éclaire le contenu de l'intérêt émancipatoire de la connaissance:

Dans la mesure où l'intérêt de la raison pour l'émancipation qui est investi dans le processus de formation de l'espèce et pénètre le mouvement de la réflexion vise à accomplir ces conditions, qui sont celles de l'interaction médiatisée par des symboles et celles de l'activité instrumentale, il prend la forme restreinte de l'intérêt de connaissance pratique et de l'intérêt de connaissance technique. Dans une certaine mesure, il requiert même la réinterprétation de l'intérêt de la raison introduit par l'idéalisme: l'intérêt émancipatoire dépend, de son côté, des intérêts qui poussent à l'orientation intersubjective de l'action et à la manipulation technique.<sup>104</sup>

Comme nous l'avons indiqué au chapitre précédent, c'est à partir d'une lecture instrumentaliste de la Phénoménologie de l'esprit que Marx élabore les catégories de base du matérialisme historique. Pour Habermas, Marx représente, après Kant, Fichte et Hegel, la troisième génération des théoriciens de la raison décidée. Le marxisme apparaît comme la dernière manifestation de la tradition des Lumières avant que le positivisme triomphant du dix-neuvième siècle ne vienne institutionnaliser la séparation

de la raison et de la décision. En posant la nature comme l'a priori de la conscience, Marx brise la construction idéaliste mise sur pied par Hegel. Le travail social devient le ressort principal du processus d'autoconstitution de l'espèce humaine. L'émancipation prend la forme d'une libération des contraintes naturelles, et subséquemment des contraintes sociales fossilisées, grâce au développement des forces productives. Les étapes franchies dans le processus d'autoréflexion sont autant de phases dans le développement historique des forces productives et des rapports de production. Les "manifestations de la conscience" perdent leur voile idéaliste pour devenir les réalisations concrètes d'une espèce humaine contingente:

S'opposant à Fichte, écrit Habermas, Marx démontre que la conscience réifiée doit être critiquée de façon pratique et pour ainsi dire au travers même des choses, au lieu de l'être simplement par une théorie de la connaissance se retirant dans l'auto-nomie du sujet et renonçant à un réalisme de bon sens.<sup>105</sup>

Le dogmatisme auquel est confrontée la raison s'est modifié dans la problématique marxiste; il acquiert une objectivité bien supérieure à celle que lui assigne l'idéalisme. Les intérêts sur lesquels s'appuie le dogmatisme ont une facticité d'autant plus grande qu'ils correspondent à des rapports sociaux de production:

Ces intérêts, qui asservissent la conscience à la domination des choses et des réalités réifiées, sont au contraire, en tant qu'il s'agit d'intérêts matériels, ancrés par une détermination historique dans la base sociale du travail aliéné, de la satisfaction refusée et de la liberté opprimée, au même titre que l'intérêt qui veut imposer par delà les contradictions réelles d'un monde déchiré l'unité des processus vitaux comme étant la Raison immanente. Après avoir été un préjugé institutionnalisé et avoir pris la forme d'une distraction transcendante, le dogmatisme apparaît

sous la forme d'idéologies. La Raison décidée luttant contre le dogmatisme continue pour sa part son travail sous le nom de critique des idéologies. En prenant parti, elle prétend cependant à la même objectivité que celle qu'on attribue à l'apparence qu'elle critique. L'intérêt qui commande la connaissance se trouve justifié par le contexte objectif.<sup>106</sup>

Dans la critique de l'idéologie conçue par Marx, le moment de la connaissance et celui de la décision, la théorie et la pratique sont unis dialectiquement. D'un côté, pour parvenir à démasquer le caractère fétichiste des rapports sociaux établis, la connaissance doit projeter l'image d'une société libérée de ces contraintes, anticiper autrement dit une société émancipée; d'un autre côté, cet intérêt que Habermas interprète comme un intérêt de la raison requiert une connaissance adéquate du processus d'évolution sociale, du processus d'autoconstitution de l'espèce humaine, car ce n'est qu'en lui qu'il peut prendre une forme objective. Le matérialisme historique contient implicitement ces deux moments:

Le Matérialisme Historique veut donner de l'évolution sociale une explication qui soit suffisamment vaste pour pouvoir recouvrir tout autant le contexte de naissance que le contexte d'application de la théorie. La théorie indique les conditions rendant objectivement possible une réflexion historique de l'espèce sur elle-même et elle désigne en même temps le destinataire de cette théorie, celui qui avec son aide pourra acquérir des lumières sur lui-même et son rôle potentiel d'émancipation dans le processus historique. Par cette réflexion sur le contexte de sa genèse et par cette anticipation sur celui de son application, la théorie se conçoit comme un moment nécessaire de catalysation du contexte de vie sociale qu'elle analyse; car elle analyse en effet celui-ci comme un ensemble de structures intégralement contraignantes qu'elle envisage du point de vue de leur possible suppression.<sup>107</sup>

Le matérialisme historique offre ainsi, pense Habermas, un modèle propice de l'autoréflexion où le concept d'intérêt de la raison peut être correctement appréhendé. Nous avons déjà indiqué toutefois au chapitre

précédent<sup>108</sup> pourquoi le marxisme se trouve pratiquement privé des bénéfices de son appropriation du concept idéaliste d'autoréflexion sur une base matérialiste. Selon Habermas, l'identification du travail social, concept clé chez Marx, au domaine de l'activité instrumentale interdit de concevoir adéquatement l'autoréflexion. L'intérêt émancipatoire de la connaissance sur lequel s'appuie en fait l'argumentation de Marx est par conséquent sujet à des interprétations équivoques. Pour Habermas, le matérialisme historique demeure incompris de Marx lui-même:

Toutefois, la base philosophique de ce matérialisme s'avère insuffisante pour établir une autoréflexion phénoménologique sans réserve de la connaissance et prévenir ainsi l'atrophie positiviste de la théorie de la connaissance. J'en vois la raison d'un point de vue immanent, dans la réduction de l'acte d'autocréation de l'espèce humaine au travail. A côté des forces productives dans lesquelles se sédimente l'activité instrumentale, la théorie marxienne de la société fait entrer aussi dans son point de départ le cadre institutionnel, les conditions de production; pour ce qui est de la pratique, elle n'élimine pas le complexe de l'interaction médiatisée par des symboles, ni le rôle de la tradition culturelle, à partir desquels seulement on peut comprendre la domination et l'idéologie. Mais cet aspect de la pratique n'entre pas dans le système philosophique de référence. Pourtant c'est précisément dans cette dimension qui ne coïncide pas avec les dimensions de l'activité instrumentale que se meut l'expérience phénoménologique - c'est en elle qu'apparaissent les figures de la conscience phénoménale que Marx appelle idéologies, c'est en elle que se dissolvent les réifications, sous la violence silencieuse d'une réflexion à laquelle Marx redonne le nom kantien de critique.<sup>109</sup>

L'interprétation du matérialisme historique que l'on retrouve dans les Manuscrits de 1844 ainsi que dans l'Idéologie allemande<sup>110</sup> rend méconnaissable le concept d'autoréflexion qui y est implicitement pré-supposé. L'intérêt émancipatoire de la connaissance qui sous-tend la construction marxiste ne peut être saisi comme tel sur la base du concept

étroit d'une autoconstitution de l'espèce par le seul travail. Pour Habermas, ce n'est qu'à partir du moment où l'on intègre le modèle psychanalytique de l'autoréflexion développé par Freud au matérialisme historique que l'on est en mesure de saisir adéquatement la signification de l'intérêt émancipatoire de la connaissance. La psychanalyse offre un exemple presque idéal pour présenter systématiquement un concept matérialiste de l'autoréflexion et pour fonder à partir de là une théorie critique de la société. "La psychanalyse, dit-il, est pour nous significative comme seul modèle tangible d'une science qui recourt méthodiquement à l'autoréflexion."<sup>111</sup>

Habermas déduit l'intérêt émancipatoire de la connaissance et le concept d'autoréflexion d'une analyse méthodologique de la psychanalyse freudienne de la même façon qu'il retrace les intérêts technique et pratique de la connaissance à partir d'une analyse critique des travaux de Peirce et de Dilthey. La particularité de la psychanalyse peut être comprise lorsqu'on la compare aux sciences empirico-analytiques ou aux sciences historico-herméneutiques. De même que l'organisation de la recherche sur le modèle de l'activité contrôlée par le succès, dans un cas, et la figure du cercle herméneutique dans l'autre définissent le domaine de l'objet respectivement, la situation analytique, le modèle de l'interprétation des rêves confèrent à la psychanalyse son statut spécial. La technique analytique étant à la base de la psychanalyse freudienne, c'est par un examen de celle-ci, selon Habermas, que l'on est à même de découvrir l'intérêt qui détermine le type de connaissance auquel elle se rattache.

C'est en comparant la technique analytique à l'herméneutique que Habermas établit la spécificité de la psychanalyse. C'est d'ailleurs,

selon lui, la démarche suivie par Freud lui-même pour rendre compte de la psychanalyse. La psychanalyse se présente alors à premier abord comme une forme dérivée de l'interprétation. L'interprétation des rêves semblerait ainsi relever des méthodes habituelles de la compréhension herméneutique. Le modèle de l'ensemble biographique élaboré par Dilthey lui servirait de cadre méthodologique général. La psychanalyse se distingue toutefois de la compréhension herméneutique diltheyenne d'une manière décisive et cette différence permet de saisir le domaine d'objet de la psychanalyse. Alors que l'interprétation du sens vise, chez Dilthey, la compréhension de manifestations symboliques qui ont un contenu significatif intentionnel perturbé accidentellement, la critique psychanalytique s'attaque à des productions psychiques (les rêves par exemple) qui ont un contenu significatif latent. Les déformations du sens y ont un caractère nécessaire, systématique. Ce contenu latent est inaccessible à l'auteur lui-même. Pour Freud comme pour Dilthey, l'effort de l'interprète porte sur la signification d'un texte mutilé. Comme l'explique Habermas:

...la critique philologique se distingue de la critique psychanalytique en ce que, en s'appropriant l'esprit objectif, elle révèle l'ensemble intentionnel des croyances subjectives comme base ultime d'expérience... En rendant les objectivations compréhensibles, elle actualise leur contenu intentionnel dans le milieu de l'expérience biographique quotidienne. Dans cette mesure, la philologie n'assume que des fonctions auxiliaires au service d'une force de la mémoire autobiographique fonctionnant dans des conditions normales. En établissant des textes, elle élimine par son travail critique certains défauts accidentels. Les omissions et les altérations auxquelles remédie la critique philologique n'ont pas de fonction systématique, car la structure de sens des textes dont s'occupe l'herméneutique n'est jamais menacée par des influences externes. Le sens peut être détruit par la capacité et l'efficacité limitées des canaux de transmission, ceux de la mémoire ou ceux de la tradition culturelle.



L'interprétation psychanalytique, au contraire, ne porte pas sur des structures de sens dans la dimension de la visée subjective; les défauts qu'élimine son travail critique ne sont pas accidentels. Les omissions et les altérations auxquelles elle remédie ont une fonction systématique, car les ensembles symboliques que la psychanalyse cherche à comprendre sont altérés par des influences internes. Les mutilations ont un sens comme telles. Un texte altéré de ce genre ne pourra être compris de façon adéquate que lorsqu'on sera parvenu à éclairer le sens de l'altération elle-même: c'est ce qui caractérise la tâche d'une herméneutique qui ne peut se borner aux méthodes de la philologie, mais qui unit l'analyse du langage à l'investigation psychologique de connexions causales.<sup>112</sup>

Ce qui pour la compréhension herméneutique telle que l'entend Dilthey est un cas limite, à savoir la désarticulation du langage ordinaire, pour Freud est un cas typique. La complémentarité présumée dans la communication par le langage ordinaire entre les trois formes de manifestations vitales (expressions linguistiques, actions et expressions spontanées de l'expérience vécue) est remise en question par la structure systématiquement déformée de la communication. Dans le type de texte analysé par Freud, "les trois catégories d'expressions ne concordent plus: actions et expressions extra-verbales démentent ce qui est exprimé verbalement."<sup>113</sup> Contrairement au sujet du texte qu'examine l'herméneutique diltheyenne, le sujet des manifestations symboliques systématiquement déformées est un sujet aliéné: "L'interprétation psychanalytique, dit Habermas, s'occupe de ces connexions de symboles où un sujet se fait illusion sur lui-même."<sup>114</sup> Les textes produits par un tel sujet sont marqués par des déformations devenues incompréhensibles à leur auteur. Parce que le sujet s'exprime à travers la désarticulation qu'il produit lui-même, il perd accès à une portion de son moi. Freud a forgé l'expression "territoire étranger intérieur"<sup>115</sup> pour spécifier ce domaine d'objet. Par cette métaphore, il

entend l'aliénation de quelque chose qui appartient toujours en propre au sujet.

Sous le nom de "symptômes", Freud désigne les manifestations de la vie psychique que l'interprétation psychanalytique doit parvenir à clarifier. A côté des formes bénignes de la communication systématiquement déformée que Freud appelle parapraxis (actes manqués, lapsus linguae, erreurs de lecture, méprise de l'action, etc.) apparaissent des formes pathologiques telles que les obsessions, les compulsions de répétition, les symptômes somatiques (hystérie). C'est à ces troubles qu'est réservée l'appellation de "symptômes": "Les symptômes névrotiques au sens étroit", dit Habermas,

tiennent pour ainsi dire le milieu entre les actes manqués et les maladies psychosomatiques: ils ne peuvent être minimisés et considérés comme des accidents, mais ils ne peuvent pas non plus être déniés de façon permanente dans leur caractère symbolique, qui les identifie comme des parties isolées d'un ensemble symbolique: ils sont les cicatrices d'un texte altéré, auquel l'auteur est confronté comme à un texte incompréhensible pour lui.<sup>116</sup>

On sait que c'est à partir de l'interprétation du rêve que Freud a développé sa théorie psychanalytique.<sup>117</sup> Le rêve offre en quelque sorte le modèle non pathologique de la communication systématiquement déformée.

Le rêveur produit lui-même le texte du rêve, manifestement comme ensemble intentionnel; mais après le réveil, le sujet, qui est pourtant d'une certaine façon identique à l'auteur du rêve, ne comprend plus sa production. Le rêve est détaché de toute action et expression; le jeu de langage complet est seulement imaginé... Mais cette isolation de la production du rêve par rapport au comportement est en même temps la condition du jeu extrême des forces qui font éclater le texte de la conscience diurne prolongée (les "restes diurnes") et le transforment en texte du rêve.<sup>118</sup>

Parce que le rêve est le "modèle normal" du comportement pathologique, son interprétation devient le prototype permettant d'élucider des manifestations symboliques systématiquement distordues. Pour Habermas, l'interprétation du rêve est le paradigme des sciences critiques et distingue celles-ci des sciences herméneutiques:

La technique de l'interprétation dépasse l'art de l'herméneutique dans la mesure où elle doit trouver non seulement le sens d'un texte qui a pu être déformé mais le sens de la déformation du texte elle-même, la transformation d'une pensée du rêve latente en rêve manifeste, c'est-à-dire reconstruire ce que Freud a appelé le "travail du rêve."<sup>119</sup>

Le phénomène central de l'interprétation du rêve est "l'expérience de la résistance" et des "mécanismes de défense" auxquels est confronté le psychanalyste.<sup>120</sup> La thèse de Habermas à l'effet que la compréhension analytique procède d'une autoréflexion systématique se trouve démontrée dès que l'on met en évidence le rapport étroit entre le traitement analytique et l'activité qui consiste à surmonter les "résistances." Dans le travail d'interprétation des rêves, les résistances désignent cette partie du texte du rêve qui ne se laisse pas déchiffrer, qui reste en quelque sorte inaccessible à la compréhension. L'expérience de la résistance est le point de départ de l'interprétation. La résistance qui se manifeste par l'impossibilité de traduire la symbolique du rêve de façon intelligible est l'indice, selon Freud, d'une censure exercée sur lui-même par le rêveur. Elle témoigne d'un conflit entre deux forces:

Deux forces antagonistes se trouvent en présence dont l'une tend à provoquer une révélation à laquelle s'oppose l'autre. Le rêve manifeste, tel qu'il se produit ensuite, embrasse, en les condensant, toutes les décisions auxquelles aboutit cette lutte entre les deux tendances. A tel endroit du rêve, la force qui pousse

à la révélation prend le dessus, à tel autre, l'instance adverse parvient, soit à supprimer totalement la révélation, soit à la remplacer de façon que l'on n'en puisse plus du tout soupçonner la nature réelle. Les cas les plus fréquents sont ceux où le conflit se résout par un compromis: la révélation vers laquelle tend l'une des deux forces se produit bien, mais elle est édulcorée, déplacée, rendue méconnaissable. Quand le rêve ne reproduit pas fidèlement les pensées du rêve, quand un travail d'interprétation s'avère indispensable, pour nous permettre de franchir l'abîme qui le sépare de ces pensées, c'est par suite de la victoire que remporte l'instance contrariante, inhibante, limitante. La présence de cette instance nous est révélée par la résistance à laquelle nous nous heurtons dans l'interprétation du rêve.<sup>121</sup>

"La psychanalyse freudienne considère le texte du rêve comme le résultat d'un conflit entre des motivations primitives et des interdits sociaux. L'"instance limitante" exerce son pouvoir en bloquant le processus de symbolisation des désirs socialement inacceptables. En les excluant du domaine de la communication publique par le langage ordinaire, elle les transforme en motifs inconscients. Ce processus porte le nom de refoulement. Les motifs inconscients sont des désirs privés de langage. Il n'existe aucune interprétation socialement acceptable pour les exprimer. Dans les conditions particulières du rêve, notamment en raison de la suspension de la motilité dans le sommeil, ces motifs inconscients parviennent à déjouer la censure et à se frayer un chemin jusqu'au niveau des symboles d'un langage public autorisé. La structure du rêve témoigne de cette mixtion entre un langage privé et un langage public. Freud souligne que la résistance (du patient) se manifeste lorsqu'on essaie de décoder la grammaire particulière du rêve, c'est-à-dire lorsqu'on tente de "traduire" en motifs conscients les désirs inconscients. L'expérience de la résistance est l'expérience, particulière à la situation analytique, d'une force répressive qui empêche la communication publique des motifs d'action refoulés.

Dans la psychanalyse freudienne, la fonction de l'interprétation du rêve est dérivée de la nature particulière des résistances. Dans la mesure où, selon Freud, les désirs inconscients sont habituellement issus de refoulements survenus au cours de la vie infantile, l'interprétation des manifestations oniriques vise à "soulever le voile d'amnésie qui recouvre les premières années de l'enfance, de rappeler au souvenir conscient les manifestations de la vie sexuelle de la première enfance."<sup>122</sup>

Le modèle du rêve permet de dégager une typologie des activités communicationnelles, systématiquement déformées et marquées par la présence des "symptômes." Dans l'échelle des comportements manqués qui vont de l'hystérie aux diverses phobies, les symptômes sont les

signes d'une auto-aliénation spécifique du sujet concerné. Aux failles du texte a prévalu une interprétation étrangère au moi, bien que produite par le moi. Parce que les symboles qui interprètent les besoins réprimés sont exclus de la communication publique, la communication avec lui-même du sujet parlant et agissant est interrompue. Le moi n'a plus accès au langage privatisé des motifs inconscients, bien que celui-ci ait certainement, de façon interne, une répercussion sur l'usage courant contrôlé par le moi et sur la motivation de ses actions: le résultat est que le moi se trompe nécessairement sur son identité dans les ensembles symboliques qu'il produit consciemment.<sup>123</sup>

La structure particulière du texte sur lequel porte l'effort de l'analyste-interprète confère à la psychanalyse sa dimension particulière et met en lumière la parenté étroite qu'elle entretient avec l'autoréflexion. La tâche du thérapeute dans le dialogue analytique consiste à enseigner à un seul et même sujet à comprendre sa propre langue et à surmonter les obstacles qui barrent la route à une compréhension adéquate de sa personnalité:

Instruit par l'analyste, dit Habermas, le patient apprend à lire ses propres textes, qu'il a lui-même mutilés et déformés, et à traduire dans le discours de la communication publique les symboles d'un discours déformé en langage privé. Cette traduction ouvre au souvenir, jusque là bloqué, les phases génétiquement importantes de l'histoire de la vie et rend le sujet conscient de son processus de formation: dans cette mesure, l'herméneutique psychanalytique ne vise pas, comme l'herméneutique des sciences morales, la compréhension d'ensembles symboliques en général; l'acte de la compréhension auquel elle mène est une autoréflexion.<sup>124</sup>

L'autoréflexion se réalise à partir du moment où les résistances dont on fait l'expérience dans le dialogue analytique se dissolvent. Ce processus que Freud présente comme une "traduction de l'inconscient en conscient"<sup>125</sup> est un phénomène de genèse de la conscience de soi qui s'apparente à l'expérience contenue dans la dialectique de la moralité de Hegel.<sup>126</sup> La compréhension à laquelle aboutit la cure psychanalytique possède la particularité suivante: "le moi du patient doit se reconnaître dans son autre représenté par la maladie comme dans son moi aliéné et s'y identifier."<sup>127</sup> Le critère de validité des interprétations avancées par le thérapeute est la suppression des contraintes qui pèsent sur le patient et qui font de lui un sujet aliéné.

En raison de la nature de son objet, l'interprétation psychanalytique combine des méthodes particulières à la compréhension herméneutiques et des méthodes explicatives propres aux sciences empirico-analytiques. Les constructions dont se sert le psychanalyste pour éclairer le patient sur son comportement pathologique ont le statut d'hypothèses explicatives analogues à celles que l'on retrouve dans les théories des sciences expérimentales. Parce que le comportement du patient manifesté des distorsions systématiques et répétitives, les interprétations psychanalytiques

procèdent en identifiant des causes. Elle sont ainsi modelées sur le paradigme de l'explication causale. Pour restituer le sens du texte déformé, il faut parvenir à expliquer les déformations systématiques qui le traversent. Dans le contexte général du traitement clinique auquel Freud se réfère habituellement, la cause des symptômes est à rechercher dans le processus de développement du patient au stade infantile. L'interprétation psychanalytique fait intervenir des explications causales, sous la forme de théories générales, sur cette évolution. L'inconscient est alors considéré comme une structure empirique.

D'un autre côté, il s'agit toujours d'une analyse des déformations d'une structure communicationnelle. L'émancipation des contraintes pesant sur la vie du patient dépend d'une appropriation cognitive des structures symboliques. La psychanalyse demeure ainsi étroitement liée à l'interprétation du sens. Le patient ne fait l'expérience de la libération qu'à partir du moment où il saisit le sens des déformations qui affectent la compréhension qu'il a de lui-même. Habermas appelle "compréhension explicative" la particularité de la méthode psychanalytique, méthode qu'il résume en ces termes:

Under the viewpoint of a logic of explanation, semantic analysis of specific incomprehensible manifestation is of interest because it enables simultaneous hermeneutic understanding and causal explanation in a unique manner. The analyst's understanding owes its explanatory power... to the fact that the clarification of a systematically inaccessible meaning succeeds only to the extent to which the origin of the faulty or misleading meaning is explained. The reconstruction of the original scene makes both possible at the same time: the reconstruction leads to an understanding of the meaning of a deformed language game and simultaneously explains the origin of the deformation itself.<sup>128</sup>

D'une part, comme l'explique Habermas, les motifs inconscients, ainsi que les motifs conscients, renvoient à des besoins interprétés; ils apparaissent dans des constellations symboliques et peuvent faire l'objet d'une compréhension herméneutique. L'analyse des rêves ou l'interprétation des phénomènes d'hystérie et des troubles du comportement relèvent des méthodes herméneutiques. D'autre part, les motifs inconscients sont précisément inaccessibles au sujet lui-même; ils sont exclus du champ de la conscience par le refoulement. Etant donné qu'ils exercent leur puissance à l'insu du sujet, ils ont le statut de causes. L'autoréflexion qui parvient à dissoudre ces contraintes et à libérer le sujet de ses propres fantasmes doit allier l'explication causale à l'interprétation du sens.

Cette double nature de l'interprétation psychanalytique est susceptible de donner lieu, selon Habermas, à une méprise sur le statut de l'autoréflexion dont Freud lui-même se rend coupable. Il est en effet tentant de réduire le processus de dissolution des contraintes non perçues dans le contexte du dialogue analytique à l'application technique d'informations scientifiques. La psychanalyse ignore dans ce cas qu'elle est une herméneutique et se conçoit alors sur le modèle d'une science naturelle du psychique dont les réalisations cognitives s'apparentent uniquement au paradigme de l'explication causale. La psychanalyse se méprend sur son rôle pratique dès qu'elle s' imagine pouvoir substituer au cadre catégoriel de l'autoréflexion des technologies dérivées de théories ayant des prétentions scientifiques strictes. Lorsque Freud envisage la possibilité de réaliser les intentions de la psychanalyse par l'application pharmacologique de la biochimie, il fait preuve, d'après Habermas, d'une mécompréhension fâcheuse de la psychanalyse. Cette méprise repose toujours sur la confusion entre



des processus d'émancipation tributaires de la technique et d'autres relevant de la pratique. En comparant les réalisations propres à l'autoréflexion à celles de la technique, on note facilement leurs différences:

Car la psychopharmacologie n'entraîne des transformations de la conscience que dans la mesure où elle dispose des fonctions de l'organisme humain comme de processus naturels objectivés. Au contraire, l'expérience de la réflexion induite par l'éclaircissement est l'acte par lequel le sujet se détache précisément d'une situation où il était devenu un objet pour lui-même. Cette réalisation spécifique doit être exigée du sujet lui-même; rien ne peut s'y substituer, pas même la technologie s'il est vrai que la technique sert à dispenser le sujet des réalisations que, sans elle, il devrait faire lui-même.<sup>130</sup>

La mécompréhension entretenue par Freud sur son oeuvre permet à Habermas de dégager avec plus de netteté la nature autoréflexive de la psychanalyse. Les hypothèses explicatives sur le comportement psychique utilisées par Freud pour mettre au point la psychanalyse comme technologie sont en effet tirées du dialogue analytique. Parce que leur validité n'est attestée que par le processus d'autoréflexion mené à bien, le dialogue analytique définit les "conditions de la possibilité de la connaissance analytique pour deux partenaires, pour le médecin comme pour le patient."<sup>131</sup> La formation de la théorie est nécessairement intégrée au contexte de l'autoréflexion.

Pour mettre davantage en valeur cette interprétation et pour éviter une confusion de la psychanalyse avec les versions scientistes et objectivistes que l'on retrouve chez Freud lui-même, Habermas différencie trois aspects de la théorie psychanalytique. En distinguant entre la métapsychologie, les interprétations générales et leur application dans un contexte particulier, on est en mesure, pense-t-il, d'éviter la réduction de la

psychanalyse à une science empirico-analytique. La métapsychologie renvoie à cet ensemble de présupposés fondamentaux sur les caractéristiques de la communication systématiquement déformée:

Il serait raisonnable de réserver le nom de métapsychologie à ces hypothèses fondamentales qui ont trait à la connexion pathologique du langage ordinaire avec l'interaction et peuvent être présentées dans un modèle structural fondé dans la théorie du langage. Il ne s'agira pas alors d'une théorie empirique mais d'une métathéorie ou mieux d'une méta-herméneutique qui élucide les conditions dans lesquelles une connaissance psychanalytique est possible. La métapsychologie développe la logique de l'interprétation dans la situation analytique de dialogue. Dans cette mesure, elle se situe sur le même plan que la méthodologie des sciences de la nature et des sciences morales.<sup>132</sup>

Ce que l'autoréflexion dégage comme cadre transcendantal dans le contexte des sciences empirico-analytiques et des sciences herméneutiques, à savoir l'activité instrumentale et l'activité communicationnelle respectivement, la métapsychologie l'établit pour la connaissance analytique en examinant la connexion entre la déformation du langage et le comportement pathologique. A la différence de celles-ci toutefois, elle présente le contexte du processus de recherche comme un "processus d'auto-investigation."<sup>133</sup> Les énoncés métapsychologiques n'ont pas à proprement parler le statut de propositions métathéoriques comme celles de la logique de la recherche dans le cadre des sciences naturelles et celles de la méthodologie des sciences herméneutiques. Parce que l'objet de la connaissance psychanalytique représenté par la communication systématiquement déformée est confondu avec la structure du complexe de connaissance, la métapsychologie n'apparaît pas distincte d'"interprétations générales", vérifiables empiriquement. Sur le plan méthodologique, son statut n'est cependant pas le même. D'après Habermas, les énoncés métapsychologiques ne sont pas

directement accessibles à une vérification empirique.

Les interprétations générales de leur côté se distinguent du cadre de la métapsychologie par leur fonction dans le processus d'autoréflexion. Contrairement aux théorèmes métapsychologiques, elles ont le statut d'hypothèses explicatives soumises directement à une vérification expérimentale. Elles assument une fonction semblable à celle des théories dans les sciences empirico-analytiques même si elles sont soumises à un type de validation empirique différent. Les interprétations générales prennent la forme d'"interprétations empiriquement significatives des processus de formation déviants."<sup>134</sup> Comme toutes les hypothèses nomologiques, elles identifient les causes de la communication systématiquement déformée et du comportement pathologique. Leur forme ne doit toutefois pas tromper sur leur véritable signification. La causalité dont elles traitent n'est pas une causalité de la nature mais une causalité s'exerçant par les moyens symboliques de l'esprit et, comme l'indique Habermas, ce "n'est que pour cette raison qu'elle peut aussi être maîtrisée par la force de la réflexion."<sup>135</sup> Les interprétations générales présupposent comme valable le cadre général défini par la métapsychologie. Elles sont tirées de l'expérience clinique du thérapeute. Elles ne se distinguent des énoncés de la métapsychologie que sur le plan méthodologique:

Les énoncés métaherméneutiques... élucident le cadre méthodologique dans lequel les interprétations de processus de formation qui présentent un certain sens au niveau de l'expérience peuvent être développées. Mais ces interprétations générales doivent être distinguées du cadre méthodologique. Ces interprétations portent sur le développement infantile (sur la genèse des motivations fondamentales et sur la formation des fonctions du moi) et servent à la narration d'arrière-plans, qui, pris pour base de la

biographie en tant que schémas d'interprétation, permettront, dans chaque cas particulier, de trouver la scène originaire du conflit non résolu. Les mécanismes d'apprentissage escomptés par Freud (choix d'objet, identification au modèle, introjection d'objets d'amour abandonnés) permettent de comprendre dans sa dynamique la genèse des structures du moi sur le plan d'une interaction médiatisée par des symboles. Les mécanismes de défense interviennent dans ce processus dans la mesure où les normes sociales incarnées dans les attentes des personnes primaires de référence confrontent le moi de l'enfant à un pouvoir intolérable et l'obligent à fuir vers lui-même et à s'objectiver lui-même dans le ça. Le processus de formation de l'enfant est déterminé par des problèmes dont la solution conditionne le processus de socialisation ultérieur: sera-t-il, et dans quelle mesure, chargé de l'hypothèque de conflits non résolus et de fonctions du moi restreintes et conduira-t-il, par suite d'une position de départ pré-déterminée, à une accumulation d'erreurs, de compulsions et d'échecs? ou bien permettra-t-il un développement relatif de l'identité du moi?<sup>136</sup>

Pour Habermas, la particularité des interprétations générales tient à leur double nature; elles sont à la fois les récits narratifs d'un processus de développement et des généralisations systématiques. Ces généralisations systématiques ont une fonction explicative dans la mesure où elles donnent lieu à des prévisions conditionnelles. D'un autre côté, elles revêtent la forme de récits historiques racontant un processus de développement et sont obtenues, dans le contexte du dialogue analytique, suivant des procédures herméneutiques. La structure de la théorie psychanalytique est ainsi différenciée de la formation théorique dans les sciences empirico-analytiques et historico-herméneutiques. Les interprétations générales ne sont pas vérifiées par l'observation comme dans le premier cas:

Tandis que d'ordinaire les théories contiennent des énoncés sur un domaine de l'objet auquel, comme énoncés, ils restent extérieurs, la validité des interprétations générales dépend directement du fait que les énoncés sur le domaine de l'objet sont appliqués à eux-mêmes par les "objets", c'est-à-dire les personnes concernées... Les connaissances analytiques ne peuvent avoir de validité pour

l'analyste qu'après avoir été acceptées comme connaissances par l'analysé lui-même. Car la solidité empirique des interprétations générales ne dépend pas d'une observation contrôlée suivie d'une communication entre chercheurs, mais uniquement de l'accomplissement de l'autoréflexion suivi d'une communication entre le chercheur et son "objet"... Les interprétations générales ne sont valables, lorsqu'elles sont valables, pour le sujet qui examine et tous ceux qui peuvent prendre sa position, que dans la mesure où ceux qui deviennent l'objet d'interprétations particulières se reconnaissent eux-mêmes dans ces interprétations. Le sujet ne peut acquérir une connaissance de l'objet sans que celle-ci soit devenue connaissance pour l'objet et que l'objet se soit libéré par elle en devenant sujet.<sup>137</sup>

L'application des interprétations générales des processus de formation dans un contexte spécifique met en évidence la nature particulière de la théorie psychanalytique. Parce qu'elle n'est pas une théorie générale au sens scientifique strict mais qu'elle contient un élément d'herméneutique, la psychanalyse doit nécessairement emprunter, dans son application, la méthode propre à l'interprétation, soit la traduction d'un ensemble symbolique dans un autre ensemble. L'interprétation générale se présente alors comme un schéma exégétique servant à l'identification de cas individuels à travers des catégories générales. L'application d'une interprétation générale est la traduction d'une histoire individuelle à l'aide d'un langage ordinaire constitué en terminologie. Le vocabulaire à l'aide duquel le patient prend conscience d'une portion aliénée de son être est un vocabulaire normalisé. Puisqu'il s'agit d'une application herméneutique et non pas d'une application opérationnelle, on ne peut considérer la mise en oeuvre des interprétations générales comme la subsumption de cas particuliers sous des concepts universels d'après la procédure des sciences empirico-analytiques. Malgré la ressemblance entre la construction des hypothèses psychanalytiques et la structure des hypothèses nomologiques, notamment leur

orientation vers la prévision conditionnelle, la vérification des interprétations générales est différente. Comme le souligne Freud, la validité d'une interprétation ne dépend ni de l'accord explicite du patient avec son contenu, ni du refus que rencontre l'analyste lorsqu'il la formule. Dans le premier cas, il peut s'agir d'un mécanisme de défense qui dissimule un symptôme plus profondément ancré, alors que dans le second, il peut être question d'une résistance trop solide pour être vaincue par la construction proposée. Il n'y a qu'une seule instance de vérification de l'interprétation générale et c'est, comme nous l'avons indiqué, la réalisation de l'autoréflexion. "...seul le contexte du processus de formation dans son ensemble a le pouvoir de confirmer et de falsifier."<sup>138</sup>

La comparaison de la théorie psychanalytique aux sciences herméneutiques et aux sciences empirico-analytiques permet à Habermas de dégager le modèle d'une connaissance qu'il appelle, pour la différencier des autres, une connaissance critique. Dans la psychanalyse comme critique, deux moments sont identifiés: la critique comme connaissance et la critique comme activité de transformation. La psychanalyse offre ainsi l'occasion de conceptualiser adéquatement la théorie critique. Habermas considère qu'elle présente des similitudes suffisantes sur le plan méthodologique avec le matérialisme historique conçu comme critique des idéologies pour clarifier la stratégie conceptuelle d'une théorie de la société envisagée à des fins pratiques. Une telle théorie

s'efforcera... de vérifier quand les énoncés théoriques appréhendent des lois invariantes de l'activité sociale en général et quand il s'agit de rapports idéologiquement figés mais en principe modifiables. Dans la mesure où il en est bien ainsi,

la critique de l'idéologie - comme au demeurant la psychanalyse - compte sur le fait que des informations données sur certains mécanismes complexes dans la conscience de l'intéressé déclenchent un processus de réflexion; c'est ainsi que peut être modifié le stade de conscience non réfléchi, 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.

Le cadre méthodologique qui détermine le sens de validité de cette catégorie d'énoncés critiques se mesure au concept d'autoréflexion. Cette dernière affranchit le sujet de la dépendance à l'égard de puissances hypothasiées. L'autoréflexion est déterminée par un intérêt de connaissance émancipatoire.<sup>139</sup>

En établissant une analogie entre l'expérience de la réflexion dans la situation du dialogue analytique et la critique de l'idéologie telle qu'on la retrouve chez Marx, Habermas entend clarifier les fondements théoriques du matérialisme historique. L'intégration de la psychanalyse au cadre catégoriel établi par Marx doit permettre de purger celui-ci des éléments positivistes latents qui le privent d'une compréhension adéquate de lui-même. C'est en établissant les rapports entre l'idéologie telle que l'entend Marx et l'illusion telle que Freud l'envisage que Habermas compte effectuer ce rapprochement. Le concept freudien de "maladie collective"<sup>140</sup> fournit le lien qui autorise cette fusion de la psychanalyse et du matérialisme historique. Dans ses écrits sur la "civilisation", Freud trace, selon Habermas, les linéaments d'une théorie de l'évolution de l'espèce humaine qui rend compte des phénomènes idéologiques de manière plus adéquate que celle de Marx.

Le concept de maladie collective se définit par opposition à celui de névrose individuelle. Dans son travail analytique, dit Habermas, le

thérapeute est amené à présupposer des critères de normalité par rapport auxquels le comportement du patient apparaît comme déviant. Ces critères de normalité sont des critères sociaux ou plus précisément, dans la terminologie de Freud, des normes de civilisation. Ce qu'une civilisation accepte comme normal peut correspondre cependant dans une autre situation à un comportement pathologique.

C'est à l'aide de ces critères propres à chaque civilisation que l'on délimite le domaine du pathologique et que l'on définit la névrose individuelle. Dans le continuum historique par contre, différentes sociétés ou cultures peuvent apparaître comme des cas pathologiques les uns par rapport aux autres. Pour signifier qu'une civilisation représente un "cas pathologique" en comparaison avec les autres, Freud forge le concept de névrose collective. La transposition du schéma conceptuel, propre au diagnostic d'une névrose individuelle, au niveau des névroses collectives oblige à quitter le terrain des déterminations culturelles particulières à une société pour envisager dans sa totalité le processus de civilisation de l'espèce humaine. Dès qu'elle s'engage dans cette voie, la psychanalyse rejoint les intentions du matérialisme historique. Le chemin qu'elle emprunte pour réaliser cet objectif diffère cependant de celui tracé par Marx et c'est justement dans cette différence que l'on reconnaît selon Habermas la fécondité de la démarche de Freud.

Marx conçoit le processus d'autoconstitution de l'espèce d'une part comme un processus d'autoproduction suivant la logique du développement des forces productives et d'autre part, comme un processus de formation soumis à la dialectique de la lutte des classes dans la dimension ouverte par



l'activité critique. Nous avons déjà mentionné que le cadre catégoriel explicite développé par Marx, à savoir l'idée d'une histoire du sujet générique selon les déterminations exclusives de l'activité instrumentale, interdisait d'appréhender conceptuellement le mouvement de réflexion auquel renvoie le thème d'une dissolution des contraintes pseudo-naturelles à travers la critique de l'idéologie. La notion d'idéologie est difficile à comprendre sur les bases étroites établies par le matérialisme historique.

Freud, au contraire, adopte un point de vue à partir duquel l'idéologie, qu'il appelle dans son vocabulaire une "illusion"<sup>141</sup> apparaît précisément comme ce qu'elle est. A la différence de Marx, Freud ne conçoit pas le développement de l'espèce humaine à partir du rôle qu'y joue le travail mais à partir des fonctions que remplissent les institutions sociales et principalement la famille. Comme dans le développement psychique de l'enfant la famille exerce une fonction répressive servant à maîtriser et à canaliser les désirs excessifs vers des formes de comportement socialement acceptable, le cadre institutionnel a pour but de fixer, face à la nature, les contraintes nécessaires à la reproduction d'une société. En vertu des impératifs d'autoconservation, le système institutionnel d'une société impose une censure des pulsions de la même façon que les besoins libidineux de l'enfant sont réprimés dans le cadre de la famille. Pour Freud:

La connaissance des affections névrotiques a rendu de bons services pour la compréhension des grandes institutions sociales, car les névroses elles-mêmes se révèlent comme des tentatives pour résoudre individuellement les problèmes de la compensation du désir, lesquels doivent être résolus socialement par les institutions.<sup>142</sup>

Dans ce contexte, les institutions sociales servent à régler la contrainte de la distribution générale du travail. Habermas résume ainsi la fonction qu'assume le cadre institutionnel dans la théorie freudienne de la civilisation: .

Le cadre institutionnel du système du travail social sert l'organisation du travail dans la mesure où il s'agit de coopération et de division du travail et de la distribution des biens, c'est-à-dire de l'insertion d'une activité rationnelle par rapport à une fin dans un complexe d'interactions. Ce réseau d'activité communicationnelle sert aussi bien sûr les besoins fonctionnels du système du travail social, mais en même temps il doit être institutionnellement consolidé, parce que sous la pression de la réalité les besoins interprétés ne peuvent pas être tous satisfaits et que les motifs d'action qui débordent le cadre social ne peuvent pas être tous réprimés par la conscience, mais seulement à l'aide de forces affectives. Le cadre institutionnel se compose donc de normes contraignantes qui n'autorisent pas seulement les besoins interprétés dans le langage, mais les détournent aussi, les transforment et les répriment.

La domination des normes sociales repose sur une défense qui, aussi longtemps qu'elle est due à des mécanismes inconscients et non à un contrôle conscient, exige de son côté des satisfactions substitutives et produit des symptômes.<sup>143</sup>

Les "illusions", ce que Freud appelle le "patrimoine spirituel de la civilisation", ont une fonction précise qui consiste à "réconcilier les hommes avec la civilisation" et à les "dédommager de leurs sacrifices."<sup>144</sup> Ainsi que Marx, Freud considère les conditions de rareté économique qui rendent nécessaire la répression des pulsions comme des conditions historiquement déterminées, c'est-à-dire susceptibles d'être modifiées en fonction du développement de l'appareil productif. Le développement des forces productives, repoussant les frontières du réel pour l'espèce humaine dans son ensemble, rend possible une modification du degré de répression socialement nécessaire. Parce que les "illusions" sont conçues sur le modèle

d'une communication systématiquement déformée, l'activité qui dissout le pouvoir des légitimations périmées pour réaliser le contenu utopique qu'elles renferment est nécessairement différente, dans le contexte défini par Freud, d'une activité instrumentale. Avec chaque nouvelle étape dans le développement des forces productives apparaît la possibilité d'atténuer la domination du cadre institutionnel et de "remplacer la base affective de son obéissance à la culture par une base rationnelle."<sup>145</sup>

Le rapport obscur que Marx établit entre les forces productives et les rapports de production pour expliquer le mouvement de l'histoire se présente sous un jour nouveau lorsqu'on l'examine, ainsi que le fait Habermas, à partir de la théorie freudienne de la civilisation:

Marx n'a pu percer à jour la domination et l'idéologie comme communication déformée parce qu'il faisait l'hypothèse que les hommes se sont distingués des animaux du jour où ils ont commencé à produire leurs moyens de subsistance. Marx était convaincu que l'espèce humaine s'est jadis élevée au-dessus des conditions animales de l'existence en franchissant les limites de l'intelligence animale et en transformant un comportement adaptif en activité instrumentale. Comme base naturelle de l'histoire, il s'intéresse donc à l'organisation corporelle spécifique de l'espèce selon la catégorie du travail possible: l'animal fabricant des outils. Au contraire, le regard de Freud n'était pas dirigé sur le système du travail social mais sur la famille. Il faisait l'hypothèse que les hommes se sont distingués des animaux le jour où ils sont parvenus à inventer une agence de socialisation pour leur progéniture biologiquement menacée et dépendante à long terme. Freud était convaincu que l'espèce humaine s'est jadis élevée au-dessus des conditions animales de l'existence en franchissant les limites de la société animale et en transformant le comportement régi par les instincts en activité communicationnelle. Comme base naturelle de l'histoire, il s'intéresse donc à l'organisation corporelle spécifique de l'espèce selon la catégorie de l'excédent pulsionnel et de sa canalisation: l'animal inhibé dans ses pulsions et qui en même temps fantasme... Ce qui l'intéresse, ce sont les destins des potentiels pulsionnels primaires engagés dans les voies d'une interaction, déterminée par la structure familiale,

entre l'être en développement et un milieu dont il reste dépendant pendant une longue période de dressage. Mais si la base naturelle de l'espèce humaine est essentiellement déterminée par l'excédent pulsionnel et la dépendance infantile prolongée et que, sur cette base, le développement des institutions puisse être saisi à partir des ensembles d'une communication déformée, la domination et l'idéologie acquièrent une autre fonction que chez Marx, une fonction plus substantielle.<sup>146</sup>

L'activité critique qui vient à bout des structures déformées de la communication dessine dans la théorie de Freud, parallèlement au travail, le mouvement du processus de formation de l'espèce humaine. Le sens de l'histoire de l'espèce est établi par la volonté de rationaliser les prescriptions de la civilisation, c'est-à-dire dans l'interprétation de Habermas, "d'organiser les rapports sociaux d'après le principe que la validité de toute norme impliquant des conséquences d'ordre politique doit dépendre d'un consensus obtenu par une communication exempte de domination."<sup>147</sup>

En incorporant ce principe aux thèses du matérialisme historique, Habermas prétend asseoir la théorie critique de la société sur une base solide. La théorie critique procède alors en imitant la méthode de la psychanalyse, autrement dit en suivant une logique de l'essai et de l'erreur où les hypothèses pratiques qu'elle avance peuvent échouer. De même que les interprétations proposées par le psychanalyste n'ont de signification qu'en rapport avec l'intérêt pour la suppression des compulsions pathologiques individuelles, les énoncés de la théorie critique sont guidés par un intérêt émancipatoire qui vise la dissolution des formes répressives de la communication sociale, soit la critique de l'idéologie. Avec la structure de la communication systématiquement déformée est posé simultanément l'intérêt pour sa suppression. Pour Habermas, l'intégration des thèses développées par Freud à la théorie marxiste de l'idéologie confère une assise

plus solide au concept d'intérêt de la raison issue de la philosophie des Lumières. L'équation établie par l'idéalisme entre l'intérêt et la raison est modifiée dès que l'on retire à la raison la capacité de pourvoir à son propre fondement comme le fait Marx. A partir du moment où l'on considère le processus d'autoconstitution de l'espèce humaine comme un processus se déroulant dans des conditions naturelles contingentes, et c'est là l'hypothèse de Marx, selon Habermas, le rapport idéaliste entre l'intérêt et la raison s'inverse. Ce n'est plus l'intérêt qui est inhérent à la raison mais inversement, la raison qui est inhérente à l'intérêt. L'idéologie est inséparable de la critique de l'idéologie:

La pathologie des institutions sociales comme celle de la conscience individuelle réside dans le milieu du langage et de l'activité communicationnelle, et prend la forme d'une déformation structurelle de la communication. C'est pourquoi, dans le système social aussi, cet intérêt posé avec la pression de la souffrance est immédiatement un intérêt pour l'éclaircissement - et la réflexion est le seul mouvement possible dans lequel il s'impose. L'intérêt de la raison tend vers la réalisation révolutionnaire - critique progressive, mais à titre d'essai, des grandes illusions humaines dans lesquelles les motifs réprimés sont transformés en fantasmes d'espoir.<sup>148</sup>

La critique de l'idéologie telle que la conçoit Habermas à partir d'une lecture de Marx et de Freud se démarque de la version idéaliste de la critique parce qu'elle s'appuie sur le principe de l'unité dialectique de la théorie et de la pratique. Prendre conscience de la coercition dans les rapports de production c'est-à-dire dans le milieu de l'interaction sociale, c'est simultanément désavouer les normes qui réglementent les rapports de force entre classes sociales et s'engager dans la voie pour les transcender. Dans sa réalisation, la critique de l'idéologie unit la connaissance à l'action, l'action à la connaissance.

### Conclusion

L'analyse de la théorie des intérêts constitutifs de la connaissance que nous avons entreprise dans ce chapitre a permis de clarifier les fondements de la théorie critique et de préciser la nature d'une manifestation du politique, à savoir l'idéologie. En identifiant l'intérêt de connaissance à la base de la théorie critique comme un intérêt émancipatoire et en le différenciant des intérêts technique et pratique propres aux sciences empirico-analytiques et aux sciences historico-herméneutiques, Habermas parvient à tracer les contours d'une épistémologie matérialiste avec suffisamment de netteté pour que le projet d'une critique de l'idéologie apparaisse sans ambiguïté. Le motif d'une organisation rationnelle de la société établie sur le principe d'une communication exempte de contrainte constitue la pierre angulaire de la théorie critique telle que la conçoit Habermas et ce qui la différencie de toute idéologie, notamment d'une idéologie technocratique. Telle est la signification politique de l'intérêt émancipatoire de la connaissance.

La comparaison avec une autre forme de connaissance critique, la psychanalyse, permet de mieux saisir la structure de la théorie critique. Le caractère hypothétique des propositions formulées par celle-ci peut être compris en rapport avec le statut des interprétations générales que formule la psychanalyse. De ce point de vue, la théorie critique de Habermas offre une solution au problème du rapport théorique entre la pratique et la théorie, solution qui évite l'impasse à laquelle aboutissent les versions antérieures présentées par les théoriciens de l'Ecole de Francfort.

Parce qu'elle se conçoit comme faisant partie d'un processus d'autoconstitution de l'espèce sur lequel elle réfléchit afin de dissoudre des contraintes pseudo-naturelles, la théorie critique s'assure d'un intérêt émancipatoire de la connaissance qui correspond à l'intérêt de la raison même. Les réalisations cognitives de la théorie critique se présentent simultanément comme des réalisations pratiques. Dans la théorie critique, connaître et faire ne font qu'un. Habermas résume cette caractéristique dans un aphorisme:

Dans l'autoréflexion, une connaissance pour l'amour de la connaissance elle-même se trouve coïncider avec l'intérêt qui pousse à l'émancipation... dans l'autoréflexion, la connaissance et l'intérêt sont confondus.<sup>149</sup>

Les rapprochements effectués par Habermas entre le modèle freudien de la psychanalyse et la théorie critique mettent en lumière le principe de base qui oriente celle-ci dans ses recherches. De même que la psychanalyse procède en formulant des interprétations générales sur un processus de développement, la théorie critique doit viser la formulation d'une interprétation générale de l'histoire susceptible d'être appliquée, à des fins pratiques, à l'analyse de la société actuelle. Cette interprétation de l'histoire emprunte au matérialisme historique ses thèmes principaux qu'elle aménage pour les adapter aux conditions des sociétés capitalistes avancées.

A partir du moment où le processus d'autoconstitution de l'espèce incorpore des déterminations cognitives réfléchies, autrement dit, dès que les processus d'apprentissage et de recherche scientifique entrent de manière systématique dans le processus d'accumulation du capital, la

planification du développement du savoir devient un problème d'intérêt politique. C'est alors que la distinction entre travail et interaction qui se trouve à la base de l'épistémologie de Habermas manifeste son intérêt. L'aptitude à distinguer entre développement technique et développement pratique permet à Habermas de diagnostiquer correctement les tendances conflictuelles à l'oeuvre au sein des formations sociales contemporaines. La théorie critique manifeste son pouvoir dans la mesure où elle parvient à formuler une critique convaincante de l'idéologie dominante. En montrant que l'idéologie technocratique repose sur la répression d'un intérêt fondamental dans le processus de formation de l'espèce humaine, à savoir l'intérêt pratique, Habermas désamorce le mécanisme principal de son fonctionnement. Cette thèse, pour être acceptable, doit néanmoins s'appuyer sur une analyse du contexte objectif dans lequel l'idéologie et la critique de l'idéologie se trouvent placées.) L'analyse des contradictions sociales que masque l'idéologie technocratique et que Habermas dénonce sera ainsi l'objet du troisième chapitre.



NOTES

1. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit.; "The Analytical Theory of Science and Dialectics", in The Positivist Dispute in German Sociology, Theodor Adorno et al., trans. G. Adey & D. Frisby, Heinemann Ltd., London, 1976, pp. 131-162; "A Positivistically Bisected Rationalism", in Ibid., pp. 198-225.
- 1a. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 342.
2. Ibid., p. 343.
3. Ibid., pp. 39-56.
4. Par exemple, Karl Popper, Objective Knowledge, Oxford University Press, London, 1972.
5. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 48.
6. Ibid., p. 49.
7. Ibid., p. 48.
8. Ibid., p. 51.
9. Jürgen Habermas, Théorie et pratique, Tome I, op. cit., p. 39.
10. Ibid., p. 40.
11. Ibid., p. 51.
12. Ibid.
13. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit. p. 231.
14. Ibid., p. 230.
15. Jürgen Habermas, "The Analytical Theory of Science and Dialectics", in op. cit.; "A Positivistically Bisected Rationalism", in Ibid.
16. Jürgen Habermas, Théorie et pratique, Tome II, op. cit., pp. 116-7.
17. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 69.
18. Charles Sanders Peirce (1839-1914) représente, selon Habermas, le premier épistémologue qui ait cherché au siècle dernier à briser le monopole que le positivisme de Comte exerçait sur l'interprétation des sciences de la nature. Il est à l'origine d'une version pragmatiste de la connaissance qui se présente sur le modèle d'une auto-

18. réflexion des sciences. En empruntant le chemin d'une analyse méthodologique, la critique pragmatiste des sciences mène jusqu'à la conception d'un intérêt technique de la connaissance. Peirce n'a pas thématiqué celui-ci comme tel. Aussi son oeuvre est-elle incomplète selon Habermas. Habermas reprend les analyses de Peirce et, en les menant jusqu'à leurs conclusions, dévoile l'intérêt technique à la base des sciences de la nature.
19. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 125.
20. Ibid., p. 146.
21. Ibid., p. 147.
22. Ibid., pp. 147-8.
23. Ibid., pp. 149-50.
24. Ibid., p. 154. La parenthèse est de nous. Nous nous appuyons sur la traduction anglaise pour notre interprétation. Cf. Knowledge and Human Interests, trans. Jeremy Shapiro. Beacon Press, Boston, 1972, p. 119.
25. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 154.
26. Ibid., p. 155.
27. Ibid.
28. Ibid.
29. Ibid.
30. Ibid., p. 157.
31. Ibid., pp. 157-8.
32. Ibid., p. 158.
33. Ibid.
34. Ibid., p. 159.
35. Ibid., pp. 160-1.
36. Ibid., p. 165.
37. Ibid., p. 170.
38. Ibid.
39. Ibid., p. 173.

40. Ibid.
41. Habermas renvoie principalement aux travaux de Hans-Georg Gadamer et de Wilhelm Dilthey pour une définition des sciences historico-herméneutiques. Hans-Georg Gadamer, Méthode et vérité, Editions du Seuil, 1976; Wilhelm Dilthey, Le Monde de l'esprit, trad. M. Rémy, Editions Montaigne, Paris, 1947; Introduction à l'étude des sciences humaines, trad. L. Sauzin, P.U.F., Paris, 1942. L'expression "sciences historico-herméneutiques" désigne les sciences humaines et les sciences morales.
42. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 175.
43. Ibid., p. 175.
44. Ibid.
45. Ibid., p. 180.
46. Ibid.
47. Ibid., pp. 180-1.
48. Ibid., p. 177.
49. Ibid., p. 178.
50. Ibid., p. 182.
51. Ibid., p. 179.
52. Ibid.
53. Ibid.
54. Ibid., p. 180.
55. Wilhelm Dilthey, Le Monde de l'esprit, Tome I, op. cit., p. 149.
56. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 182.
57. Ibid., p. 183.
58. Ibid.
59. Wilhelm Dilthey, Gesammelte Schriften, vol. VII, Goethingue, Van den Hoeck et Ruprecht, 1913-1967, p. 74. Cité par Habermas dans Connaissance et intérêt, op. cit., p. 185.
60. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., pp. 185-6.
61. Ibid., p. 187.
62. Ibid., p. 189.

63. Ibid.
64. Ibid.
65. Ibid., p. 190.
66. Ibid., p. 192.
67. Ibid., pp. 192-3.
68. Ibid., p. 198.
69. Ibid.
70. Ibid., p. 199.
71. Ibid., p. 200.
72. Ibid., p. 202.
73. Ibid.
74. Ibid., pp. 203-4.
75. Ibid., p. 206.
76. Ibid., p. 209.
77. Ibid., p. 210.
78. Ibid., p. 227.
79. Ibid.
80. Ibid., p. 128.
81. Ibid., pp. 231-2.
82. Ibid., p. 232.
83. Immanuel Kant, Réponse à la question : "Qu'est-ce que l'Aufklärung?", Aubier, Paris, 1947.
84. Jürgen Habermas, Théorie et pratique, Tome II, op. cit., pp. 87-8.
85. Ibid., p. 94.
86. Immanuel Kant, Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. V. Delbos, Delagrave, Paris, 1952.
87. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 242.

88. Ibid., p. 233. L'extrait cité est tiré des Fondements de la métaphysique des moeurs, op. cit. p. 208.
89. Ibid., p. 232.
90. Immanuel Kant, Fondements de la métaphysique des moeurs, op. cit., p. 204 et sq.
91. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit. p. 235.
92. Immanuel Kant, Fondements de la métaphysique des moeurs, op. cit., p. 205.
93. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 255.
94. Ibid., p. 242.
95. Citation de Johann Fichte, Sittenlehre Werke, Tome I, édition Medicus, 1962, p. 425, traduite par Garbis Kortian, Métacritique, Editions de Minuit, Paris, 1979, p. 29.
96. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 239.
97. Johann Fichte, "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre", Ausgewählte Werke, Tome 3, édition Medicus, 1962, p. 17, cité par Habermas dans Connaissance et intérêt, op. cit., p. 239.
98. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 241.
99. Ibid., p. 242.
100. Ibid., p. 40.
101. Ibid., pp. 48-9.
102. Ibid., pp. 49-50.
103. Ibid., p. 243-4.
104. Ibid., p. 244.
105. Jürgen Habermas, Théorie et pratique, Tome II, op. cit., p. 94.
106. Ibid.
107. Jürgen Habermas, Théorie et pratique, Tome I, op. cit., pp. 33-4.
108. Cf. chapitre 1, sec. 3.2, "Marx et le concept de pratique sociale", pp. 58-67.
109. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., pp. 74-5.

110. Karl Marx, Manuscripts de 1844, op. cit.; Karl Marx et Friedrich Engels, L'Idéologie allemande, op. cit.
111. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 247.
112. Ibid., pp. 249-50. Traduction légèrement adaptée et modifiée du texte anglais Knowledge and Human Interests, trans. J. Shapiro, Beacon Press, Boston, 1972, pp. 216-7. Nous soulignons.
113. Ibid., p. 251.
114. Ibid.
115. Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, trad. A. Berman, Gallimard, Paris, 1971, p. 78.
116. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 252.
117. Sigmund Freud, L'Interprétation des rêves, trad. I. Meyerson, P.U.F., Paris, 1971; Le Rêve et son interprétation, trad. H. Legros, Gallimard, Paris, 1925; "Le Maniement de l'interprétation des rêves en psychanalyse", in De la technique psychanalytique, trad. A. Berman, P.U.F., Paris, 1953, pp. 43 sq.
118. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 253.
119. Ibid., p. 254.
120. Sigmund Freud, "La Méthode psychanalytique de Freud" in De la technique psychanalytique, op. cit., pp. 5 sq.
121. Sigmund Freud, Nouvelles conférences sur la psychanalyse, op. cit., p. 22.
122. Ibid., p. 40.
123. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 260.
124. Ibid., p. 261.
125. Sigmund Freud, Introduction à la psychanalyse, trad. S. Jankélévitch, Payot, Paris, 1947, p. 465.
126. Cf. chapitre I, section 3, pp. 54-6.
127. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 268.
128. Jürgen Habermas, "Toward a Theory of Communicative Competence" in Recent Sociology, Hans Peter Dreitzel, editor, Collier-Macmillan, London, 1970, p. 129.
129. Sigmund Freud, Abrégé de psychanalyse, trad. A. Berman, P.U.F., Paris, 1966, p. 52.

130. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 280.
131. Ibid., p. 283.
132. Ibid., p. 286.
133. Ibid.
134. Ibid.
135. Ibid., p. 288.
136. Ibid., pp. 289-90; traduction modifiée à partir de Knowledge and Human Interests, op. cit., p. 258.
137. Ibid., pp. 292-3.
138. Ibid., p. 300.
139. Jürgen Habermas, "Connaissance et intérêt" in La Technique et la science comme "idéologie", op. cit., pp. 149-50.
140. Sigmund Freud, Malaise dans la civilisation, trad. C. et J. Odier, P.U.F., Paris, 1972, p. 106..
141. Sigmund Freud, L'Avenir d'une illusion, trad. M. Bonaparte, P.U.F., Paris, 1971, p. 44.
142. Sigmund Freud, "Das Interresse an der Psychoanalyse", in Gesammelte Werke, vol. III, Londres, 1940, 4e édition, Francfort, 1963, p. 416, cité par Habermas dans Connaissance et intérêt, op. cit., p. 307.
143. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., pp. 309-10.
144. Sigmund Freud, L'Avenir d'une illusion, op. cit., p. 15.
145. Ibid., p. 65.
146. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, op. cit., p. 313.
147. Ibid., p. 314.
148. Ibid., p. 319.
149. Jürgen Habermas, "Connaissance et intérêt", in La Technique et la science comme "idéologie", op. cit. pp. 156-7.

## CHAPITRE III

CRITIQUE DE L'IDEOLOGIE TECHNOCRATIQUEET THEORIE DE LA DEMOCRATIEIntroduction

En exposant la théorie des intérêts de la connaissance, nous avons cherché à clarifier les fondements normatifs de la théorie critique de Habermas. Nous nous rendrions toutefois coupable d'une déformation de sa pensée si nous séparions abstraitement l'élaboration des concepts principaux qu'elle met en oeuvre, notamment ceux d'activité instrumentale, d'interaction et d'activité systématiquement déformée, de l'analyse du contexte socio-historique visé. Ces concepts n'acquièrent leur véritable signification qu'en rapport avec les structures sociales et politiques dont ils cherchent à faire la critique, l'intérêt émancipatoire qui commande la connaissance se trouvant justifié en définitive par le contexte objectif. Nous essaierons au cours de ce troisième chapitre d'indiquer quelles sont les transformations sociales structurelles survenues dans l'histoire du capitalisme qui, aux yeux de Habermas, conditionnent les hypothèses de la théorie critique.

Lors de notre présentation de la théorie critique de l'Ecole de Francfort<sup>1</sup>, nous avons mentionné certaines des modifications de la société



capitaliste qui rendent pratiquement inefficace la critique de l'idéologie formulée par Marx. Parce que les contradictions du système socio-politique ne se manifestent plus à travers les phénomènes de crise économique comme l'entrevoyait Marx, la critique doit chercher à mettre à jour les nouvelles formes que revêtent les contradictions d'un capitalisme transformé. C'est en comparant la théorie marxiste des crises, adaptée à la situation particulière du capitalisme libéral, à la théorie du capitalisme avancé développée par Habermas que l'on parvient à saisir la spécificité et la pertinence de la critique formulée par Habermas à l'endroit de l'idéologie technocratique. Pour réussir à établir cette comparaison, Habermas élabore une théorie de l'évolution sociale fondée sur les concepts centraux de son épistémologie, soit le travail et l'interaction.

La théorie de l'évolution sociale constitue à ce titre une reconstruction du matérialisme historique incorporant les éléments que Habermas emprunte à Freud. Elle permet une transposition de diagnostics visant des cas individuels à des diagnostics portant sur des structures sociales. Le but est semblable dans les deux cas. Il s'agit d'identifier les causes qui sont à l'origine des phénomènes de crise. Dans la première section de ce chapitre nous examinerons les thèses principales de la théorie de l'évolution sociale mise au point par Habermas. A partir du cadre théorique fourni par la théorie de l'évolution sociale, Habermas procède à l'analyse comparative des formations sociales pour identifier les contradictions particulières qui les traversent. C'est ainsi qu'il dégage la spécificité des crises du capitalisme avancé.

Avant d'aborder son analyse des contradictions du capitalisme avancé et la critique de l'idéologie technocratique il convient toutefois de dégager le modèle du capitalisme libéral et la critique que Marx en fait pour mieux saisir l'originalité des thèses de Habermas. C'est le but de notre deuxième section. La troisième section porte sur l'analyse que Habermas consacre aux structures sociales du capitalisme avancé. Les transformations de la structure politico-sociale survenues lors du passage du capitalisme concurrentiel au capitalisme avancé apparaissent alors comme une modification des rapports entre le cadre institutionnel de la société et les systèmes d'activité contrôlée par le succès. La quatrième section du chapitre examine les tendances à la crise que Habermas identifie dans les sociétés capitalistes avancées et la nature de l'idéologie technocratique qui cherche à les voiler. Enfin dans la cinquième section nous précisons la conception du politique qui se dégage en creux chez Habermas de sa critique de l'idéologie technocratique et qui peut être présentée comme une théorie de la démocratie.

## I La théorie de l'évolution sociale de Habermas

Habermas développe une théorie de l'évolution sociale sur le modèle du matérialisme historique pour parvenir à saisir conceptuellement la spécificité des différentes formations sociales qui jalonnent le cours de l'histoire. La théorie de l'évolution sociale a pour but de fixer, dans la mesure du possible, les caractéristiques essentielles qui différencient les systèmes sociaux les uns des autres au cours de l'évolution historique. Dans la pensée de Habermas, elle apparaît comme une solution au problème de la périodisation de l'histoire. A partir du moment où l'on adopte une conception critique du développement de l'histoire, c'est-à-dire une conception qui l'envisage comme un processus parcouru par des crises, on est tenu de spécifier dans chaque cas les structures sociales qui précisément entrent en crise. Comment distinguer dans le continuum historique les phénomènes et les événements qui interviennent de façon à perpétuer ou à consolider un système social existant des facteurs qui agissent en menaçant l'identité même du système? C'est la question à laquelle prétend répondre la théorie de l'évolution sociale de Habermas:

Je trouve ce plan dans une analyse des systèmes sociaux qui nous permet chaque fois de fixer la marge de tolérance à l'intérieur de laquelle les valeurs théoriques d'un système donné peuvent varier sans que l'existence même du système soit mise en cause. Les limites de cette variation se manifestent sous la forme de limites dans la continuité historique.<sup>2</sup>

La formulation adoptée par Habermas pour justifier la nécessité d'une théorie du développement historique révèle le contexte dans lequel est posé le problème de l'identification des systèmes sociaux. L'expression "valeurs

théoriques" renvoie en effet au vocabulaire mis en place par la théorie systémique pour expliquer le fonctionnement des ensembles sociaux.<sup>3</sup> Dans la conception de la théorie systémique, les sociétés sont considérées comme des ensembles fonctionnels complexes soumis à des mécanismes d'autorégulation. Elles maintiennent leur identité face à un environnement hostile en développant des stratégies d'adaptation. Les valeurs théoriques, expression forgée par Habermas, désignent "les valeurs des variables caractéristiques d'un système que ce système cherche à maintenir et qui déterminent l'état idéal de ce système."<sup>4</sup> Du point de vue de la théorie systémique, ces valeurs sont typiques de l'intégration systémique d'un ensemble et permettent d'identifier des structures essentielles à l'existence du système. Or, s'il est relativement aisé d'identifier de telles structures dans le cas de systèmes organiques ou naturels, parce que leurs valeurs théoriques ne peuvent varier qu'à l'intérieur de marges empiriquement spécifiées, il en va tout autrement lorsqu'on transpose la théorie des systèmes au domaine de la vie sociale. Les systèmes sociaux ont en effet la propriété de modifier ou leurs éléments constitutifs ou leurs frontières, ou les deux à la fois, en vue de se maintenir. Il devient alors difficile de distinguer les changements qui engendrent une destruction de ceux qui favorisent l'intégration systémique. Dans un cas, il s'agit de la naissance d'un nouveau système, dans l'autre, de la régénération d'un ancien système qui se perpétue. Habermas attribue à une stratégie objectiviste la difficulté d'appliquer le cadre conceptuel de la théorie systémique aux phénomènes sociaux. Un changement bouleversant une société ne peut être considéré comme tel qu'à la condition d'être perçu comme tel par les membres de la société. Mais la

théorie systémique n'est pas en mesure de rendre compte de cette dimension subjective:

Les systèmes ne sont pas présentés comme des sujets, or seuls des sujets... peuvent être impliqués dans des crises... Les troubles de l'intégration du système ne sont dangereux pour l'existence même de ce système que dans la mesure où l'intégration sociale est en jeu, c'est-à-dire lorsque le consensus qui est à la base des structures normatives est entamé au point que la société devient anémique. Les états de crise se présentent sous la forme d'une désintégration des institutions sociales.<sup>5</sup>

D'un autre côté, on ne peut considérer un système social en crise uniquement lorsque ses membres en décident ainsi. Pour Habermas, les crises sociales ne sont pas exclusivement des phénomènes de conscience. Les avantages d'une perspective subjectiviste se transforment en inconvénients dès que l'on néglige les aspects objectifs mis en évidence par la théorie systémique. Considérer une société uniquement comme une structure d'interactions sociales réglées par des normes, c'est négliger les problèmes de survie et d'adaptation face à la nature que la théorie systémique thématise à juste titre. Pour Habermas, l'intérêt d'une théorie de l'évolution sociale réside dans son aptitude à saisir la connexion entre la dimension de l'intégration sociale et celle de l'intégration systémique. Les crises sociales ne peuvent être sérieusement identifiées, pense-t-il, qu'à partir du moment où l'on peut indiquer quand des problèmes d'intégration systémique affectent l'intégration sociale. Les dimensions de l'intégration sociale et de l'intégration systémique font référence aux conditions objectives et aux conditions subjectives qui déterminent les tendances critiques au sein d'un système social. Elles renvoient aux catégories du travail et de l'interaction comme constituants du processus de développement de l'espèce

humaine:

Nous parlons d'intégration sociale à propos des systèmes d'institutions dans lesquels sont socialisées des sujets agissants et parlants. Les systèmes sociaux apparaissent ici sous l'aspect d'un monde vécu qui est structuré symboliquement... Nous parlons d'intégration du système à propos des performances de régulation spécifiques d'un système autoréglé. Les systèmes sociaux sont considérés ici du point de vue de leur aptitude à maintenir leurs limites et à assurer leur existence en maîtrisant la complexité d'un monde environnant instable.<sup>6</sup>

C'est au niveau des valeurs théoriques adoptées par un système social que s'établit le rapport entre l'intégration systémique et l'intégration sociale. Dans la définition des valeurs théoriques propres à un système social interviennent les éléments normatifs et culturels ainsi que les impératifs de survie caractéristiques de l'interaction systémique. C'est à l'analyse des valeurs théoriques qu'est destinée la théorie de l'évolution sociale. Le concept central en est le principe d'organisation. Pour Habermas, le principe d'organisation sociale est précisément ce qui établit une connexion entre les définitions culturelles de la vie sociale et les éléments non normatifs de la reproduction de la vie. Les principes d'organisation fixent les limites de variation des valeurs théoriques des systèmes sociaux:

La formation d'une société est chaque fois déterminée par un principe d'organisation fondamental qui détermine un espace abstrait dans lequel des changements d'états sociaux sont possibles. Par principes d'organisation, j'entends ici des régulations extrêmement abstraites, des propriétés émergentes qui naissent de poussées évolutives improbables et qui caractérisent un nouveau niveau de développement. Les principes d'organisation délimitent la capacité qu'a une société d'apprendre sans perdre son identité. Selon cette définition, les problèmes de régulation engendrent des crises lorsque (et uniquement lorsque) ils ne peuvent être résolus à l'intérieur des marges de manoeuvre que circonscrit le principe d'organisation de la société. Les principes d'organisation de ce genre

déterminent, en premier lieu, le mécanisme d'apprentissage dont dépend le déploiement des forces productives. Ils définissent en deuxième lieu la marge de variation réservée aux systèmes d'interprétation qui assurent l'identité, et enfin ils posent les limites institutionnelles de la croissance possible de la capacité de régulation.

Avant de passer à l'illustration des principes d'organisation propres à chaque formation sociale, il convient toutefois d'inventorier les éléments communs à tous les systèmes sociaux. Habermas reconnaît trois propriétés universelles des systèmes sociaux. Ces propriétés peuvent être considérées comme les thèses fondamentales de sa théorie de l'évolution sociale. Si l'on accepte comme valables les distinctions instituées par la théorie des intérêts de la connaissance entre savoir technique, savoir pratique et savoir émancipatoire, on peut admettre que l'évolution sociale se déroule dans trois dimensions: la dimension de l'accroissement des forces productives, celle de la transformation des codes normatifs et celle de l'autonomie accrue du système social. Dans ces conditions, tous les systèmes sociaux connus possèdent d'après Habermas les trois caractéristiques évolutionnistes suivantes:

- 1) L'échange entre les systèmes sociaux et leur monde environnant s'effectue dans la production (appropriation de la nature externe) et la socialisation (appropriation de la nature interne) par l'intermédiaire de déclarations susceptibles de vérité et de normes réclamant une justification, c'est-à-dire de prétentions discursives à la validité. Dans ces deux dimensions, le développement suit des modèles que l'on peut reconstruire rationnellement.
- 2) Les systèmes sociaux modifient leurs valeurs théoriques en fonction de l'état des forces productives et du degré d'autonomie du système, mais la variation des valeurs théoriques est limitée par une logique du développement des images du monde sur laquelle les impératifs de l'intégration du système n'ont pas d'influence. Les individus socialisés constituent un monde environnant interne de nature paradoxale dans les perspectives de la régulation.
- 3) Le niveau de développement d'une société se définit par la capacité d'apprentissage qu'admettent les institutions, ce qui

revient à demander dans le détail si les questions théorico-techniques et les questions pratiques sont différenciées en tant que telles, et si des processus d'apprentissage discursifs peuvent avoir lieu.<sup>8</sup>

La première proposition renvoie à la fonction particulière du travail et de l'interaction dans le processus de développement de l'espèce humaine. L'autonomie du système social repose sur sa capacité à maîtriser la nature externe et à intégrer la nature interne (le substrat organique des membres de la société). Il est caractéristique, selon Habermas, des systèmes socio-culturels que ces processus incorporent à la fois un savoir technique et un savoir pratique. L'évolution des sociétés est donc nécessairement liée aux progrès réalisés dans les sciences empirico-analytiques et dans les sciences historico-herméneutiques. Comme nous l'avons établi au chapitre précédent, la logique du développement dans la dimension de l'activité instrumentale n'est pas la même que celle de l'évolution dans le domaine de l'activité communicationnelle. Aussi l'analyse du changement d'un système social doit-elle tenir compte de l'existence de ces deux modèles. L'important aux yeux de Habermas, c'est le fait que chacun des modèles décrit un processus orienté obéissant à une rationalité de développement immanente. "Nous devons supposer", écrit-il, "...une logique interne au développement de la technique et de la science, logique interne qui fixe à l'avance une hiérarchie de séquences non réversibles."<sup>9</sup> Nous avons déjà exposé à titre d'illustration, dans le chapitre précédent, certaines des étapes franchies au cours de l'évolution de la technique.<sup>10</sup>

Le plus surprenant, cependant, c'est que les structures culturelles semblent également obéir à une logique de la rationalisation:



Comme la socialisation de la nature interne s'effectue elle aussi au moyen de prétentions discursives à la validité, la transformation des structures normatives est, comme l'histoire de la science et de la technique, un processus orienté... Sur la voie qui mène du mythe à la religion, et de la religion à la philosophie et à l'idéologie, l'exigence d'une reconnaissance discursive des prétentions à la validité normative s'impose de plus en plus vigoureusement... On assiste à une réflexivité croissante du mode de croyance, réflexivité qu'on peut déchiffrer dans la séquence suivante: mythe, comme système d'orientation vécu de façon immédiate, doctrine, religion révélée, religion rationnelle et idéologie.<sup>11</sup>

Le développement dans la dimension de l'activité communicationnelle semble ainsi hiérarchisé suivant un principe de complexité croissante. Chaque étape dans l'évolution des structures normatives contient et dépasse les étapes franchies antérieurement.

La deuxième proposition qualifie les rapports qu'entretiennent le travail et l'interaction au cours du processus d'évolution. Bien qu'il soit hors de question, d'après Habermas, de définir ceux-ci pour toutes les formations sociales possibles, étant donné l'état incomplet de la théorie de l'évolution sociale, il est néanmoins possible d'identifier un aspect de l'articulation du travail et de l'interaction. Les progrès accomplis dans les dimensions de la science et de la technique ainsi que ceux réalisés sur le plan des structures d'interaction n'ont pas nécessairement les mêmes effets du point de vue de l'autonomie du système social. Pour Habermas, la reproduction de la vie socio-culturelle présente une asymétrie. Le développement des forces productives accroît toujours l'autonomie du système social et sa maîtrise sur l'environnement naturel. Par contre, les transformations au niveau des structures normatives n'impliquent pas automatiquement des gains pour l'autonomie et la puissance du système.

social. D'une façon générale, dit-il, et si l'on suit l'argumentation classique de Marx<sup>12</sup>, le développement des forces productives fait éclater tôt ou tard l'armature superstructurelle qui freine le passage à un nouveau stade d'émancipation de la société. Mais il n'est pas démontré a priori que les transformations structurelles survenant dans le cadre institutionnel conviennent au nouveau potentiel technique libéré. Il existe, selon Habermas, des cas problématiques qui échappent au modèle explicatif élaboré par Marx:

Les structures normatives peuvent être bouleversées de façon immédiate par des dissonances cognitives entre un savoir profane élargi par le développement des forces productives et les dogmes d'images du monde reçues de la tradition. Or, comme les mécanismes qui produisent les poussées de développement dans les structures normatives sont indépendants de la logique de leur (les structures normatives) développement, rien ne garantit a priori qu'un développement des forces productives et une augmentation de la capacité de régulation déclenchent exactement les modifications normatives qui correspondent aux impératifs de régulation du système social.<sup>13</sup>

On ne saurait exclure la possibilité que le développement des forces productives entraîne des effets pervers au niveau de l'autonomie du système. Le nouveau potentiel de contrôle engendre des modifications dans les structures normatives qui annulent les gains escomptés. C'est là, selon Habermas, la situation particulière du capitalisme avancé:

Nous ne pouvons pas exclure le cas où un accroissement des forces productives qui augmente la puissance du système conduit à des transformations dans les structures normatives qui limitent en même temps l'autonomie de ce système, dans la mesure où ces changements font naître de nouvelles prétentions à la légitimation et réduisent ainsi la marge de jeu réservée à la variation des valeurs théoriques.<sup>14</sup>

Les valeurs théoriques des systèmes sont limitées dans leurs variations par

la rationalité du développement des structures pratiques, rationalité qui n'obéit pas aux impératifs de l'intégration systémique.

La troisième proposition de la théorie de l'évolution sociale envisagée par Habermas contient implicitement la prémisse de l'ensemble de son argumentation. Le facteur qui explique en définitive l'évolution sociale renvoie à des caractéristiques anthropologiques:

...le mécanisme fondamental pour expliquer l'évolution sociale en général réside dans un automatisme: il est impossible de ne pas apprendre. Au niveau du développement socio-culturel, ce n'est pas l'apprentissage, mais le non-apprentissage qui est le phénomène qui doit être expliqué. C'est ce qui fait le caractère rationnel de l'homme.<sup>15</sup>

Cette idée reprend sous une forme modifiée la thèse de Marx selon laquelle la reproduction de la société n'existe qu'en tant que reproduction élargie. A la différence de la théorie marxiste, la construction de Habermas incorpore toutefois la dimension de la pratique comme une dimension distincte de celle de la technique. A partir de cette caractéristique fondamentale, à savoir la nécessité de l'apprentissage dans toute société, on peut comparer les différents systèmes sociaux et les organiser hiérarchiquement en tenant compte grosso modo de deux facteurs: d'une part s'ils différencient les problèmes pratiques des problèmes théoriques et, d'autre part, s'ils institutionalisent ou non le progrès sous la forme d'un apprentissage réflexif et contrôlé. On peut ainsi chercher à connaître l'identité d'une formation sociale en posant la question suivante: "Est-ce que le principe d'organisation de la société admet a) la distinction entre les questions pratiques et les questions théoriques, et b) le passage de

l'apprentissage non réflexif (préscientifique) à l'apprentissage réflexif?"<sup>16</sup>

La réponse à cette question permet de juger approximativement de la position d'une formation sociale dans la chaîne de l'évolution.

Il est bien évident, et Habermas est le premier à le reconnaître, qu'une telle grille analytique ne saisit que très imparfaitement la multiplicité des situations sociales connues. Ce n'est pas à l'aide de paramètres aussi généraux que l'on peut comprendre dans tous les détails les différents systèmes sociaux. Malgré cela, les trois propriétés que Habermas assigne à tous les systèmes sociaux permettent d'établir provisoirement une typologie fondée sur le principe d'organisation:

Si ces trois points introduits de manière provisoire définissent bien les composants des systèmes sociaux, il apparaît alors légitime de chercher les principes d'organisation qui déterminent la capacité d'apprentissage et par là le niveau de développement d'une société en considérant tout d'abord les forces productives de celle-ci et les systèmes d'interprétation qui assurent son identité, et ainsi fixer également une limite à la croissance possible des capacités de régulation de cette société.<sup>17</sup>

Pour illustrer la valeur heuristique de son concept, Habermas établit une classification des formations sociales fondée sur le rôle qu'y joue le principe d'organisation. Il distingue principalement quatre formations sociales: primitive, traditionnelle, capitaliste et post-capitaliste, parmi lesquelles les trois dernières sont des sociétés de classes. Les sociétés post-capitalistes désignent les sociétés où domine un socialisme d'Etat, c'est-à-dire où les décisions concernant l'utilisation du surplus sont prises par une classe politique qui contrôle l'Etat. Nous laissons de côté ses analyses au sujet de l'organisation des formations sociales

primitive et traditionnelle. Qu'il suffise de dire, dans le premier cas, que le principe d'organisation "est constitué par les rôles primaires de l'âge et du sexe" et dans le second, par une "domination de classe sous la forme politique."<sup>18</sup> Dans le cadre des sociétés primitives, l'intégration sociale et l'intégration systémique sont assurées simultanément par l'organisation familiale et le système de parenté. Dans le contexte des sociétés traditionnelles, des sous-systèmes se différencient et assument soit des fonctions d'intégration sociale, soit des fonctions d'intégration systémique.

L'analyse de la formation sociale du capitalisme occupe par contre une position plus importante dans la théorie de l'évolution. C'est à travers elle que Habermas entend saisir la spécificité du capitalisme avancé. En identifiant le principe d'organisation du capitalisme libéral, on est en effet en mesure, selon les hypothèses de la théorie de l'évolution qui conçoit le développement comme un processus orienté, de spécifier les limites de variation dans les valeurs théoriques admises par le système et d'inférer indirectement les valeurs théoriques caractéristiques de l'étape où en est rendu le capitalisme avancé. On est également en mesure de juger quelles sont les transformations sociales survenues dans le modèle du capitalisme libéral auxquelles doit s'adapter une nouvelle critique de l'idéologie. Parce que l'analyse du capitalisme libéral permet d'éclairer la structure du capitalisme avancé et qu'elle constitue un préalable à une théorie du capitalisme avancé, Habermas y consacre une attention particulière. Les thèses qu'il formule se présentent alors également comme une critique de la théorie marxiste des crises.

## II L'analyse du capitalisme libéral et la critique marxiste de l'économie politique comme critique de l'idéologie

Le développement du mode de production capitaliste à partir de la désagrégation de la société féodale permet à Habermas d'identifier les traits marquants de la nouvelle formation sociale. Nous avons déjà indiqué au premier chapitre certaines des innovations sur le plan de l'évolution correspondant à l'instauration de la société civile.<sup>19</sup> Le principe d'organisation des sociétés traditionnelles, à savoir la domination de classe sous la forme politique, fait place à un principe d'organisation fondé sur le rapport du travail salarié et du capital. L'extorsion du surproduit, base de la société de classes, n'apparaît pas sous la forme d'une ponction, d'un tribut prélevé par des mécanismes immédiatement politiques, comme c'est le cas dans les sociétés traditionnelles, mais bien plutôt à travers les relations d'échange caractéristiques du système économique. L'émancipation de la société civile de la tutelle du système politique, c'est-à-dire l'institutionnalisation du marché du travail, des biens, des capitaux, des informations, signifie que la domination de classe perd son caractère directement politique et devient anonyme. L'échange devient le principal moyen de régulation:

L'institution du marché, où des propriétaires privés échangent des marchandises, jusque et y compris le marché où des personnes privées dépourvues de propriété échangent pour toute marchandise leur force de travail, promet la justice de l'équivalence dans les relations d'échange. Avec cette catégorie de la réciprocité, l'idéologie bourgeoise fait elle-même d'un rapport propre à l'activité de type communicationnel le fondement de la légitimation. Mais ici le principe de la réciprocité est dès lors le principe d'organisation du processus social de production et de reproduction lui-même... C'est seulement alors

que le statut de propriété, de rapport politique qu'il était devient un rapport de production, car il trouve sa légitimation dans la rationalité du marché, dans l'idéologie de la société d'échange et non plus dans un statut de domination légitime en soi... Le cadre institutionnel de la société n'est que médiatement politique; immédiatement il est économique.<sup>20</sup>

Les fonctions du système politique sont dérivées dans le capitalisme libéral de cette articulation particulière entre l'intégration systémique et l'intégration sociale. La théorie libérale du laissez-faire résume assez bien, selon Habermas, les tâches que l'Etat assume dans un tel contexte. L'Etat doit garantir le système des échanges privés, maintenir les conditions préalables à l'accumulation du capital, neutraliser les effets dysfonctionnels de la régulation par le marché, et enfin adapter progressivement le cadre institutionnel aux nouveaux impératifs de l'accumulation du capital (naissance du droit bancaire, fiscal, etc.). D'une façon générale, il doit garantir l'existence d'un espace social où l'activité stratégique orientée vers le gain peut légitimement se déployer. C'est le modèle du capitalisme concurrentiel.

Le capitalisme libéral impose sa supériorité sur les autres modes de production du fait qu'il institutionnalise le développement des forces productives. Etant donné que l'intérêt technique de la connaissance à la base du développement des forces productives est un intérêt humain universel, l'institutionnalisation des rapports de production garantissant l'accumulation du capital est légitimée. L'échange entre le capital et le travail salarié est simultanément un phénomène d'intégration systémique et d'intégration sociale. Du point de vue de l'intégration systémique, la reproduction élargie du capital correspond à l'accroissement considérable

du contrôle sur les processus naturels et, par conséquent, à une autonomie supérieure du système social. Du point de vue de l'intégration sociale, elle signifie la mise en place d'un cadre institutionnel fondé sur des principes universalistes, ce qui par rapport aux autres formations sociales apparaît également comme une étape supérieure dans l'émancipation:

Les idéologies bourgeoises peuvent admettre une structure universaliste et faire appel à des intérêts universalisables, car le domaine de la propriété s'est dépouillé de la forme politique et a été transféré dans un rapport de production qui, semble-t-il, peut se légitimer lui-même: l'institution du marché peut s'appuyer sur la justice immanente à l'échange des équivalents.<sup>21</sup>

Les fonctions d'intégration assumées par le marché confèrent sa nature particulière, selon Habermas, à la formation sociale du capitalisme libéral. L'échange entre capital et travail salarié, considéré comme principe d'organisation, fixe les limites de variation des valeurs théoriques du système, ce qui revient à dire qu'il détermine le type de crise propre à cette formation sociale et les formes d'évolution sociale spécifiques qu'elle admet. Parce qu'il assigne aux rapports de production des fonctions d'intégration sociale et des fonctions d'intégration systémique, le capitalisme libéral est marqué par un type spécifique de crise. Les problèmes qui peuvent surgir au niveau de l'intégration du système sont susceptibles d'engendrer immédiatement des troubles de l'intégration sociale, menaçant ainsi l'identité du système. Cette articulation spécifique au capitalisme libéral est à la base, d'après Habermas, de la théorie des crises que Marx développe, et constitue la présupposition implicite sur laquelle repose sa critique de l'idéologie. C'est parce que l'idéologie bourgeoise se justifie en invoquant la légitimité du marché que Marx présente son analyse du



capitalisme sous la forme d'une critique du fétichisme de la marchandise.

Ainsi:

En parvenant à démontrer à l'Economie Politique que le libre commerce entre propriétaires privés exclut nécessairement l'existence de chances égales pour tous les individus de jouir de l'autonomie de la personne, Marx démontre donc du même coup que la justice à laquelle il prétend ne peut économiquement qu'être absente des lois formelles et générales de l'ordre bourgeois reposant sur le droit privé. L'intérêt des citoyens bourgeois ne peut donc plus être identifié avec celui de tous; ces lois générales mêmes dans lesquelles s'exprime le droit formel ne donnent cours qu'à l'intérêt particulier d'une classe.<sup>22</sup>

Du fait que dans le capitalisme libéral, le système économique assume principalement la fonction d'intégration systémique et médiatement celle d'intégration sociale, l'opposition entre le capital et le travail salarié, base de l'antagonisme des classes sociales, engendre des crises qui affectent d'abord et avant tout la régulation de l'ensemble social. Au principe d'organisation du capitalisme libéral correspond un type de crise sociale que Habermas, suivant en cela Marx, identifie comme une crise économique. A la différence des autres formations sociales, le capitalisme libéral est caractérisé par les menaces immédiates à l'intégration sociale que représentent les crises économiques. Pour Habermas, "la logique de cette crise économique nous fournit un concept général de crise du système."<sup>23</sup> Parce que la structure des rapports de production combine les fonctions d'intégration systémique et d'intégration sociale, les crises caractéristiques du capitalisme libéral offrent deux aspects qu'il s'agit de distinguer soigneusement. Les contradictions qui mettent en péril l'intégration du système ne sont pas de même nature que celles qui affectent l'intégration sociale. Une analyse du type de crise qui survient systématiquement dans

le capitalisme libéral permet de développer cette thèse. Habermas emprunte là-dessus à Marx sa théorie des crises.

Comme nous l'avons souligné plus haut, le trait marquant du capitalisme libéral est la dépolitisation du rapport de classe. La domination d'une classe sur l'autre s'exerce à travers l'institution du marché. Aussi l'échange du capital et du travail salarié peut-il être analysé d'un double point de vue:

Dans la mesure où la source de la richesse sociale, autrement dit la force productive des travailleurs, devient une marchandise, et où le capital social se reproduit dans les conditions du travail salarié, les procès de travail et d'échange prennent le double caractère analysé par Marx: les procès de travail, en produisant des valeurs d'usage, servent à produire des valeurs d'échange. Le procès d'échange, en réglant par le mécanisme de l'argent la répartition de la force de travail et des biens, sert à la formation du capital et à son autovalorisation. Le marché reçoit donc une double fonction: d'un côté, il fonctionne comme un mécanisme de régulation dans le système du travail social réglé par le moyen de l'argent, et, de l'autre, il institutionnalise un rapport de forces entre les propriétaires des moyens de production et les salariés.<sup>24</sup>

Le marché occupe ainsi une fonction "cybernétique" et une fonction idéologique. Marx, en développant sa théorie de la valeur travail, pierre d'angle de sa critique de l'économie politique, entend souligner cette particularité du mode de production capitaliste. En exposant les mécanismes de régulation de l'économie capitaliste il vise simultanément la base idéologique de la société bourgeoise. Aussi, comme le dit Habermas,

La théorie de la valeur sert à la fois à l'analyse fonctionnelle du système économique et à la critique idéologique d'une domination de classe qui peut être démasquée, même pour la conscience bourgeoise, en montrant que ce ne sont pas des équivalents qui sont échangés sur le marché du travail.<sup>25</sup>

L'antagonisme des classes sociales fondé sur l'appropriation privée du surplus socialement produit est à l'origine des crises économiques qui secouent périodiquement le processus de reproduction de la société. Le principe d'organisation du capitalisme libéral explique pourquoi une contradiction présente au niveau de l'intégration sociale se manifeste dans des impératifs de régulation incompatibles sur le plan systémique. Tant que l'idéologie de l'échange équivalent masque aux protagonistes leurs véritables intérêts fondamentaux, l'incompatibilité des intérêts de classe demeure latente. La reproduction de la société s'effectue de façon aveugle et par-dessus la tête de ses membres. Ce n'est qu'au niveau systémique, c'est-à-dire sur le plan de la régulation, que les antagonismes de classe se manifestent. En référant les problèmes d'intégration systémique au conflit qui sous-tend l'intégration sociale, la critique de l'économie politique telle que Marx l'envisage vise à porter la structure latente de la société à la conscience de ses membres.

Comme on sait, l'argumentation de Marx formulée notamment dans Le Capital<sup>26</sup> met en évidence la nature contradictoire du processus d'accumulation du capital. Le capital comme rapport social de production fixe des limites au capital comme ensemble de forces productives. La loi de la baisse tendancielle du taux de profit exprime la nature contradictoire de la reproduction élargie du capital. Laissé à lui-même, le processus d'accumulation du capital engendre des effets dysfonctionnels. Le développement capitaliste a tendance à restreindre systématiquement sa propre base. Avec la formulation de la loi de baisse tendancielle du taux de profit, Marx expose les limites de variation des valeurs théoriques du

capitalisme libéral considéré comme un système social. Ainsi, dit-il,

...la véritable barrière de la production capitaliste, c'est le capital lui-même; le capital et sa mise en valeur apparaissent comme point de départ et point final, moteur et fin de la production; la production n'est qu'une production pour le capital et non l'inverse: les moyens de production ne sont que de simples moyens de donner forme, en l'élargissant sans cesse, au processus de la vie, dans l'intérêt de la société que forment les producteurs. Les limites qui servent de cadre infranchissable à la conservation et à la mise en valeur du capital reposent sur l'expropriation et l'appauvrissement de la grande masse des producteurs; elles entrent donc sans cesse en contradiction avec les méthodes de production que le capital doit employer nécessairement pour son propre compte et qui tendent à promouvoir un accroissement illimité de la production et un développement inconditionné des forces productives sociales du travail, faisant ainsi de la production une fin en soi. Le moyen - développement inconditionné de la productivité sociale - entre perpétuellement en conflit avec la fin limitée: mise en valeur du capital existant. Si donc le mode de production capitaliste est un moyen historique de développer la force productive matérielle et de créer le marché mondial correspondant, il représente en même temps une contradiction permanente entre cette tâche historique et les rapports de production sociaux qui lui correspondent.<sup>27</sup>

La dévalorisation périodique de certains éléments du capital apparaît dans le contexte du capitalisme libéral comme la condition nécessaire de la poursuite de l'accumulation du capital. Les crises économiques typiques de cette phase du capitalisme sont des crises de surproduction du capital. La production et la reproduction du capital se déroulent dans un mouvement cyclique caractérisé par des contradictions internes qui se manifestent à travers des crises économiques récurrentes. Ces crises ne peuvent être résorbées que par la destruction de capital (ralentissement de la production, fermeture des usines, chômage, destruction des stocks, etc.). La démonstration faite par Marx du caractère contradictoire du mode de production capitaliste repose sur les propositions de sa théorie de la

plus-value. L'échange entre le capital et le travail salarié désigne l'appropriation du surproduit social sous la forme de plus-value et en même temps le mécanisme de base de l'accumulation de capital. L'accumulation du capital s'effectue par le réinvestissement d'une partie de la plus-value extorquée au travail vivant. Le rythme de croissance économique est ainsi une fonction du taux de plus-value établi au cours de l'échange.

Les crises économiques sont issues de ce processus de valorisation du capital par l'appropriation privée de la plus-value. On peut les envisager à partir de deux points de vue différents, bien qu'il s'agisse dans les deux cas de processus conflictuels qui peuvent être ramenés à l'opposition fondamentale entre le capital et le travail salarié. Habermas résume ainsi l'acquis de la théorie marxiste des crises:

Le modèle de développement auto-destructeur se manifeste du point de vue de l'accumulation du capital avec les deux conséquences suivantes: d'une part la masse des valeurs d'usage et d'échange (autrement dit le capital et la richesse sociale) s'accroît grâce à l'élévation de la plus-value relative, et cela signifie: grâce au progrès technique qui, en même temps, nécessite de gros investissements et réduit les coûts de production; mais, d'autre part, à chaque stade nouveau de cette accumulation, la composition du capital se modifie au détriment du capital variable (qui permet d'acheter la force de travail) et qui seul fournit de la plus-value. Marx en conclut que le taux de plus-value doit tendanciellement baisser et que l'élan qui anime le processus d'accumulation doit peu à peu s'affaiblir. La même contradiction se manifeste du point de vue de la réalisation du capital avec les deux conséquences suivantes: d'une part, à chaque stade nouveau de l'accumulation, la richesse sociale potentielle croît avec la quantité croissante de plus-value, mais, d'autre part, la consommation des masses, et, par là, la possibilité de mettre en valeur le capital, ne pourraient être augmentées que si les propriétaires du capital renonçaient à une part correspondante de leur plus-value: le processus d'accumulation doit donc s'engager et s'interrompre parce que les possibilités de réalisation ou les incitations à l'investissement font défaut.<sup>28</sup>

L'intérêt pratique de la théorie des crises formulée par Marx est lié à la nature particulière du processus d'accumulation du capital. Parce que le capital est une relation sociale, les crises qui surviennent dans sa reproduction mettent en lumière le fondement contradictoire de la société capitaliste. Les crises économiques peuvent être considérées, si on adopte le point de vue de Habermas, comme les manifestations d'une structure sociale soumise aux contraintes d'une communication systématiquement déformée. En superposant la terminologie freudienne au cadre d'analyse marxiste<sup>29</sup>, Habermas les identifie comme des "symptômes" indicateurs de "névroses collectives." La fonction de la critique de l'économie politique de Marx, en particulier la théorie des crises, apparaît alors clairement. La critique de l'économie politique est une critique de l'idéologie visant la suppression des rapports sociaux axés sur l'échange entre le capital et le travail salarié. Elle est animée par l'intérêt qu'il y a à supprimer un contexte social répressif.

La crise économique qui se manifeste pour les capitalistes par la faillite et pour les travailleurs par le chômage est une crise qui met en péril l'intégration sociale. L'identité du système capitaliste est menacée à partir du moment où l'idéologie de l'échange d'équivalents est démythifiée. En montrant au grand jour les rapports de forces qui sont présents dans les rapports de production, l'antagonisme entre la classe dominante et la classe ouvrière, la crise économique confère à la critique de l'idéologie une assise objective. L'intérêt qu'il y a à restaurer une structure sociale marquée par une communication exempte de domination apparaît comme un intérêt objectif. C'est le sens qu'il faut accorder, selon Habermas,

au marxisme comme critiqué. La critique de l'économie politique doit son efficacité pratique à la nature particulière de la crise économique dans le capitalisme libéral:

La crise économique est dans l'histoire mondiale le premier (et peut-être le seul) exemple d'une crise du système qui se caractérise par le fait que la contradiction dialectique entre les membres d'un contexte d'interaction s'accomplit en termes de contradictions structurellement insolubles, de problèmes de régulation. Ce mouvement, qui déplace les conflits d'intérêts sur le plan de la régulation du système, donne aux crises du système une objectivité riche en contrastes.<sup>30</sup>

Dans ce contexte, la théorie de la valeur de Marx a un statut analogue aux "interprétations générales" que l'on retrouve chez Freud.<sup>31</sup> Elle contient des hypothèses explicatives sur un processus de formation marqué par la présence de "symptômes." Leur contenu de vérité dépend en définitive de leur aptitude à engendrer un processus d'autoréflexion au cours duquel les rapports pseudo-naturels qu'institue le fétichisme de la marchandise sont dissouts. Selon Habermas, cette comparaison tient parce que:

Les catégories de la théorie de la valeur interviennent... de telle manière que les propositions qui résultent d'une théorie de l'accumulation contradictoire du capital peuvent se transformer en hypothèses concernant la nature de l'action. Marx se réserve la possibilité de re-traduire les phénomènes économiques de l'exploitation du capital, qui se déroulent dans les limites de la structure de classes, en phénomènes sociaux entre classes: C'est à la fois l'auteur du 18 Brumaire et du Capital.

La critique de l'économie politique comme critique de l'idéologie pré-suppose une articulation particulière entre l'économie et la politique que l'on trouve exprimée dans le principe d'organisation du capitalisme libéral. La validité de ses énoncés critiques est par conséquent liée à un contexte

historique particulier. Or il est presque certain que la connexion particulière entre l'intégration systémique et l'intégration sociale que l'on retrouve au sein des rapports de production analysés par Marx a disparu avec l'évolution des structures du capitalisme libéral. De nos jours, selon Habermas, les conditions d'application de la critique de l'économie politique ne se trouvent plus remplies. La critique de l'idéologie doit donc s'attarder à l'analyse des nouvelles structures de la formation sociale pour espérer mettre à jour les nouvelles tendances critiques qui la minent.

### III Analyse des structures du capitalisme avancé

Le modèle analytique du capitalisme libéral que nous avons exposé précédemment permet de mieux comprendre, malgré son caractère très général, certaines des modifications qui sont survenues dans les structures sociales du capitalisme depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Pour Habermas, les nouvelles structures sociales apparues avec la transformation du capitalisme concurrentiel en capitalisme avancé sont issues des crises typiques de la reproduction élargie du capital. Il est évidemment difficile de réduire l'explication de l'ensemble des phénomènes qui caractérisent la nouvelle phase du capitalisme à l'actualisation des tendances conflictuelles au sein du capitalisme de concurrence. Malgré cela, les composantes principales des sociétés où domine un capitalisme "organisé" peuvent être identifiées comme les résultantes des variations des valeurs théoriques admises par le principe d'organisation du capitalisme libéral.

Trois groupes de phénomènes interreliés témoignent de cette évolution.



D'une part, les rapports entre le système politique et le système économique ne peuvent plus être l'objet d'une analyse semblable à celle que Marx entreprend dans sa critique de l'économie politique. "La "séparation" entre l'Etat et la société, qui caractérisait la phase libérale du développement du capitalisme, a disparu au profit de liens réciproques au niveau du capitalisme organisé."<sup>33</sup> D'autre part, l'organisation du procès de travail, la structure des rapports de production s'est transformée sous l'effet de l'accumulation du capital. La concentration des entreprises, la naissance des sociétés anonymes, des conglomérats nationaux puis multi-nationaux, sont l'indice d'un changement considérable dans le processus de reproduction du capital. Pour Habermas, "l'élargissement des structures oligopolistiques du marché signifie certes la fin du capitalisme de la concurrence."<sup>34</sup> Enfin, l'apparition d'une forme de travail indirectement productif de plus-value, soit le travail consacré à la recherche scientifique et au développement de la technique, modifie considérablement la structure des forces productives et invalide certains des présupposés classiques de la théorie des crises de Marx:

Avec l'apparition de la recherche industrielle à une grande échelle, science, technique et mise en valeur industrielle se sont trouvées intégrées en un seul et même système. Entre-temps la recherche industrielle a été couplée avec la recherche scientifique sur commandes d'Etat qui favorise en premier lieu les progrès scientifiques et techniques dans le domaine militaire. De là, les informations refluent dans les domaines de la production civile. C'est ainsi que science et technique deviennent la force productive principale, supprimant ainsi les conditions d'application de la théorie de la valeur-travail telle qu'on la trouve chez Marx.<sup>35</sup>

Ces trois classes de phénomènes pris ensemble constituent les nouvelles réalités qui justifient l'appellation employée par Habermas, "capitalisme

d'Etat organisé." Le caractère hybride de cette dénomination reflète bien l'ambiguïté des structures sociales qui se sont constituées dans les formations capitalistes les plus évoluées. Malgré l'imbrication étroite de la recherche scientifique et de la technique avec l'économie et l'administration<sup>36</sup> en un système intégré auto-réglé et visant la stabilisation, le processus de reproduction de la vie sociale n'a aucunement perdu toutefois la forme pseudo-naturelle que l'on retrouve dans le capitalisme libéral. En maintenant l'expression "capitalisme", Habermas entend bien montrer que le problème de l'appropriation privilégiée du surplus social demeure encore le phénomène critique auquel on peut ramener les tendances conflictuelles à l'oeuvre au sein du capitalisme organisé. L'évolution sociale se déroule toujours de façon contradictoire. La suppression partielle du marché comme mécanisme de régulation n'entraîne pas ipso facto l'abolition des antagonismes de classes. Elle ne fait que les transférer dans une dimension différente. Aussi,

Quelle que soit l'extension du domaine des échanges autonomes et privés entre possesseurs de marchandises qui se trouve limité administrativement, une planification politique de la distribution des ressources rares n'entre pas en vigueur tant que les priorités de la société dans son ensemble s'élaborent spontanément, autrement dit sont les conséquences dérivées des stratégies privées des entreprises.<sup>37</sup>

Néanmoins, il devient indispensable d'évaluer adéquatement les transformations survenues dans les trois domaines mentionnés pour saisir correctement les conditions auxquelles doit s'adapter une critique de l'idéologie modifiée. Pour Habermas, l'intervention systématique de l'Etat dans la sphère économique transforme simultanément la structure du système économique

et celle du système politique. Elle rend également caduque la théorie marxiste qui conçoit les rapports entre l'Etat et la société sur le modèle de l'interaction entre l'infrastructure et la superstructure. La société comprise comme société civile ne peut plus être thématisée comme une sphère autonome qui précède en quelque sorte l'Etat et fonde sa légitimité. L'idéologie libérale classique se trouve minée à la base:

Une méthode d'approche qui commence par mettre de côté les lois économiques du mouvement social ne peut prétendre être à même de saisir les structures de la vie sociale selon leurs catégories essentielles qu'aussi longtemps que la politique demeure indépendante de la base économique et qu'inversement cette dernière ne demande pas à être elle-même comprise comme étant fonction de conflits dominés par une conscience politique.<sup>38</sup>

La critique de la politique telle qu'on la trouve implicitement posée dans la critique de l'économie politique de Marx est adaptée aux conditions de l'Etat constitutionnel libéral. Elle ne peut pas être transposée telle quelle aux conditions de l'Etat interventionniste moderne ou comme l'appelle Habermas l'Etat social.<sup>39</sup>

Le système économique ne peut plus être considéré suivant le modèle du marché des biens, des capitaux et de l'emploi. A la place apparaissent trois secteurs hétérogènes: un secteur privé concurrentiel, un secteur privé monopoliste et un secteur public. Seul le secteur privé concurrentiel est réglé par le mécanisme du marché libéral. Le secteur monopoliste semble obéir aux stratégies oligopolistes, alors que le secteur public a pour fonction principale de neutraliser les dysfonctionnements de l'accumulation du capital. La fragmentation du système économique en secteurs qui n'obéissent pas aux mêmes normes bloque les mécanismes de péréquation des taux de profit,

d'égalisation des salaires, de concurrence par les prix qui sont présupposés par la critique de l'économie politique.<sup>40</sup> A cela s'ajoute l'effet différentiel sur le niveau des salaires provoqué par la syndicalisation. Dans les secteurs monopoliste et public où il existe des syndicats puissants, le niveau des salaires a tendance à être plus élevé que dans le secteur privé concurrentiel. Le mécanisme de détermination de la valeur de la force de travail n'est plus strictement économique. L'élément "historique et moral" que Marx oppose à l'élément biologique dans le calcul des coûts de production de la force de travail (et par conséquent dans la formation du taux de plus-value) acquiert une importance considérable. La négociation collective qui a tendance à se généraliser introduit une dimension politique dans un des rapports fondamentaux du capitalisme. Pour Habermas, "les conditions économiques d'une société apolitique ont disparu."<sup>41</sup>

Inversement, l'immixtion de l'Etat dans les affaires économiques modifie les données de la pratique politique. L'appareil d'Etat devient de plus en plus un appareil administratif chargé de régler le cycle économique par la planification globale. Il se charge ainsi de certaines tâches rendues nécessaires par l'existence d'effets négatifs dérivés de la surproduction du capital. D'une part avec la mise en place de politiques fiscales, monétaires, tarifaires, etc., il vise la stabilisation du cycle économique, d'autre part avec ses politiques d'investissement, de nationalisation, d'étatisation, il se substitue au mécanisme du marché pour éviter les crises de réalisation du capital. Parce qu'elle est tenue de respecter les conditions fondamentales de la production capitaliste, c'est-à-dire la propriété privée et la possession privilégiée des moyens de production (la liberté

d'investissement), tout en cherchant à régulariser le système économique, "la politique prend un caractère négatif: elle oriente son action de façon à éliminer les dysfonctionnements."<sup>42</sup> Les paramètres du capitalisme avancé confèrent à l'exercice du pouvoir politique un "caractère réactif de stratégies d'évitement dans le cadre d'un système idéal qui est défini par un équilibre entre les impératifs concurrents de la croissance continue, de la stabilité monétaire, du plein emploi et d'une balance du commerce extérieur en équilibre."<sup>43</sup>

La politique qui assume la forme de la planification globale transforme la pratique en une activité rationnelle par rapport à une fin. Pour Habermas, l'extension du domaine réservé au système politique correspond assez bien au phénomène de la bureaucratisation et de la rationalisation anticipé par Max Weber. Le système politique déplace ses frontières de plus en plus à l'intérieur du système économique et de la base socio-culturelle de la société. Ce faisant, il assume de plus en plus des tâches uniquement techniques. Seules les questions qui peuvent trouver une réponse administrative, c'est-à-dire qui procède suivant le modèle de l'activité rationnelle en finalité, sont susceptibles d'un traitement par le système politique. La rationalisation de la politique désigne cette évacuation (répression) des contenus pratiques légués par la tradition. Il est évident qu'elle est en rapport étroit avec l'institutionnalisation de la science et de la technique.

On peut mieux saisir l'originalité du système politique dans le capitalisme organisé si on le situe par rapport aux étapes franchies dans le processus de rationalisation de la société. Habermas identifie quatre

stades de la rationalisation de la vie et situe la planification globale au niveau du quatrième stade. Aux deux premiers stades, les contenus d'ordre pratique sont tout simplement négligés ou exclus de la démarche scientifique. Aux deux derniers stades, ils sont carrément subordonnés à celle-ci. La seule pratique admise est la pratique administrative.

La première étape de la rationalisation renvoie uniquement à l'application de règles techniques à l'action rationnelle en finalité. L'action entreprise est dite rationnelle dans la mesure où elle est soumise à des règles techniques fondées sur un savoir empirique. La rationalisation de l'action dépend dans ces conditions de l'étendue du savoir empirique. Le jugement qui porte sur la rationalité de l'action se limite à un jugement sur l'adéquation des moyens par rapport à une fin donnée. A partir du moment où il existe toutefois plusieurs moyens qui sont empiriquement tout aussi adéquats les uns que les autres pour réaliser un objectif, on peut imaginer une rationalisation d'un deuxième degré. La connaissance empirique ne suffit pas à éclairer l'action dans ces conditions. Pour combiner une activité rationnelle par rapport à une fin à un système de valeurs données, on doit se référer aux enseignements de la théorie de la décision. Cette rationalisation à un deuxième degré fait appel à un savoir normativo-analytique. A partir d'un système de valeurs posé et de maximes, on déduit un comportement adéquat. La rationalité de l'action repose dans ce cas uniquement sur la forme de la décision. Le choix peut être correctement déduit ou non. Comme au premier stade de la rationalisation, la rationalité des fins et des valeurs elles-mêmes n'est pas en question:

Aux deux premiers stades, la rationalité du comportement oblige à isoler de façon rigoureuse les valeurs. Car celles-ci échappent à toute discussion sérieuse et ne peuvent être mises en relation avec les techniques données et les buts concrets que sous la forme d'impératifs formulés à titre hypothétique... Cette façon subjectiviste de rapporter les intérêts déterminants dans l'orientation de l'action à des "sentiments" qui ne peuvent être rationalisés est l'exacte expression du fait que la neutralité du concept technologique est une fonction interne du système du travail social et médiatise tous les autres intérêts de la pratique vécue au profit du seul intérêt régissant l'efficacité des réalisations et l'économie des moyens. Les intérêts concurrents sont supposés être des valeurs et sont exclus de la discussion. Il est caractéristique que les critères de la rationalité technologique ne permettent jamais de faire l'unanimité sur un système de valeurs collectif par une discussion politique éclairée et publique, c'est-à-dire un consensus obtenu de façon rationnelle.<sup>44</sup>

Cette rationalisation de la pratique est à l'origine, selon Habermas, d'une conception décisionniste de la politique que l'on trouve formulée notamment chez Max Weber.<sup>45</sup> Comme on sait, Max Weber entrevoit le développement de l'appareil administratif de l'Etat comme une nécessité inéluctable. La tendance fondamentale des sociétés modernes est selon lui une tendance à la bureaucratisation où l'exercice du pouvoir politique fait appel de plus en plus à des compétences scientifiques. L'Etat moderne a besoin pour son fonctionnement d'une armée de spécialistes, de fonctionnaires qui préparent les décisions. Ainsi s'institue une division du travail entre le savant et le politique. La pratique politique semble perdre du même coup son fondement rationnel. Bien que le politique ait recours au savoir technique du spécialiste, ses décisions apparaissent toujours comme l'imposition d'une volonté inaccessible en définitive à une justification rationnelle. La rationalisation de la pratique politique se solde paradoxalement par un déficit de légitimation. Le décisionnisme tente justement de combler ce vide:

S'il est vrai que les compétences du spécialiste sont en mesure de déterminer les techniques propres à l'administration rationnelle et à la sécurité militaire et par là d'imposer aussi que les moyens adoptés par la pratique politique obéissent à des règles scientifiques, il n'en est pas moins impossible de trouver à la décision pratique dans une situation concrète une légitimation suffisante grâce à la raison. La rationalité dans le choix des moyens va très précisément de pair avec l'irrationalité déclarée des positions adoptées par rapport aux valeurs, aux buts et aux besoins.<sup>46</sup>

Le modèle décisionniste de la politique correspond au deuxième stade atteint par la rationalisation de la pratique. En instituant un clivage entre les questions de politique et celles de technique il laisse subsister le domaine de la pratique, bien qu'il lui retire tout fondement rationnel dans le sens pratique. La pluralité des valeurs et des intérêts est complémentaire de la rationalisation de la vie. Or c'est précisément ce rapport d'indifférence qui disparaît lorsqu'on aborde le troisième stade de rationalisation. A ce niveau, la formation des systèmes de valeurs devient elle-même un processus soumis à des critères technologiques. La rationalisation porte dans ce cas sur un domaine d'action marqué par l'incertitude. L'interaction stratégique thématifiée par la théorie des jeux offre le modèle de cette rationalité. Dans une situation où l'acteur doit tenir compte des intérêts concurrents d'un adversaire capable d'un comportement également rationnel par rapport à des fins, le choix d'une stratégie gagnante est conditionné par une information nécessairement incomplète:

Celui qui agit ne veut pas seulement disposer d'un pouvoir technique sur une catégorie d'événements déterminés par des prévisions scientifiques; il veut disposer du même contrôle sur des situations indéterminées du point de vue rationnel. Il ne peut en formulant des hypothèses empiriques, s'informer de la même façon sur le



comportement de l'adversaire qu'il le ferait sur des processus naturels; il demeure incomplètement informé, et ce n'est pas là une question de degré d'information mais une question de principe car l'adversaire est lui aussi capable de choisir entre des alternatives techniques et par conséquent d'avoir des réactions qu'on ne peut déterminer sans ambiguïté.<sup>47</sup>

Cette situation d'activité stratégique est marquée par une rationalisation plus poussée que celle des contextes antérieurs car les systèmes de valeurs apparaissent eux-mêmes comme relatifs par rapport à une valeur fondamentale: l'affirmation de soi ou la survie. Les valeurs ne sont plus considérées comme des données indépendantes; elles passent plutôt au service d'une seule valeur fondamentale. La généralisation du modèle de l'activité stratégique au domaine de la pratique élimine le contenu spécifique de celle-ci. Toutes les situations de décision sont analysées à partir d'un seul point de vue:

Il suffit alors de réduire les systèmes de valeurs à une valeur de base qu'on peut dire biologique et de poser le problème de la décision sous cette forme générale: comment les systèmes prenant les décisions doivent-ils être organisés - qu'il s'agisse d'individus ou de groupes, d'institutions déterminées ou de sociétés entières - pour satisfaire à la valeur fondamentale qu'est la survie et éviter les risques? Les fonctions finales qui avaient établi le programme en liaison avec les valeurs investies au départ cèdent ici la place à des grandeurs finales formalisées, telles la stabilité ou la facilité d'adaptation, qui ne relèvent plus que d'un besoin fondamental quasi biologique inhérent au système et consistant à reproduire la vie.<sup>48</sup>

Enfin le quatrième stade de la rationalisation ne fait que radicaliser le point de vue de la survie en rattachant les "grandeurs finales formalisées" au contexte d'un système auto-réglé par le mécanisme du feedback.

La théorie des systèmes offre à ce niveau le modèle explicatif de l'action rationnelle par rapport à une fin et prend la place de la théorie des jeux.

On atteint ainsi le stade ultime de la rationalisation instrumentale dans le domaine de l'interaction sociale. L'acteur est libéré de l'effort même de la décision. Celui-ci est attribué au contraire à une machine. Nous avons déjà indiqué plus haut certaines caractéristiques du paradigme systémique.<sup>49</sup> Avec la généralisation dans le domaine de l'action des modèles organisés selon les principes de la cybernétique, la distinction entre travail et pratique, entre activité rationnelle par rapport à une fin et activité communicationnelle disparaît. Les systèmes d'action sont dits rationnels dans la mesure où grâce à une autoprogrammation rétroactive ils parviennent à maintenir leur existence dans un milieu environnant en changement. La réalisation des "grandeurs finales formalisées" telles que la stabilité est la performance d'une machine capable de mettre au point des systèmes d'action adaptés à des conditions extérieures variables. A ce stade de la rationalisation:

Des machines pouvant apprendre sont en principe capables, utilisées comme mécanismes de direction pour des organisations sociales ou des systèmes entiers, de prendre en charge les processus de décision dans des conditions politiques données. Dès que ce seuil serait franchi, on rendrait également fonctionnels, selon les critères du comportement rationnel, les systèmes de valeur de niveau inférieur qui, dans un premier temps, avaient été exclus du processus de rationalisation; et même, les valeurs ne pourraient que s'intégrer sous forme de masse fluide aux processus adaptateurs d'une machine qui stabilise leur équilibre et se programme elle-même, puisqu'elles auraient été, en tant que valeurs, préalablement irrationalisées.<sup>50</sup>

C'est vers cette dernière étape de la rationalisation que tend, selon Habermas, le système politique dans les sociétés capitalistes avancées. La subordination du spécialiste envers le politique que Max Weber avait analysé s'est inversée. Désormais, "le politique devient l'organe

d'exécution d'une intelligentsia scientifique qui dégage en fonction des conditions concrètes les contraintes objectives émanant des ressources et des techniques disponibles ainsi que des stratégies et des programmes cybernétiques optimaux.<sup>51</sup> Habermas s'empresse d'ajouter que nulle part encore ce modèle de l'activité rationnelle en finalité étendue au cadre institutionnel de la société ne s'est réalisé comme tel et qu'en définitive il reflète bien plutôt une "utopie négative"<sup>52</sup> du contrôle technique sur l'histoire que le système politico-administratif des sociétés capitalistes avancées invoque pour légitimer sa domination. La prétendue subsumption des questions d'ordre pratique sous des questions d'ordre technique masque en fait que la science et la technique sont encore au service d'intérêts particuliers. C'est, selon Habermas, le noyau central d'une idéologie technocratique qui dans le capitalisme avancé remplace l'idéologie périmée de l'échange d'équivalents. A l'Etat constitutionnel libéral se substitue un Etat technicien:

A la société technicisée correspond un Etat technicien qui supprime les formes traditionnelles de la domination politique pour les remplacer par une administration totale: la domination des hommes, dans cette optique, ne disparaît pas dans une administration des choses mais dans l'administration guidée par la science de relations objectivées.<sup>53</sup>

Il convient de s'attarder à l'analyse de ce modèle technocratique de la politique, même si en définitive il ne représente qu'une fiction, car il exprime indirectement, selon Habermas, les tendances conflictuelles qui minent la société capitaliste avancée à la base. L'intervention de l'Etat dans le système économique fait voler en éclats le cadre de l'idéologie de l'échange d'équivalents et suscite du même coup un nouveau besoin

de légitimation. En adoptant une attitude interventionniste, en se substituant dans certains cas à des intérêts privés, l'Etat du capitalisme avancé repolitise les rapports de production. Ces initiatives, ces fonctions nouvelles, doivent être légitimées un peu comme le sont les pratiques interventionnistes de l'Etat dans les formations sociales traditionnelles.

Pour caractériser cette nouvelle situation, Habermas utilise la métaphore d'une "reféodalisation"<sup>54</sup> de l'espace public. La domination a tendance à s'affirmer à nouveau comme domination politique. Or, ces besoins croissants de légitimation ne peuvent pas être satisfaits tant que la reproduction de la vie sociale s'effectue dans les conditions générales de l'accumulation du capital, c'est-à-dire dans le cadre d'une société de classes. Le déficit de légitimation, qui n'apparaît comme tel qu'en raison du fait que la planification générale demeure au service d'intérêts non universalisables, ne peut être comblé que fictivement. C'est la fonction idéologique du programme technocratique. Habermas analyse ainsi la contradiction principale du capitalisme d'Etat organisé:

L'interventionnisme étatique et la planification des progrès scientifiques et techniques peuvent servir de régulateurs pour les déséquilibres et les conflits résultant d'un processus de production dominé par l'impératif de la valorisation du capital. Il semble bien sûr que la capacité de diriger dont dispose l'administration d'Etat et le potentiel de productivité de la science et de la technique ne peuvent être mis en oeuvre de façon systématique, dans le cadre imposé par les limites du mode de production actuel, qu'au prix d'un conflit qui demeure dans un premier temps latent. Ce conflit réside d'une part dans le fait que les priorités établies en fonction d'impératifs économiques ne peuvent être rendues dépendantes d'un processus général de formation de la volonté par la discussion - et c'est pourquoi la politique prend aujourd'hui l'apparence de la technocratie - tandis qu'il est d'autre part de plus en plus difficile d'exclure les questions pratiques importantes

d'une vie publique dépolitisée en prenant pour prétexte la lente érosion des traditions culturelles qui, constituant la base des comportements pouvaient être jusqu'à présent considérées, bien qu'elles ne fussent pas thématiques, comme des conditions marginales du système politique: c'est ce qui explique aujourd'hui le besoin chronique de légitimité.<sup>55</sup>

L'analyse des structures sociales du capitalisme avancé permet à Habermas de préciser les tendances à la crise qui se sont substituées au modèle de la crise économique développé par Marx. Elle offre du même coup la possibilité de démasquer l'idéologie technocratique qui a pris la relève de l'idéologie bourgeoise de l'échange équitable. Il n'est évidemment pas possible de démystifier la conscience technocratique, conformément aux normes d'une critique de l'idéologie<sup>56</sup>, qu'à partir du moment où l'on parvient à saisir de façon plausible les intérêts dont elle bloque la réalisation. Aussi Habermas juge-t-il nécessaire de développer, dans le cadre d'une théorie des crises possibles, la crise de légitimation qui affecte la société capitaliste avancée.

#### IV. Contradictions du capitalisme avancé et idéologie technocratique

L'analyse des tendances à la crise dans le capitalisme avancé, développée par Habermas, part du fait de l'imbrication étroite entre le système politique et le système économique. Ce couplage de l'Etat et du système économique peut donner lieu à plusieurs types de crises dont les probabilités d'apparition sont conditionnées par la nature et l'extension de l'intervention bureaucratique. Habermas identifie trois types principaux de crises possibles dans cette situation: une crise économique, une crise de rationalité, une crise de légitimation-motivation. Chacune de ces crises a sa

source dans une dimension sociale spécifique. La crise économique est propre au fonctionnement du système économique, les crises de rationalité et de légitimation surviennent au niveau du système politique; quant à la crise de motivation, elle affecte le système socio-culturel. La notion de crise dans ce contexte renvoie à l'idée développée antérieurement d'une crise de l'intégration systémique ayant des répercussions sur l'intégration sociale.<sup>57</sup> Les tendances à la crise sont conçues dans l'esprit de Habermas comme étant interreliées. Le rapport qu'il établit entre les crises est de telle sorte qu'une crise économique non résolue se transforme en crise de rationalité et qu'une crise de rationalité laissée sans solution engendre une crise de légitimation-motivation dans un mouvement séquentiel ordonné.

Dans le contexte du capitalisme d'Etat organisé, la crise économique signifie essentiellement l'extension au domaine d'activité de l'Etat des contradictions classiques analysées par la théorie marxiste des crises. Habermas estime fort peu probable l'éventualité d'une crise du système identique dans son essence à la crise économique classique du XIX<sup>e</sup> siècle. Le diagnostic des tendances économiques à la crise (comme contradiction fondamentale du système capitaliste) tel que le formulent certains théoriciens<sup>58</sup> est le résultat, selon lui, d'une appréciation incorrecte des nouvelles réalités. La tendance à la crise économique est déterminée dans cette version par la loi de la valeur comme dans le cas de figure classique. Dans cette perspective, selon Habermas,

Si des tendances économiques à la crise subsistent dans le capitalisme avancé, cela signifie que les actions de l'Etat qui interviennent

dans le processus d'exploitation du capital n'obéissant pas moins que les échanges au jeu spontané des lois économiques, et sont donc soumises à la logique de la crise économique, telle qu'elle est exprimée dans la loi de la baisse tendancielle du taux de profit... Les formes nouvelles sous lesquelles la crise se manifeste (comme crise des finances publiques, inflation permanente, disparités croissantes entre la pauvreté publique et la richesse privée, etc.) s'expliquent par le fait que désormais l'autorégulation du processus d'exploitation du capital s'effectue également grâce à la puissance publique, en tant que moyen de régulation.<sup>59</sup>

Pour qu'on puisse ajouter foi à la thèse d'une crise économique du capitalisme organisé il faut, selon Habermas, concevoir l'appareil d'Etat uniquement comme un organe qui poursuit la politique du capital avec d'autres moyens. Les phénomènes et les événements politiques s'expliquent dans cette conception orthodoxe toujours à partir des déterminations de l'infrastructure. La loi de la valeur de Marx rend compte alors aussi bien des processus économiques (accumulation du capital, etc.) que des pratiques interventionnistes de l'Etat (mise en place d'une politique conjonctuelle qui se présente comme un ensemble de mesures favorisant la valorisation du capital). Or cette thèse fait justement abstraction, dit Habermas, de la spécificité de l'intervention de l'Etat dans le capitalisme avancé. La prise en charge par l'Etat de fonctions de stabilisation et de régulation rend inadéquate le modèle explicatif du système économique fondé sur la loi de la valeur.

Dans les conditions du capitalisme d'Etat organisé:

On ne peut plus concevoir les problèmes économiques de façon immanente comme les mouvements d'un système économique qui se règle lui-même... Aujourd'hui l'Etat doit remplir des fonctions qui ne peuvent être ni expliquées par référence aux conditions d'existence du mode de production, ni déduites du mouvement immanent du capital. Ce mouvement ne s'accomplit plus par l'intermédiaire du mécanisme du marché, tel que peut le saisir la théorie de la valeur. C'est au contraire la résultante de forces motrices économiques toujours actives et d'une

contre-régulation politique qui exprime un déplacement des rapports de production.<sup>60</sup>

On peut signaler au moins une transformation de taille qui affecte l'utilisation du schéma explicatif de la théorie de la valeur pour évaluer les possibilités d'une crise économique dans le contexte actuel. Dans son analyse des contradictions du capitalisme qu'il résume par la loi de la baisse tendancielle du taux de profit, Marx présuppose un taux constant de plus-value. L'inéluctabilité d'une crise économique est déduite des exigences conflictuelles du processus d'accumulation du capital à partir de plusieurs prémisses notamment celle selon laquelle la tendance à la baisse du taux de profit est plus forte que l'accroissement tendanciel du taux de plus-value. Or cette prémisse est, selon Habermas, discutable. La formulation classique de la loi de baisse tendancielle du taux de profit ne tient pas compte, argumente-t-il, de l'accroissement de la productivité du travail résultant de l'augmentation de la composition organique du capital et par conséquent de la possibilité de compenser la baisse du taux de profit par une hausse du taux de plus-value:

Marx tient compte de l'introduction de machines réduisant le travail comme d'une économie de capital variable par rapport à la part accrue du capital constant. Cependant, lorsqu'il subsume l'introduction des machines à la valeur du capital constant, il néglige ce qu'elle a de spécifique et que trahit cet étonnant phénomène concomitant qu'est l'accroissement du taux de la plus-value. En effet la mécanisation de la production ne correspond pas seulement à une transformation globale de la composition organique du capital mais à sa transformation selon un mode spécifique qui permet au capitaliste de tirer d'une quantité donnée de force de travail (transférée désormais à des machines ou à des machines encore meilleures) une part accrue de surtravail. Il est absolument certain que la formulation de la loi permet une modification des grandeurs dont le rapport désigne le taux de plus-value; mais elle n'inclut pas, comme régie par une loi,



une relation nécessaire entre ce type de capital constant et le taux de la plus-value.<sup>61</sup>

C'est précisément cette tendance à la hausse permanente de la productivité du travail qui se manifeste au stade du capitalisme avancé. Le couplage de l'administration étatique, de la science et de la technique modifie, selon Habermas, la forme de la production de plus-value. A côté des formes de travail identifiées par la théorie marxiste de la valeur, travail productif, travail improductif, apparaît un travail réflexif dont la fonction principale consiste à augmenter indirectement la productivité du travail:

L'Etat, ou les entreprises privées, dépensent maintenant du capital pour acheter la force de travail indirectement productive des scientifiques, des ingénieurs, des enseignants, etc., et transforme les produits de leur travail en biens... qui réduisent les coûts. Si l'on s'en tient à la stratégie conceptuelle dogmatique et si l'on conçoit le travail réflexif comme un travail improductif (au sens de Marx), on ne prend pas en considération la fonction spécifique de ce travail dans le processus de valorisation du capital. Le travail réflexif n'est pas productif, au sens où il ne produit pas directement de la plus-value. Mais il n'est pas improductif, car alors il n'aurait aucun effet net sur la production de la plus-value.<sup>62</sup>

La thèse de la crise économique comme crise du système capitaliste avancé se heurte à cette donnée nouvelle qu'elle ne parvient pas à intégrer. La question de savoir si l'importance acquise par le travail réflexif est suffisante pour neutraliser de façon permanente les impératifs contradictoires de l'accumulation du capital ne peut pas trouver de réponse satisfaisante dans le cadre des présupposés orthodoxes de la théorie de la valeur de Marx. Puisque le fonctionnement du système économique dépend de l'activité de l'Etat, seule une analyse des limites de l'intervention administrative dans le processus de reproduction du capital est susceptible

selon Habermas, d'éclairer cette question. En intervenant avec une capacité de planification limitée, l'Etat modifie les données du processus même de valorisation. Cette situation peut donner lieu à deux types de crises différentes: une crise de rationalité et une crise de légitimation.

Les crises de rationalité et de légitimation sont des crises qui touchent l'Etat dans sa structure même quoique de manière différente. En assumant des fonctions réservées traditionnellement au système économique, l'Etat s'expose à reproduire à l'intérieur même de son organisation les conflits latents du système économique. Le déplacement des frontières de l'administration engendre de nouveaux problèmes que l'on peut classer en deux groupes:

L'appareil d'Etat se trouve donc devant deux tâches simultanément: d'une part, il doit se procurer la masse fiscale nécessaire grâce à la ponction des profits et des revenus et dépenser la masse fiscale disponible de façon rationnelle, de telle façon que les perturbations de la croissance qui prennent la forme de crises puissent être évitées. D'autre part, la manière sélective dont sont perçus les impôts, les priorités reconnaissables qui dirigent leur emploi et les actions de l'administration elles-mêmes doivent être de nature à satisfaire le besoin naissant de légitimation. Quand l'Etat ne parvient pas à remplir la première de ces tâches, apparaît un déficit de la rationalité administrative. Quand il ne parvient pas à remplir la seconde de ces tâches, apparaît un déficit dans la légitimation.<sup>63</sup>

Les crises de rationalité sont des crises qui paralysent le système administratif de la même façon que les crises économiques interrompent l'accumulation du capital. Elles sont issues, en réalité, du transfert de celles-ci au sein de l'appareil d'Etat: "...le système administratif ne parvient pas à rendre compatibles les impératifs de régulation qu'il reçoit du système économique et à satisfaire à ses impératifs."<sup>64</sup> La

crise de rationalité signifie dans ce contexte une désorganisation du système administratif. Elle affecte celui-ci au niveau de son out-put. Les décisions administratives et la planification de l'Etat ne parviennent pas à satisfaire aux besoins paradoxaux du système économique. Le système administratif doit d'une part fonctionner au profit de l'intérêt général des capitalistes et élargir sa capacité de planification tout en respectant d'autre part les intérêts particuliers de chacun d'eux. Il semble ainsi soumis à un dilemme:

...faire l'intervention qu'on attend de lui ou renoncer sous la contrainte à cette intervention, devenir autonome par rapport à ses destinataires, ce qui met le système en danger, ou se soumettre aux intérêts particuliers de ceux-ci.<sup>65</sup>

Quoi qu'il en soit, la planification oscille entre ces deux pôles et se solde par un déficit de rationalité.

La crise de rationalité n'est en ce sens qu'une crise économique déplacée au coeur de l'appareil d'Etat. Elle n'affecte qu'indirectement l'intégration sociale car la désorganisation de l'appareil administratif entraîne une perte de légitimation. Il est toutefois difficile de préciser, selon Habermas, quelles sont les limites de la planification administrative compatibles avec la structure de l'accumulation capitaliste. En se déplaçant du système économique au système administratif, la crise change en effet non seulement de lieu mais aussi de forme. Ce que représentent la faillite et le chômage dans le système économique n'a pas d'équivalent clairement défini dans l'appareil administratif:

La désorganisation de domaines de la vie courante se meut au contraire dans un élément continu. Et il est difficile de dire

où se trouvent ici les seuils de tolérance et dans quelle mesure la perception de ce qui est encore accepté et de ce qui est déjà ressenti comme intolérable peut être adapté à un monde environnant de plus en plus désorganisé.<sup>66</sup>

Un peu comme pour la crise économique, il est difficile de démontrer que la crise de rationalité mène inévitablement à une crise d'intégration sociale du capitalisme avancé. On ne peut pas exclure a priori, dit Habermas, que malgré les conflits qui le minent, le système administratif ne soit encore en mesure de maintenir un minimum d'organisation établissant ainsi un compromis entre la nécessité d'une planification générale et ses obligations envers des intérêts particuliers. Si tel est le cas, on ne peut pas parler dans ces conditions de déficits de rationalité qui s'imposent inévitablement et qui font des crises de rationalité des crises du système capitaliste susceptibles d'entraîner son renversement. Pour Habermas, la crise de rationalité de l'Etat capitaliste demeure une possibilité. Tant que la marge de manoeuvre de l'administration demeure imprécise, subsiste toujours la possibilité de réconcilier les impératifs contradictoires de la production capitaliste qui envahissent le système politique.

Les crises de légitimation touchent par contre le système politique dans une autre dimension. La planification globale qui est la réalisation particulière de l'Etat et qui repolitise le cadre institutionnel de la société exige des appuis sous la forme d'une loyauté des masses. La prise en charge de fonctions qui suppléent aux fonctions du système économique soumet l'Etat à un besoin croissant de légitimation. Dans la mesure où ces besoins ne sont pas satisfaits apparaît une crise de légitimation. La crise de légitimation n'est pas, comme la crise de rationalité, une crise

d'output mais plutôt une crise d'input. Elle survient lorsque "le système de légitimation ne parvient pas à maintenir, en satisfaisant aux impératifs de régulation qu'il a reçus du système économique, la loyauté des masses au niveau nécessaire."<sup>67</sup>

Comme tous les modes de production qui reposent sur une structure de classes, le capitalisme avancé doit résoudre le problème épineux du partage inégal, mais pourtant légitime, du surproduit social. Il trouve une solution temporaire à ce problème dans la dépolitisation du cadre institutionnel. Tant que la responsabilité des crises et des dysfonctionnements du mode de production n'est pas attribuée directement à l'activité de l'Etat, la domination de classes demeure latente et les crises de légitimation improbables. Or, comme Habermas le souligne, l'Etat du capitalisme avancé est tenu d'assumer des tâches qui impliquent une repolitisation des rapports de classes. A partir du moment où il se pose en gestionnaire de la crise économique, il fait naître des attentes d'un public antérieurement dépolitisé qu'il doit parvenir à combler. S'il échoue, la responsabilité lui en est directement imputée. La crise de légitimation se présente alors comme une crise qui affecte immédiatement l'intégration sociale:

En étant amortie et transformée systématiquement en demandes excessives adressées aux budgets publics, la crise économique a perdu son caractère de destin naturel de la société. Lorsque l'Etat gérant de la crise est défaillant, il n'est plus à la hauteur des ambitions qu'il s'est lui-même imposées dans son programme. Il est alors sanctionné par un retrait de légitimation, de sorte que la marge d'action se rétrécit précisément dans les moments où elle devrait être énergiquement élargie.<sup>68</sup>

Le déficit de légitimation signifie dans ce contexte l'incapacité de l'Etat à maintenir ou à créer les appuis nécessaires à son activité. Parce

qu'elle n'est pas une crise de l'intégration systémique mais une crise de l'intégration sociale, la crise de légitimation n'obéit pas à la même logique que la crise de rationalité. La première se déroule dans le milieu des interprétations léguées par la tradition et qui justifient le pouvoir politique alors que la seconde se développe sur le plan de l'activité administrative. La première se situe au niveau de l'activité communicationnelle tandis que l'autre a lieu dans le domaine de l'activité rationnelle par rapport à une fin. On ne peut comprendre, selon Habermas, la spécificité des crises de légitimation si l'on ne reconnaît pas que les traditions culturelles qui fournissent aux activités de l'Etat leurs justifications et leurs motivations ont leurs propres conditions de reproduction différentes des conditions dans lesquelles opère le système administratif. Les traditions culturelles fournissent au système politique une ressource différente de celle que procure le système économique. Alors que celui-ci échange contre des opérations de régulation des ressources matérielles (sous forme d'impôts), le système socio-culturel fournit à l'Etat une ressource particulière, le "sens", qui justifie son action. Tant que l'activité de l'Etat est conforme au sens commun, à ce qu'on estime convenable et souhaitable qu'il entreprenne en se fondant sur les contenus légués par la tradition, un déficit de légitimation n'est pas susceptible d'apparaître. Dès que les nouvelles fonctions de régulateur du système économique l'obligent cependant à soumettre des secteurs de la vie sociale à la planification administrative, l'Etat transforme en objet de discussion des normes et des pratiques qui jusqu'alors avaient été considérées comme allant de soi. L'extension de la rationalité administrative a pour effet pervers la politisation du cadre de vie. Habermas cite, à titre d'exemples, la

planification de l'éducation (en particulier la planification des programmes scolaires), la planification des soins de santé, la planification urbaine et régionale.

Indirectement, la rationalisation administrative suscite des besoins de légitimation auxquels elle ne peut répondre (sur la base d'une société de classes). Le "sens" est une ressource qui n'est pas manipulable à volonté par l'Etat. Pour Habermas:

Les traditions ne conservent manifestement leur force de légitimation que dans la mesure où elles ne sont pas arrachées à des systèmes d'interprétation qui assurent la continuité et l'identité des groupes.

Les tentatives pour compenser des déficits de légitimation par une manipulation consciente rencontrent une limite systématique dans la dissemblance structurelle entre les domaines de l'activité administrative et la tradition culturelle.<sup>69</sup>

S'il est exact que l'accroissement de la planification administrative ne peut compenser le besoin croissant de légitimation de l'Etat, on peut supposer que la crise de légitimation est l'expression de la contradiction fondamentale du capitalisme avancé. Les modifications structurelles survenues dans le mode de production depuis l'époque du capitalisme libéral ont déplacé le lieu de la crise du système économique au système politico-administratif. Aussi le problème fondamental auquel doivent faire face les sociétés du capitalisme avancé est-il un manque progressif de légitimation. Le seul moyen d'éviter les conséquences pratiques qui découlent d'une telle situation, tout en maintenant le principe de l'appropriation privée du surplus, c'est, dans l'analyse de Habermas, d'isoler le système administratif du système de légitimation et de le soustraire aux exigences de légitimation.

Pour éviter une crise de légitimation qui mette en péril sa survie, le système social du capitalisme avancé doit concentrer ses efforts sur ce point faible. C'est la fonction spécifique de l'idéologie technocratique.

Les réalisations particulières de l'idéologie technocratique prennent tout leur sens, selon Habermas, si on les analyse dans le contexte de la crise de légitimation. Le noyau central de l'idéologie technocratique est, comme nous l'avons noté, l'identification des questions d'ordre pratique à des questions d'ordre technique. Tant que la rationalité technologique est confondue avec la rationalité politique<sup>70</sup>, les problèmes de légitimation ne peuvent pas apparaître comme tels. L'idéologie technocratique procède en bloquant la formulation des problèmes dans des termes qui seraient susceptibles de mettre en évidence le déficit de légitimation du système politico-administratif:

Les définitions admises officiellement portent sur ce que nous voulons avoir pour vivre, mais non pas sur le problème de savoir comment nous aimerions vivre si, compte tenu des potentiels que l'on peut atteindre, nous arrivions à savoir comment nous pourrions vivre.<sup>71</sup>

Les problèmes de légitimation ne peuvent pas être thématiques parce que les interprétations à l'aide desquelles ils pourraient être formulés sont censurées, expulsées du discours dominant. Il n'existe pas de critère à partir duquel on pourrait identifier un potentiel technique surabondant susceptible de déclencher une crise de légitimation du cadre institutionnel établi.

Le progrès technique et scientifique, l'extension constante de l'activité administrative apparaît elle-même comme un principe de légitimation. Ce que cette idéologie camoufle, c'est "la dimension d'une variation historique



du degré de domination."<sup>72</sup>

A partir du moment où l'on considère les problèmes de planification du système social en adoptant uniquement le point de vue de l'activité rationnelle par rapport à une fin, on s'est déjà engagé sur le terrain de la technocratie. L'adaptation du cadre institutionnel du système social aux nouvelles conditions issues du développement des forces productives est envisagée alors comme une tâche technique. Les crises de légitimation sont supprimées car le besoin de légitimation est refoulé. Dans ces conditions:

La domination manifeste qu'exerce l'Etat autoritaire céderait alors la place aux contraintes d'un Etat technicien opérant par la manipulation. Car dans la mesure où l'action sociale intervient comme un facteur parasitaire, le fonctionnement des systèmes régulés n'a plus pour critère que la garantie empirique que constitue la régularité des réactions fonctionnelles nécessaires au niveau du comportement. Pour imposer un ordre appuyé sur des sanctions, la morale serait relevée par des réflexes acquis par l'habitude, et l'action communicationnelle - dominée par l'articulation linguistique du sens et présupposant l'intériorisation de normes - par des modes de comportement conditionnés.<sup>73</sup>

La reproduction de la société et de l'espèce humaine ne s'effectue plus alors dans le milieu de la communication par le langage ordinaire mais uniquement par l'intermédiaire de stimuli externes. Habermas illustre cette tendance en renvoyant aux stratégies politiques fondées sur la manipulation du comportement électoral, aux campagnes de publicité destinées à stimuler la consommation de biens, à la manipulation des loisirs et d'une façon générale au rétrécissement de la sphère sociale au sein de laquelle le processus d'intériorisation des normes peut s'effectuer. Si on reprend l'analogie avec le modèle de l'idéologie développée par la psychanalyse<sup>74</sup>

on peut diagnostiquer la réalisation particulière de l'idéologie technocratique comme une "destructuration du sur-moi."<sup>75</sup> En retirant tout intérêt aux demandes sociales portant sur la rationalisation de la domination par l'intermédiaire d'une communication exempte de contrainte, l'idéologie technocratique désamorce la crise de légitimation. Les problèmes que pose l'intégration sociale apparaissent de ce point de vue comme des problèmes désuets ou au mieux comme des problèmes d'importance marginale. La nature particulière de l'idéologie technocratique, son aptitude à réprimer les questions d'ordre pratique, lui assure précisément une immunité face à la critique de l'idéologie. L'absorption du cadre institutionnel de la société par les systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin rend en apparence le besoin de légitimation superflu et du même coup retire au concept d'idéologie son contenu spécifique. Ce faisant, elle prive la critique de son objet:

Mais la conscience technocratique ne se fonde plus de la même manière sur la causalité de symboles dissociés et de motivations inconscientes, qui engendre la fausse conscience tout aussi bien que les vertus de la réflexion, sans laquelle il n'y aurait pas de critique de l'idéologie. La conscience technocratique est moins vulnérable à la réflexion car elle n'est plus seulement idéologie. En effet, elle n'exprime plus une projection de la "vie bonne" qui peut sinon être identifiée à la réalité mauvaise du moins lui être intégrée dans un ensemble virtuellement satisfaisant. Sans doute cette nouvelle idéologie sert-elle aussi, tout comme l'ancienne, à empêcher que soient thématiques les fondements de la société. Autrefois, c'était la violence sociale qui était immédiatement à la base des relations entre capitalistes et salariés; aujourd'hui, ce sont les conditions structurelles qui définissent a priori ce qu'il faut faire pour maintenir le système - c'est-à-dire la forme privée de la mise en valeur du capital et une forme politique de répartition des gratifications sociales assurant la loyauté des masses... C'est pourquoi la nouvelle idéologie se distingue de celles qui sont plus anciennes en ce qu'elle dégage complètement de l'organisation de la vie collective les critères de la justification idéologique.<sup>76</sup>

Dans ces conditions, l'aliénation ne touche plus une classe sociale en particulier mais semble atteindre l'espèce humaine dans son ensemble. C'est là-dessus que s'appuie la thèse mystificatrice de la conscience technocratique sur la fin des idéologies politiques. L'idéologie ne semble plus être une catégorie appropriée pour thématiser le politique. Le projet technocratique n'est pourtant pas sans implications politiques. La thèse de la crise de légitimation développée par Habermas situe historiquement, comme nous l'avons vu, les intentions de la technocratie. En concevant le processus d'autoconstitution de l'espèce uniquement dans la dimension de l'activité rationnelle par rapport à une fin, l'idéologie technocratique interdit d'envisager le problème de l'articulation des systèmes qui progressent avec la technique avec le cadre institutionnel comme un problème politique et comme le problème principal auquel sont confrontées les sociétés capitalistes avancées. Le problème, crucial pour Marx, d'une transformation pratique des rapports sociaux de production pour les adapter aux poussées évolutives du développement des forces productives est réinterprété dans des termes techniques. Désormais, la politique se réduit à la planification administrative du cadre de vie.

Face aux prétentions à l'universalité qu'exprime la conscience technocratique, la critique de l'idéologie se voit contrainte d'adopter une nouvelle attitude susceptible de démasquer les intérêts particuliers qui y sont dissimulés. C'est ici que la théorie des intérêts constitutifs de la connaissance de Habermas entre dans ses droits:

La nouvelle idéologie porte préjudice à un intérêt qui est lié à l'une des deux conditions fondamentales de notre existence culturelle - autrement dit au langage, ou plus exactement à la

forme de socialisation et d'individuation telle qu'elle est déterminée par la communication établie dans le langage courant. Cet intérêt concerne aussi bien le maintien d'une intersubjectivité de la compréhension que la réalisation d'une communication exempte de domination. La conscience technocratique fait disparaître cet intérêt pratique derrière celui que nous avons à disposer techniquement des choses. La réflexion dont la nouvelle idéologie provoque la naissance doit donc 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 en elle-même.<sup>77</sup>

La critique de l'idéologie technocratique développée par Habermas permet d'entrevoir en creux une solution possible à la crise que traversent les sociétés capitalistes avancées. Elle clarifie simultanément une conception du politique que Habermas nomme démocratique pour la différencier de son contraire, la technocratie.

#### V La notion de démocratie chez Habermas

L'analyse des tendances à la crise au sein des sociétés capitalistes avancées, entreprise à partir d'une théorie de l'évolution sociale ayant des intentions pratiques, identifie un problème politique dont la solution exige la transformation du principe d'organisation sur lequel reposent ces sociétés. Les problèmes que pose la planification politique du développement scientifique et technique ne peuvent trouver une solution adéquate dans le champ de l'idéologie technocratique parce qu'ils ne peuvent pas même être perçus comme des problèmes politiques. Le développement des forces productives et la rationalisation de la politique qui l'accompagne surviennent encore aujourd'hui dans un processus obéissant à des contraintes pseudo-naturelles.

Face à cela, Habermas envisage une solution politique de remplacement qu'il présente comme un nouveau principe d'organisation sociale. Ce principe d'organisation sociale acquiert sa signification lorsqu'on l'examine en fonction du problème que pose l'adaptation du cadre institutionnel aux poussées évolutives issues du développement des forces productives. Parce que la logique du développement des forces productives est indépendante de la logique des structures communicationnelles, il n'y a rien qui a priori garantisse l'adéquation entre les deux. Le problème de l'ajustement du cadre institutionnel aux systèmes progressant avec la technique, problème que Habermas nomme la scientification de la politique, ne trouve une solution satisfaisante qu'à l'intérieur d'un ordre politique où peut se déployer de façon réfléchie la "dialectique du pouvoir et du vouloir."<sup>78</sup>

Dès que le problème politique principal devient le contrôle des conséquences imprévues sur le cadre institutionnel de l'extension des systèmes où se développe l'action rationnelle en finalité, l'action administrative doit céder le pas à un processus de formation de la volonté fondée sur une discussion générale et exempte de contrainte:

Il n'est pas possible de répondre à ce défi technique par la seule technique. Il faut plutôt mettre en branle une discussion politiquement efficace qui établisse des liens rationnels valables entre le potentiel social du savoir et du pouvoir technique d'une part; notre savoir et notre pouvoir pratiques d'autre part.

Une telle discussion pourrait tout d'abord éclairer les acteurs de la politique sur la compréhension modelée par la tradition, qu'ils ont de leurs intérêts, et ce en rapport avec ce qui est techniquement possible et faisable. A la lumière des besoins ainsi formulés et réinterprétés, ces acteurs pourraient par ailleurs juger pratiquement de la direction et de l'ampleur à donner au développement de notre savoir technique à venir.

Cette dialectique du pouvoir et du vouloir a lieu aujourd'hui de façon non réfléchie, sous l'influence d'intérêts pour lesquels n'est requise ni autorisée aucune justification publique. Ce n'est que si nous pouvions mener cette dialectique de façon politiquement consciente que nous pourrions prendre sous notre contrôle la conjugaison entre le progrès technique et la pratique sociale vécue, conjugaison qui s'est jusqu'à présent accomplie comme un phénomène de l'histoire de la nature.<sup>79</sup>

Or pour "mener cette dialectique de façon politiquement consciente", il faut, selon Habermas, que la relation existant entre le progrès technique et la pratique sociale devienne l'objet d'une discussion rationnelle c'est-à-dire libre de toute contrainte. Tel est le contenu de la démocratie comme principe d'organisation sociale. La démocratie dans ces conditions ne s'identifie pas à un ordre politique empirique mais doit être comprise comme un principe de justification des normes ayant un intérêt politique:

...on entendra par "démocratie" les formes institutionnelles garanties d'une communication universelle et publique qui est consacrée à la question pratique de savoir comment les hommes peuvent et veulent vivre ensemble dans le cadre des conditions objectives déterminées par le pouvoir immensément accru dont ils disposent sur les choses.<sup>80</sup>

Dans la mesure où la domination politique s'exerce encore sous la forme de contraintes pseudo-naturelles comme c'est le cas avec l'idéologie technocratique, seule une pratique liée au principe d'une discussion générale et exempte de répression peut espérer mener à bien la scientification de la politique. La dialectique du pouvoir et du vouloir ne peut être, selon Habermas, une dialectique réfléchie qu'en passant par la médiation d'une volonté générale formée au cours d'une discussion rationnelle. La supériorité de la démocratie sur la technocratie comme principe d'organisation sociale tient à son aptitude à départager les intérêts universalisables des intérêts particuliers. Les intérêts universalisables dans cette

situation signifient les finalités de l'action politique. La démocratie, telle que l'entend Habermas, est un principe d'ordre politique supérieur parce qu'elle permet un traitement rationnel des questions pratiques. En admettant qu'on puisse former un consensus rationnellement fondé sur les intérêts universalisables et sur ceux qui ne le sont pas, la démocratie dépasse l'opposition irréductible établie entre les faits et les valeurs par le modèle décisionniste de la politique ainsi que la "rupture prématurée de toute possibilité de rationalisation"<sup>81</sup> qu'implique le modèle technocratique.

La conception de la démocratie que Habermas oppose à la technocratie comme principe d'organisation politique tire sa validité des propriétés formelles du processus de constitution d'une volonté générale. La "dialectique du pouvoir et du vouloir" se déploie dans le milieu d'une discussion pratique où sont examinées et critiquées des normes ayant des implications politiques. Ce sont les normes qui réglementent ce processus discursif qui permettront de dire, selon Habermas, que la volonté qui s'y forme est rationnelle. La signification de la démocratie chez Habermas peut être ainsi comprise à partir d'une analyse de la discussion pratique.

La discussion pratique examine des normes qui se présentent avec des prétentions à la validité et a pour but la formation d'un consensus "rationnellement motivé."<sup>82</sup> Ce sont les conditions de la formation de ce consensus qui définissent le contenu de la démocratie:

La discussion peut être comprise comme cette forme de communication dégagée de l'expérience et déchargée de l'action dont la structure assure que seules les prétentions à la validité virtualisées élevées par des affirmations ou, selon le cas, des

avertissements ou des recommandations font l'objet du débat. Cette structure assure, en outre, que les participants, les thèmes et les contributions ne sont pas limités, si ce n'est par référence au but de l'examen des prétentions à la validité problématisées, qu'aucune contrainte ne s'exerce en dehors de celle du meilleur argument, que, par conséquent, tous les motifs autres que celui de la recherche en commun de la vérité sont exclus. Lorsque dans ces conditions on parvient à un consensus sur la recommandation d'accepter une norme et que ce consensus est le résultat d'une argumentation, autrement dit se fonde sur des justifications proposées de façon hypothétique et qui admettent des alternatives, ce consensus exprime une "volonté rationnelle."<sup>83</sup>

Cette définition du processus discursif de formation d'une volonté rationnelle exprime les conditions de possibilité de la démocratie. Pour que le consensus soit un vrai consensus et non pas une manifestation idéologique ou un pseudo-consensus il faut que la "situation idéale de discussion", comme l'appelle Habermas, soit caractérisée par une distribution symétrique des chances de participation dans la communication. Cette définition s'inspire en partie du modèle du dialogue psychanalytique mais contrairement à celui-ci elle ne présuppose de rôle dominant comme celui du thérapeute. Dans la situation idéale de discussion, tous les rôles doivent être interchangeables:

The condition that the structure of the communication itself does not produce any forces is fulfilled when completely symmetrical relations exist between the participants in the discussion, i.e., when none of the participants is favored. For then not only does the fundamental interchangeableness of the roles in the dialogue exist, but also an effective equality of chances for the maintaining of the roles in the dialogue (i.e., also for the choice of and performance of acts of speaking). With the presupposition of symmetry whereby each participant has the same chance to give rise to communications and to open them, as well as to perpetuate them through conversation, questions and answers (the just class of acts of speaking), it is possible: a) through a symmetry of asserting and opposing to create for the discourse a foundation in which prior opinion does not long remain free from thematization



and critique; b) through the symmetry of revealing and concealing to create a basis for the reciprocity of unimpaired self-representation with the recognition of the self-representation of the other which makes possible a balancing of nearness and distance (third class of acts of speaking); c) and finally through the symmetry of rights and duties to create a basic reciprocity of expectations which excludes privilege in the sense of norms which are obligatory on only one side (fourth class of acts of speaking).<sup>84</sup>

La structure communicationnelle de la démocratie telle que Habermas la conçoit permet d'envisager une solution plausible au problème que pose l'adaptation du cadre institutionnel au développement des forces productives en indiquant les conditions sociales qu'il faut réaliser pour qu'une maîtrise des processus sociaux jusqu'à présent incontrôlés puisse s'exercer. La démocratie correspond dans ce cas à la dissolution de la domination.

### Conclusion

L'analyse critique des structures sociales du capitalisme avancé entreprise par Habermas renouvelle en la dépassant la critique de l'idéologie développée par Marx. En abandonnant le cadre trop étiqué de la critique de l'économie politique Habermas reste toutefois fidèle aux visées politiques de celui-ci. En effet, c'est en reformulant à un niveau d'abstraction plus élevé la dialectique des forces productives et des rapports de production, soit à l'aide des catégories de travail et d'interaction, que Habermas parvient à situer historiquement dans l'évolution sociale la formation sociale du capitalisme avancé et à souligner les contradictions spécifiques qui la minent. La tentative de Habermas de reprendre en les modifiant les énoncés de base du matérialisme historique à l'intérieur d'une théorie de

l'évolution sociale qui emprunte presque autant à Freud qu'à Marx acquiert sa signification dans ce contexte. Si l'on accepte de suivre Habermas dans cette reconstruction du matérialisme historique, et les raisons pour le faire sont, comme nous avons essayé de le montrer, convaincantes, il est difficile de désavouer par la suite la pertinence de sa critique du capitalisme avancé.

L'acquis principal de cette reconstruction du matérialisme historique semble être ainsi une capacité accrue à diagnostiquer correctement les tendances sociales conflictuelles que la critique de l'économie politique n'est pas en mesure de réfléchir. Les théorèmes sur la crise de légitimation constituent l'indice le plus probant de cette compréhension plus vaste de la théorie critique reformulée par Habermas. Ce n'est évidemment qu'à partir du moment où l'on distingue entre crise de l'intégration sociale et crise de l'intégration systémique que l'on est en mesure de thématiser adéquatement les tendances contradictoires susceptibles d'engendrer une crise de légitimation. A ce niveau, les énoncés de nature épistémologique sur les intérêts de la connaissance rejoignent les propositions à caractère pratique que contient l'interprétation générale du développement social proposée par Habermas.

On ne saurait toutefois insister suffisamment sur la nature spéculative de la construction de Habermas. Bien que la forme des interprétations générales les apparente aux hypothèses nomologiques comme nous l'avons vu au chapitre précédent, leur statut de théorie destinée à l'émancipation exclut que leurs énoncés puissent être considérés uniquement comme des prévisions.

La critique de l'idéologie se tournerait contre elle-même et elle deviendrait indistincte de son opposé si elle se concevait comme une étude de prospective. C'est parce que la question de l'organisation sociale souhaitable compte tenu de notre connaissance d'une organisation sociale possible reste une question à décider que le projet politique démocratique d'une formation de la volonté générale au sein d'une communication exempte de contrainte peut prétendre à une supériorité sur la version concurrente représentée par la technocratie. Contrairement aux fantasmes qu'entretient celle-ci sur le caractère dépassé des questions d'ordre pratique et sur la nécessité d'une organisation de la société apolitique la conception de la démocratie qu'avance Habermas pose comme principe d'une organisation rationnelle de la société, c'est-à-dire d'une organisation de la société exempte de domination, la médiation de l'ensemble des rapports sociaux par une pratique collective et libératrice.

## NOTES

1. Cf. chapitre I, section III, pp. 51-75.
2. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, trad. J. Lacoste, Payot, Paris, 1978, p. 19.
3. Habermas a principalement en vue la théorie systémique telle que la conçoit Niklas Luhmann. Cf. J. Habermas et N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was heisst die Systemforschung?, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971.
4. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 14, note du traducteur.
5. Ibid., p. 14-5.
6. Ibid., p. 16.
7. Ibid., p. 20.
8. Ibid., p. 20-1.
9. Ibid., p. 24.
10. Cf. chapitre II, section I, pp. 92-3.
11. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 25.
12. Karl Marx, Contribution à la critique de l'économie politique, op. cit.
13. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 26.
14. Ibid., p. 27.
15. Ibid., p. 29.
16. Ibid., p. 30.
17. Ibid., p. 31.
18. Ibid., pp. 33-4.
19. Cf. chapitre I, section II, pp. 38-9.
20. Jürgen Habermas, "La Technique et la science comme "idéologie", dans La Technique et la science comme "idéologie", op. cit., pp. 30-1.

21. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 39.
22. Jürgen Habermas, "Droit naturel et révolution", dans Théorie et pratique, vol. I, op. cit., p. 133.
23. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 41.
24. Ibid., p. 44.
25. Ibid.
26. Karl Marx, Le Capital, Editions sociales, Paris, 1962.
27. Ibid., Livre 3, tome 1, p. 263.
28. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 49.
29. Cf. chapitre II, section III, pp. 150-6.
30. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 49.
31. Cf. chapitre II, section III, pp. 146-9.
32. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 50.
33. Jürgen Habermas, "Entre science et philosophie: le marxisme comme critique", Théorie et pratique, vol. II, op. cit., p. 10.
34. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 54.
35. Jürgen Habermas, "La Technique et la science comme "idéologie", dans La technique et la science comme "idéologie", op. cit., pp. 43-4.
36. Jürgen Habermas, "Progrès technique et monde vécu social", dans La Technique et la science comme "idéologie", op. cit., p. 88.
37. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 54.
38. Jürgen Habermas, "Entre science et philosophie: le marxisme comme critique", Théorie et pratique, vol. II, op. cit., p. 10.
39. Jürgen Habermas, "Droit naturel et révolution", Théorie et pratique, vol. I, op. cit., p. 136.
40. Dans sa description du système économique propre au capitalisme avancé, Habermas se sert surtout de travaux parus dans les années soixante et soixante-dix et portant sur la structure de l'économie américaine. Cf. Andrew Shonfield, Le Capitalisme d'aujourd'hui, Gallimard, Paris, 1967; John Kenneth Galbraith, Le Nouvel Etat industriel, Gallimard, Paris, 1969; James O'Connor, The Fiscal Crisis of the State, St. Martin's Press, New York, 1973; Paul Crosser, State Capitalism in the Economy of the U. S., New York, 1960.

41. Jürgen Habermas, "Droit naturel et révolution", Théorie et pratique, vol. I, op. cit., p. 136.
42. Jürgen Habermas, "La Technique et la science comme "idéologie", La Technique et la science comme "idéologie", op. cit., p. 40.
43. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 56.
44. Jürgen Habermas, "Dogmatisme, raison et décision: théorie et pratique dans une civilisation scientifiée", Théorie et pratique, vol. II, op. cit., pp. 102-3.
45. Max Weber, Le Savant et le politique, trad. J. Freund, Plon, Paris, 1959.
46. Jürgen Habermas, "Scientification de la politique et opinion publique", La Technique et la science comme "idéologie", op. cit., p. 99.
47. Jürgen Habermas, "Dogmatisme, raison et décision: théorie et pratique dans une civilisation scientifiée", Théorie et pratique, vol. II, op. cit., p. 104.
48. Ibid.
49. Cf. chapitre III, section I, pp. 171-3.
50. Jürgen Habermas, "Dogmatisme, raison et décision: théorie et pratique dans une civilisation scientifiée", Théorie et pratique, vol. II, op. cit., p. 105.
51. Jürgen Habermas, "Scientification de la politique et opinion publique", La Technique et la science comme "idéologie", op. cit., p. 100.
52. Jürgen Habermas, "Conséquences pratiques du progrès scientifique et technique", Théorie et pratique, vol. II, op. cit., p. 134.
53. Ibid., p. 123.
54. Jürgen Habermas, L'Espace public, op. cit., p. 204.
55. Jürgen Habermas, "Introduction à la nouvelle édition. De quelques difficultés que l'on rencontre dans une tentative de médiation entre la théorie et la pratique", Théorie et pratique, vol. I, op. cit., p. 33.
56. Cf. chapitre II, section III, pp. 132-3.
57. Cf. chapitre III, section I, p. 172.
58. Habermas vise tout particulièrement Ernest Mandel, Le Troisième âge du capitalisme, U.G.E. 10/18, Paris.

59. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 69.
60. Ibid., p. 71.
61. Jürgen Habermas, "Entre science et philosophie: le marxisme comme critique", Théorie et pratique, vol. II, op. cit., p. 35. Nous soulignons.
62. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 81.
63. Ibid., p. 90.
64. Ibid., p. 70.
65. Ibid., p. 91.
66. Ibid., p. 92.
67. Ibid., p. 70.
68. Ibid., pp. 99-100.
69. Ibid., p. 102.
70. Habermas emprunte cette thèse à Marcuse bien qu'il en modifie la signification. L'interprétation du phénomène technocratique offerte par Marcuse ne permet pas selon lui d'en saisir adéquatement la nature idéologique. Cf. Herbert Marcuse, L'Homme unidimensionnel, op. cit., p. 202.
71. Jürgen Habermas, "La Technique et la science comme "idéologie", La Technique et la science comme "idéologie", op. cit., p. 70.
72. Jürgen Habermas, "Conséquences pratiques du progrès scientifique et technique", Théorie et pratique, vol. II, op. cit., p. 132.
73. Ibid., p. 133.
74. Cf. chapitre II, section III, p.
75. Jürgen Habermas, "Conséquences pratiques du progrès scientifique et technique", Théorie et pratique, vol. II, op. cit., p. 133.
76. Jürgen Habermas, "La Technique et la science comme "idéologie", La Technique et la science comme "idéologie", op. cit., pp. 56-7.
77. Ibid., pp. 58-9.
78. Jürgen Habermas, "Conséquences pratiques du progrès scientifique et technique", Théorie et pratique, vol. II, op. cit., p. 134.
79. Ibid., pp. 134-35.

80. Jürgen Habermas, "Progrès technique et monde vécu social", La Technique et la science comme "idéologie", op. cit., p. 88.
81. Jürgen Habermas, "Scientification de la politique et opinion publique", La Technique et la science comme "idéologie", op. cit., p. 132.
82. Jürgen Habermas, Raison et légitimité, op. cit., p. 149.
83. Ibid., p. 150.
84. Jürgen Habermas, "Summation and Response", in Continuum, trans. M. Matesich, no. 8, 1972, pp. 131-32.



### CONCLUSION GENERALE

Parvenus au terme de cette étude, nous sommes en mesure de mieux comprendre, nous l'espérons, les fondements de la théorie politique chez Habermas. Si nous jetons rétrospectivement un regard sur le chemin parcouru, la démarche que nous avons choisie de suivre se trouve justifiée, en partie tout au moins, par la nature de notre objet d'étude. La définition de l'objet politique chez Habermas prend la forme d'une critique de la politique qui doit puiser dans toutes les ressources de la tradition pour parvenir à donner corps à son entreprise. Si l'idéologie technocratique n'était pas la forme pervertie que prend la pratique politique dans nos sociétés capitalistes avancées, la question de l'objet politique n'aurait pas le sens que l'on retrouve dans l'oeuvre de Habermas. Ce n'est qu'en vertu du fait que la conscience dominante masque non pas telle signification du politique ou telle autre mais le sens même du politique comme tel que la réflexion doit emprunter le long détour qui la ramène à ses sources pour rappeler à la conscience les éléments refoulés dans la conjonction historique actuelle.

Si cette interprétation de la pensée politique de Habermas est exacte, s'il est vrai qu'à travers l'analyse des constructions politiques d'Aristote, de Hobbes, de Hegel, de Marx et des théoriciens de l'Ecole de Francfort ce qui est en jeu c'est la signification même du politique, nous n'avons d'autre choix que de prendre comme point de départ celui-là même que Habermas nous indique pour relancer la question du sens de la

politique à savoir le problème historique hautement abstrait des rapports de la théorie politique à la pratique politique. Nous ne pouvons appuyer cette affirmation qu'en fournissant une preuve par la négative selon laquelle cette interrogation n'aurait pas reçu de réponse satisfaisante si elle avait été posée uniquement à partir du lieu spécifique occupé par chaque discours sur la politique que nous avons passé en revue. Nous croyons avoir montré cela en suivant Habermas dans son analyse des positions classiques, modernes et critiques.

A partir de là, la réalisation propre de Habermas apparaît avec plus de netteté. Le jugement qui porte sur le sens de l'objet politique doit parvenir à intégrer dans un ensemble synthétique chacune des positions considérées de façon à pouvoir en préciser la nature particulière. C'est le mérite de Habermas d'avoir forgé un langage à l'intérieur duquel une entreprise d'une telle envergure pouvait être menée à bien. Nous croyons être parvenu à mettre en lumière les articulations principales de ce cadre théorique en analysant la structure de la théorie des intérêts constitutifs de la connaissance et les fondements normatifs (de la critique de l'idéologie. La critique de l'idéologie délimite chez Habermas le domaine de l'objet politique. Elle construit cet objet en se déployant. Voilà ce qui explique la forme particulière de la théorie politique chez Habermas. Comme telle, elle est inséparable de l'histoire de la pensée politique.

En établissant une identité entre la critique de l'idéologie et la théorie politique nous définissons, pensons-nous, l'intérêt principal de

l'oeuvre de Habermas. Cet intérêt apparaît plus clairement, comme nous avons cherché à le montrer, lorsqu'on met en évidence les présupposés normatifs de la critique de l'idéologie. En incorporant l'intérêt émancipatoire de la connaissance, la critique de l'idéologie telle que conçue par Habermas se démarque de toutes les autres conceptions de la politique et acquiert une base solide à partir d'où elle est en mesure de démasquer les prétentions de la conscience technocratique. Sans la conscience de cet intérêt qui l'anime dans son mouvement, il lui serait impossible de mettre à jour le ressort principal de l'idéologie technocratique, à savoir l'identification du pouvoir technique et du pouvoir pratique. Il lui serait impossible également d'échapper à l'envoûtement qu'exerce celle-ci sur la conscience moderne.

Cette thèse est sous-jacente à notre étude de la pensée politique de Habermas et la parcourt de part en part bien qu'elle ne puisse être fondée comme telle, pensons-nous, que dans le troisième chapitre. Il appartient, en effet, à la nature de la critique de l'idéologie de n'apparaître sous son véritable jour qu'une fois qu'elle a franchi les étapes qui marquent son développement, autrement dit une fois qu'elle a fait l'expérience de l'inadéquation des points de vue autres que le sien. Cette formulation doit cependant être accompagnée d'une réserve. La critique de l'idéologie ne doit pas être conçue abstraitement, indépendamment de son objet particulier. Dans le cas qui nous intéresse, ce n'est que la forme technocratique du pouvoir politique qui justifie la nature particulière de la critique de l'idéologie. Aussi, serions-nous coupables

d'une déformation des intentions de Habermas si nous tentions de saisir une structure essentielle ou universelle de l'objet politique. La tentative de préciser les fondements de la théorie politique est inséparable des questions de pratique politique comme Habermas le répète à maintes reprises, à la suite de plusieurs autres.

Seule l'idée hautement abstraite d'un intérêt émancipatoire qui commande la connaissance dont se réclame la critique de l'idéologie permet de concevoir un élément de pérennité au sein du domaine politique. Lorsqu'il est mis en demeure d'en dire davantage, d'élaborer de façon positive ce thème de l'émancipation, c'est à l'idée d'une politique rationnelle que Habermas renvoie. La raison et l'émancipation sont les fondements de la théorie politique chez Habermas. Nous avons souligné au cours de notre étude à quelle tradition se rattache cette pensée. Contre l'enfermement du discours technocratique et la fausse conscience qu'il véhicule, c'est aux armes traditionnelles de la critique que Habermas a recours. Ce n'est qu'en adoptant une position qui prend partie pour la raison et l'émancipation que le sens véritable de la théorie politique peut être déterminé. Telle semble être l'unique partialité, le seul point indiscutable, incontestable parce qu'il constitue la condition de possibilité de toute discussion, que semble admettre l'argumentation de Habermas.

La construction de la situation idéale de discussion que nous avons analysée pour préciser le contenu de la notion de démocratie chez Habermas exprime l'autre versant de la critique de l'idéologie. Elle confère à celle-ci une assise réelle quoique non empirique.

Les idées de raison et d'émancipation évoquées pour qualifier la théorie politique de Habermas perdent leur coloration idéaliste et acquièrent un pouvoir réel lorsqu'elles sont reformulées en fonction du thème d'une situation idéale de discussion. Ce n'est que par la discussion que la raison peut exercer son pouvoir et que l'émancipation peut se réaliser. Nous avons cherché à souligner dans notre étude, notamment à la fin du troisième chapitre, le rapport complémentaire qui existait chez Habermas entre la critique de l'idéologie comme théorisation du politique et la situation idéale de discussion comme expression de la démocratie. Si nous avions à préciser leur rapport, nous dirions que la première délimite le domaine de l'objet politique négativement alors que la seconde le fait positivement. Cette formulation ne doit cependant pas faire perdre de vue les aspects extrêmement complexes de la pensée de Habermas, les médiations nombreuses qui la caractérisent et que nous avons été obligé de négliger, à regret, pour espérer pouvoir dégager la structure de sa théorie politique.

Notre intention à l'origine de la démarche que nous avons entreprise n'était pas de présenter un exposé analytique exhaustif de la théorie politique de Habermas mais de chercher à clarifier les thèmes et les problèmes principaux autour desquels s'articulait sa pensée. En choisissant comme fil conducteur dans cette étude la question du sens du politique nous espérons avoir réussi à dégager de la complexité de son oeuvre certains éléments de réflexion intéressants.

# BIBLIOGRAPHIE

## I Volumes principaux de Jürgen HABERMAS

Knowledge and Human Interests, trans. J. Shapiro, Beacon Press, Boston 1972.

Théorie et pratique, Tome I & II, trad. G. Raulet, Payot, Paris, 1975.

La Technique et la science comme "idéologie", trad. G.R. Ladmiral, Gallimard, Paris, 1973.

Connaissance et intérêt, trad. G. Clemençon, Gallimard, Paris, 1976.

L'Espace public, trad. M.B. de Launay, Payot, Paris, 1978.

Raison et légitimité, trad. J. Lacoste, Paris, 1978.

Communication and the Evolution of Society, trans. T. McCarthy, Beacon Press, Boston, 1978.

Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was heisst die Systemforschung?, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971. Co-auteur: Niklas Luhmann.

## II Articles de HABERMAS

"Ernst Bloch - A Marxist Romantic" Salmagundi, Vol. 10/11, 1969, 1970, pp. 633-54.

"On Systematically Distorted Communication", Inquiry, Vol. 13, 1970, pp. 360-75.

"Summation and Response", Continuum, Vol. 8, 1970, pp. 123-33.

"Toward a Theory of Communicative Competence", Recent Sociology, No. 2, Hans P. Dreitzel, ed., Collier-Macmillan, London, 1970, pp. 114-150.

"On Social Identity", Telos, No. 19, 1974, pp. 91-103.

"The Public Sphere", New German Critique, Vol. 3, 1974, pp. 49-55.

"Moral Development and Ego Identity", Telos, No. 24, 1975, pp. 41-56.

"The Place of Philosophy in Marxism", The Insurgent Sociologist, Vol. 5, 1975, pp. 41-8.

"Toward a Reconstruction of Historical Materialism", Theory and Society, Vol. 2, No. 3, 1975, pp. 287-300.

"The Analytical Theory of Science and Dialectics", The Positivist Dispute in German Sociology, T. Adorno, et al., Heinemann Ltd., London, 1976, pp. 131-62.

"A Positivistically Bisected Rationalism" Ibid., pp. 198-225.

"Some Distinctions in Universal Pragmatics", Theory and Society, Vol. 3, No. 2, 1976, pp. 156-67.

"A Review of Gadamer's Truth and Method", Understanding and Social Inquiry, F. Dallmayr and T. McCarthy eds., University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977, pp. 335-63.

"Hannah Arendt's Communications Concept of Power", Social Research, Vol. 44, 1977, pp. 3-24.

"Aspects of the Rationality of Action", La Rationalité aujourd'hui, T. Geraets, éd., Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1979, pp. 185-212.

"History and Evolution" Telos, No. 39, 1979, pp. 5-44.

"Theory and Politics: A Discussion with Herbert Marcuse, Juergen Habermas, Heinz Lubasz and Telman Spengler", Telos, No. 38, 1978-79, pp. 124-53.

### III Etudes critiques sur HABERMAS

ALBERT, H., "The Myth of Total Reason", The Positivist Dispute in German Sociology, Heinemann Ltd., London, 1976, pp. 163-97.

ALBERT, H., "Behind Positivism's Back?" Ibid., pp. 226-57.

APEL, K. O., "Types of Social Science in the Light of Human Interests of Knowledge", Social Research, Vol. 44, No. 3, pp. 425-57.

APEL, K. O., "Scientific, Hermeneutic, Ideology-Critique", Man and World, Vol. 1, No. 1, 1968, pp. 37-63.

ASSOUN, P., et RAULET, G., Marxisme et théorie critique, Payot, Paris, 1978.

BERNSTEIN, R., The Reconstruction of Political and Social Theory, New York, 1976.

BOLLAFFI, A., "An Interview with Juergen Habermas", Telos, No. 39, 1979, pp. 163-72.

BUBNER, R., "Qu'est-ce que la théorie critique", Archives de philosophie, t. XXXV, No. 3, 1983, pp. 381-421.

- FLOISTADT, G., "Social Concepts of Action: Notes on Habermas' Proposal for a Social Theory of Knowledge", Inquiry, Vol. 13, No. 2, pp. 175-198.
- FRANKEL, B., "Habermas Talking: An Interview", Theory and Society Vol. I, 1974, pp. 37-58.
- DALLMAYR, F., "Reason and Emancipation: Notes on Habermas", Man and World, Vol. 5, No. 1, 1972, pp. 79-109.
- DALLMAYR, F., "Critical Theory Criticized: Habermas' Knowledge and Human Interests and its Aftermath", Philosophy of the Social Sciences, Vol. 2, No. 3, 1972, pp. 211-229.
- GADAMER, H.G., "On the Scope and Function of Hermeneutical Reflection", Continuum, No. 8, 1970, pp. 77-95.
- HELLESNES, J., "Education and the Concept of Critique", Continuum, No. 8, 1970, pp. 40-51.
- HILL, M. A., "Jürgen Habermas: A Social Science of the Mind", Philosophy of the Social Sciences, Vol. 2, No. 3, 1972, pp. 247-259.
- HIRSCH, M., "L'Ecole de Francfort, une critique de la raison instrumentale", L'Homme et la société, Vol. 35/36, 1976, pp. 115-147.
- HUCH, K. J., "Interest in Emancipation", Continuum, No. 8, 1970, pp. 27-39.
- KEANE, J., "On Turning Theory Against Itself", Theory and Practice, Vol. 4, 1977.
- KORTIAN, G., Métacritique, Editions de Minuit, Paris, 1979.
- LADMIRAL, J. R., "Le Discours scientifique", Revue d'ethnopsychologie, t. XXVI, No. 2-3, 1971, p. 161 sqq.
- LADMIRAL, J. R., "Jürgen Habermas ou le défi scientifique et technique" dans Habermas, J., La Technique et la science comme "idéologie", Gallimard, Paris, 1973, pp. VII-XLIX.
- LADMIRAL, J. R., "Le Programme épistémologique de Jürgen Habermas", dans Habermas, J., Connaissance et intérêt, Gallimard, Paris, 1976, pp. 7-32.
- LENHARDT, C. K., "Rise and Fall of Transcendental Anthropology", Philosophy of the Social Sciences, Vol. 2, No. 3, 1972, pp. 231-46.
- LEPENNIES, W., "Anthropology and Social Criticism: A View on the Controversy Between Arnold Gehlen and Jürgen Habermas", Human Context, No. 3, 1971, pp. 205-25.
- LOBKOWICZ, N., "Interest and Objectivity", Philosophy of the Social Sciences, Vol. 2, No. 3, 1972, pp. 193-210.



- LORENZEN, P., "Enlightenment and Reason", Continuum, No. 8, 1970, pp. 3-11.
- MCCARTHY, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, MIT Press, Cambridge, 1978.
- NICHOLAS, C., "Science or Reflection: Habermas on Freud", "Philosophy of the Social Sciences", Vol. 2, No. 3, 1972, pp. 261-69.
- PILOT, H., "Jürgen Habermas' Empirically Falsifiable Philosophy of History", The Positivist Dispute in German Sociology, T. Adorno, et al., Heinemann Ltd., London, 1976, pp. 258-82.
- READ, H., and YONARELLA, E., "Critical Political Theory and Moral Practical Development", Theory and Practice, Vol. 4, No. 4, 1977.
- ROVATI, P.A., "Critical Theory and Phenomenology", Telos, No. 15, 1973, pp. 25-40.
- SCHROYER, T., "Marx and Habermas", Continuum, No. 8, 1970, pp. 52-64.
- SCHROYER, T., "Towards a Critical Theory of an Advanced Industrial Society", Recent Sociology, No. 2, H.P. Dreitzel, ed., Macmillan, London, 1970, pp. 209-34.
- SCHROYER, T., "The Politics of Epistemology: A Marxist Perspective on the Current Debates in German Sociology", International Journal of Sociology, Vol. 1, No. 4, 1971/72, pp. 315-35.
- SCHROYER, T., "The Dialectical Foundation of Critical Theory: J. Habermas' Metatheoretical Investigations", Telos, No. 12, pp. 93-114.
- SHAPIRO, J., "From Marcuse to Habermas", Continuum, No. 8, pp. 65-76.
- SHAPIRO, J., "Reply to Miller on Legitimation Crisis", Telos, No. 27, 1976, pp. 170-76.
- THERBON, G., "J. Habermas: A New Eclecticism", New Left Review, No. 76, 1971, pp. 69-88.
- WELLMER, A., Critical Theory of Society, The Seabury Press, New York, 1974.
- WELLMER, A., "Empirico-Analytical and Critical Social Science", Continuum, No. 8, 1970, pp. 12-26.

#### IV Ouvrages additionnels cités

- ADORNO, T., et al., The Positivist Dispute in German Sociology, trans. G. Adey and D. Drisby, Heinemann Ltd., London, 1976.
- CROSSER, P., State Capitalism in the Economy of the U.S., New York, 1960.

- DILTHEY, W., Introduction à l'étude des sciences humaines, trad. L. Sauzin, P. U. F., Paris, 1942.
- DILTHEY, W., Le Monde de l'esprit, t. 1, trad. M. Rémy, Editions Montaigne, Paris, 1947.
- FREUD, S., L'Avenir d'une illusion, trad. M. Bonaparte, P.U.F., Paris, 1971.
- FREUD, S., De la technique psychanalytique, trad. A. Berman, P. U. F., Paris, 1953.
- FREUD, S., L'Interprétation des rêves, trad. I. Meyerson, P. U. F., Paris, 1971.
- FREUD, S., Malaise dans la civilisation, trad. C. et J. Odier, P. U. F., Paris, 1972.
- GADAMER, Hans-Georg, Méthode et vérité, Editions de Seuil, Paris, 1976.
- GALBRAITH, J. K., Le Nouvel Etat industriel, Gallimard, Paris, 1969.
- HEGEL, La Première philosophie de l'esprit, trad. G. Plantz-Bonjour, P. U. F., Paris, 1969.
- HORKHEIMER, M., Théorie traditionnelle et théorie critique, trad. C. Maillard et S. Muller, Gallimard, Paris, 1974.
- HORKHEIMER, M., et ADORNO, T., La Dialectique de la raison, trad. E. Kaufholtz, Gallimard, Paris, 1974.
- KANT, I., Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. V. Delbos, Delagrave, Paris, 1952.
- KANT, I., Réponse à la question: "Qu'est-ce que l'Aufklärung?", Aubier, Paris, 1947.
- KORTIAN, G., Métacritique, Editions de Minuit, Paris, 1979.
- LOBKOWICZ, N., Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx, University of Notre Dame Press, London, 1967.
- LUKACS, G., The Young Hegel, trans. R. Livingston, Merlin Press, London, 1975.
- MANDEL, E., Le Troisième âge du capitalisme, U.G.E., 10/18, Paris.
- MARCUSE, H., L'Homme unidimensionnel, trad. M. Wittig, Editions de Minuit, Paris, 1969.
- MARX, K., Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, Editions sociales, Paris, 1969.
- MARX, K., Le Capital, Livre I & III, Editions sociales, Paris, 1962.

MARX, K., Contributions à la critique de l'économie politique, trad. M. Husson et G. Badia, Editions sociales, Paris, 1972.

Marx, K., Manuscripts de 1844, trad. E. Bottigelli, Editions sociales, Paris, 1968.

MARX, K., et ENGELS, F., Etudes philosophiques, Editions sociales, Paris, 1968.

MARX, K., et Engels, F., L'Idéologie allemande, Editions sociales, Paris, 1972.

MARX, K., Fondements de la critique de l'économie politique, Vol. II, trad. R. Dangeville, Anthropos, Paris, 1967.

O'CONNOR, J., The Fiscal Crisis of the State, St. Martin's Press, New York, 1973.

✓ POPPER, K., Objective Knowledge, Oxford University Press, London, 1972.

SHONFIELD, A., Le Capitalisme d'aujourd'hui, Gallimard, Paris, 1967.

TAYLOR, A.E., Aristotle, Dover Publications, New York, 1955.

WEBER, M., Le Savant et le politique, trad. J. Freud, Plon, Paris, 1959.