



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Services des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

CANADIAN THESES

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 an inferior 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.

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 qualité inférieure.

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.

THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED

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

LES CONCEPTS ELEMENTAIRES DE LA RECONSTRUCTION DE LA THEORIE
DU MATERIALISME HISTORIQUE PAR JURGEN HABERMAS

par

Jacques Viens

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

Ottawa, 1986

© Jacques Viens, Ottawa, Canada, 1986.

7
Permission has been granted to the National Library of Canada to microfilm this thesis and to lend or sell copies of the film.

The author (copyright owner) has reserved other publication rights, and neither the thesis nor extensive extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her written permission.

L'autorisation a été accordée à la Bibliothèque nationale du Canada de microfilmer cette thèse et de prêter ou de vendre des exemplaires du film.

L'auteur (titulaire du droit d'auteur) se réserve les autres droits de publication; ni la thèse ni de longs extraits de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation écrite.

ISBN 0-315-36556-0



UNIVERSITÉ D'OTTAWA
UNIVERSITY OF OTTAWA

A Lucie

L'auteur tient à remercier le professeur Koula Mellos pour avoir dirigé cette thèse. Son aide fut précieuse et déterminante tout au long des diverses étapes de la recherche et de la rédaction.

L'auteur aimerait également exprimer sa gratitude au professeur Douglas Moggash qui a lu et commenté le brouillon de cette étude. Il est reconnaissant envers Michel Caron pour son aide durant le traitement informatique du manuscrit.

Il faut aussi saluer le travail de correction effectué par Lucie Danis.

• TABLE DES MATIERES

Introduction générale	1
Chapitre premier : <u>Généalogie des concepts de travail et d'interaction</u>	
INTRODUCTION	10
1.1 TRAVAIL ET INTERACTION CHEZ HEGEL ET MARX	12
1.2 REVUE DES COMMENTATEURS	28
CONCLUSION	35
Chapitre deuxième : <u>Gnoséologie comme théorie sociale</u>	
INTRODUCTION	41
2.1 AUTOREFLEXION	44
2.1.a. Connaissance et intérêt	45
2.1.b. Autoréflexion des sciences empirico-analytiques	49
2.1.c. Autoréflexion des sciences morales ou historico-herméneutiques	51
2.1.d. Autoréflexion des sciences praxéologiques	56
2.2 SYNTHESE MATERIALISTE	66
2.2.a. Critique de la notion marxiste de pratique	67
2.2.b. Synthèse matérialiste à deux volets	71
CONCLUSION	78
Chapitre troisième : <u>Matériaux préparant la reconstruction du matérialisme historique</u>	
INTRODUCTION	86
3.1 MATERIAUX THEORIQUES GENERAUX	87
3.1.a. Double réflexivité	87
3.1.b. Action/discussion	88
3.1.c. Dialectique	90
3.1.d. Matérialisme	97
3.2 MATERIAUX HISTORIQUES GENERAUX	99
3.2.a. Nouveaux rôles de l'Etat	99
3.2.b. Science et technique comme source de plus-value	103
CONCLUSION	111
Chapitre quatrième : <u>Reconstruction du matérialisme historique</u>	
INTRODUCTION	115
4.1 DIALECTIQUE DE BASE	117
4.2 PRINCIPE D'ORGANISATION	136
4.3 HISTOIRE DE L'ESPECE	146
4.4 PORTRAIT DU CAPITALISME AVANCE	158
CONCLUSION	175

CONCLUSION GENERALE

184

ANNEXE

189

BIBLIOGRAPHIE

191



Y

Introduction générale

Jürgen Habermas a introduit les concepts de travail et d'interaction afin de produire une redéfinition du cadre théorique du matérialisme historique. Il avance des justifications d'ordre historique et théorique à son programme.

Au plan historique d'abord, diverses constatations obligeraient, d'après Habermas, une révision de certains éléments de base du matérialisme historique. A ce chapitre Habermas retient notamment : les rapports structure-superstructure qui se transforment à la suite de l'intervention toujours plus importante de l'Etat dans l'économie, modifiant le statut du prolétariat et la dynamique de la lutte des classes; la disparition du capitalisme de concurrence sous l'effet de la concentration des entreprises et de l'apparition des multinationales; et la production d'une nouvelle plus-value par les domaines de la science et de la technique (1).

Au plan théorique, Habermas reproche à Marx l'adoption exclusive du modèle de la production, où domine une activité de type instrumental, pour le développement des catégories essentielles du matérialisme historique. Selon Habermas, il faut revoir ce point de départ théorique car l'activité humaine comporte, pour lui, deux champs irréductibles l'un à l'autre parce que relevant de rationalités différentes et de relations

1 Habermas, Jürgen, Théorie et pratique, Paris, Payot, 1975, tome 2, p. 10

langagières particulières. On retrouve d'une part une rationalité instrumentale, guidant les activités techniques et se modelant sur un langage du type du monologue. Habermas résume cette première dimension de l'activité humaine par le concept de "travail", qu'il oppose à "l'interaction", qui révèle, pour sa part, une rationalité communicationnelle orientant les démarches pratiques et déterminée par une situation langagière dialogique. Comme nous tenterons de le démontrer, c'est bien cette conjonction d'une activité à deux volets et d'un paradigme général du langage (monologue vs dialogue) qui fait l'originalité des concepts élémentaires de Habermas.

Selon le projet de Habermas, les notions de travail et d'interaction devraient remplacer les catégories marxistes de forces productives et de rapports de production. Celles-ci ne possèderaient pas, toujours aux dires de Habermas, l'abstraction nécessaire pour saisir et caractériser les moments fondamentaux du développement de l'espèce humaine. Ainsi, Habermas propose-t-il ses concepts qui, tenant compte de la dynamique propre à chacun des deux domaines de l'activité humaine, permettraient d'interpréter l'histoire comme une succession de stades socio-culturels. A chaque stade correspond une combinaison particulière de processus d'apprentissage issus du savoir technique dans les rapports de travail, et du savoir pratique et moral dans les structures d'interaction. L'identification des mécanismes d'apprentissage d'une époque met à jour sa capacité à se maintenir, à se renouveler ou la nécessité de son remplacement.

Les concepts de travail et d'interaction rejoignent les matières couvertes par la dialectique des forces productives et des rapports de production, mais d'une manière plus abstraite. Cela est inéluctable, selon Habermas, pour bien distinguer, rétrospectivement, les éléments caractérisant l'organisation proprement humaine de la vie et, prospectivement, les potentialités de l'ère moderne dans laquelle s'inscrit le capitalisme.

Les notions de travail et d'interaction apparaissent donc capitales tant pour la définition de la problématique de Habermas que pour sa critique du matérialisme historique et pour la reconstruction qu'il suggère. De fait, l'étude de la genèse, des corollaires et des prolongements des notions de travail et d'interaction recoupe les trois grands moments de la pensée de Habermas. Ce dernier se penche par exemple, dans ses écrits sur les rapports théorie/pratique : sur l'illusion technocratique qui ne reconnaît pas l'importance de l'interaction; sur le défaut du matérialisme historique qui partage à certains égards cette illusion; et, finalement, sur le développement d'une pensée sociale redécouvrant le sens de la pratique dans ses dimensions instrumentale et communicationnelle (2).

Toute analyse de la contribution de Habermas à la théorie sociale en général, et aux débats sur le matérialisme historique en particulier, doit donc débiter par l'étude du couple conceptuel travail-interaction. Cette étude, d'abord génétique, peut

2 Raullet, Gérard, Préface à l'édition française de Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., p. 16

mettre en lumière un dualisme théorique et un subjectivisme qui semblent guider l'ensemble des recherches de Habermas. Ce dernier propose d'une part une séparation de l'activité humaine en deux sphères d'interpellation de la nature; l'activité monologique de l'espèce sur la nature externe se voit jumelée à son activité dialogique sur la nature interne. Cette systématique nature interne/nature externe représente d'autre part un subjectivisme, et ce d'un double point de vue : séparer l'intérieur de l'extérieur c'est, d'abord, adopter la problématique de la conscience individuelle naïve; et conjuguer cette distinction à un procès d'interpellation c'est, ensuite, supposer un sujet interpellant. Il faut évidemment investiguer les effets de ce subjectivisme sur les diverses étapes du projet de Habermas car, comme tout subjectivisme radical, il reproduit un mode de pensée idéaliste.

Transposée au niveau de l'espèce, la démarche subjectiviste de Habermas demeure marquée par la rigidité de la distinction entre la conscience et la nature. Les relations sujet-objet se voient dédoublées selon que l'objet peut "répondre" au sujet agissant et parlant. Bien que Habermas développe cette problématique à partir des écrits de jeunesse de Hegel, il ne peut rejoindre la conception que celui-ci se fait de la dialectique, reposant sur l'identité sujet-objet. La création et la "recréation" de la nature au sein du mouvement d'autoproduction du sujet, comme les théorise Hegel, deviennent impossibles. Et la transposition historique, matérialiste, de ce mouvement apparaît

compromise elle aussi. On comprend ainsi pourquoi Habermas sent le besoin de mettre en perspective les travaux de Marx sur la méthode dialectique hégélienne et son renversement matérialiste; tout comme il révisé la critique de l'économie politique qui illustre le contenu de classe de l'idéalisation des rapports juridiques où sont thématisées les notions d'individus libres et égaux.

Le dualisme de la conception que Habermas se fait des rapports sujet-objet l'oblige en outre à produire une théorie conséquente de la connaissance. Après avoir scindé les domaines de la nature et de l'humain, Habermas se doit de conceptualiser leur réunion pratique nécessaire dans une gnoséologie, ce qui permet, par ailleurs, de préserver l'importance prédominante du sujet. Car qui dit connaissance, dit aussi sujet connaissant. C'est donc sur le fond des divers types de connaissance possible que Habermas explique l'activité humaine tant sur la nature externe que sur la nature interne. La confrontation conscience-nature se voit alors dépassée dans un mouvement de synthèse par l'activité humaine. Mais cette synthèse conserve la marque du dualisme; elle s'accomplit dans les domaines du travail et de l'interaction sans que leur liaison ne soit bien appréhendée. Dans ses recherches gnoséologiques, Habermas se trouve donc à reproduire sa problématique sur le travail et l'interaction. Il amorce un "dialogue" avec les grands courants épistémologiques contemporains (positivisme, herméneutique et sciences praxéologiques) pour réfléchir leur intégration aux deux milieux de

l'activité humaine et pour ainsi situer l'aire de leur légitimité.

La reconstruction du matérialisme historique comme telle reproduit le dualisme et le subjectivisme des réflexions liminales de Habermas. Les matériaux théoriques participant à cette reconstruction, c'est-à-dire les discussions sur la dialectique et sur le matérialisme ainsi que sur les caractéristiques d'une pensée sociale à portée pratique, semblent bien perpétuer les préalables dualiste et subjectiviste. La réception de la dialectique par Marx est présentée par Habermas comme redevable autant à Schelling qu'à Hegel. Pour Habermas en effet, la dialectique apparaît participer à l'état matérialiste passager du fétichisme, plutôt que fournir le cadre logique et objectif du processus matérialiste de médiation entre l'humain et la nature. Le matérialisme ne peut évidemment représenter un principe ontologique pour une pensée comme celle de Habermas qui sépare fermement la conscience de la matière.

L'application des concepts de travail et d'interaction entraîne une redéfinition des catégories du matérialisme historique. L'organisation historique et sociale du travail, expliquée par la dialectique des forces productives et des rapports de production, doit désormais être caractérisée par les domaines du travail et de l'interaction, reproduits dans les notions de sous-système d'activité rationnelle par rapport à une fin et de cadre institutionnel. Comme nous l'avons entrevu plus haut, le procès historique ne se périodise plus, pour Habermas, par la

succession des différents modes de production mais par celle des divers stades socio-culturels que traverse l'humanité. L'ère moderne, le dernier stade atteint, connaîtrait actuellement une crise profonde causée par un mouvement de rationalisation incomplet. Habermas soutient en effet que, sous l'impulsion du technocratisme et du positivisme, le contenu de l'interaction se trouve évacué du processus de rationalisation de la société --qui se transforme de ce fait en irrationalité. La catégorie "individu", centrale pour le système de Habermas, paraît elle-même remise en question par cette modernité incapable de légitimation. L'évolution historique serait donc à l'aube, non pas d'un nouveau mode de production, mais d'un nouveau stade socio-culturel... à moins que l'intersubjectivité de l'interaction puisse ré-investir la gouverne sociale générale.

Postulée par Habermas comme étant fondamentale, l'abstraction constitutive de la reconstruction du matérialisme historique pourrait bien être liée au dualisme et au subjectivisme annoncés plus haut. Il faut par ailleurs s'interroger sur l'influence de ce dualisme sur la reconstruction en question, car l'intégration des concepts de travail et d'interaction à ce projet de Habermas apparaît achevée.

Ainsi, le fil directeur de notre lecture de la reconstruction du matérialisme historique par Habermas sera ce dualisme que nous pensons pouvoir découvrir dans ses concepts fondamentaux. Conjugué au paradigme langagier, le dualisme compromet, selon nous, les statuts dialectique et matérialiste de la contri-

bution de Habermas; il fait en outre dévier sa critique du matérialisme historique sur la discussion de ses principes épistémologiques d'abord, et sur la définition des problèmes historiques qu'il doit analyser ensuite.

Notre étude doit donc débiter par l'élaboration des concepts de travail et d'interaction par Habermas. Cette recherche, qui fait l'objet de notre premier chapitre, devra revoir la 'généalogie, prétendue par Habermas, des concepts en question dans les travaux de jeunesse de Hegel et de Marx.

L'état trop embryonnaire de la critique de Marx, que comportent dès l'abord les concepts de travail et d'interaction, nous force ensuite, dans notre second chapitre, à nous pencher sur la théorie de la connaissance de Habermas. Cela est d'autant plus important du fait que les analyses gnoséologiques de Habermas semblent nécessaires de par le dualisme lui-même. Le tableau que nous brossons de cette gnoséologie insiste surtout sur ses liens avec la problématique sur le travail et l'interaction et sur la critique de Marx et du matérialisme historique qu'elle contient. Au terme de ce second chapitre nous serons en mesure de mieux évaluer la portée du dualisme de départ.

Dans un troisième temps nous revoyons les deux ordres de justification de la démarche de Habermas dans le but de montrer leur intégration à sa problématique dualiste et subjectiviste.

C'est finalement dans un quatrième chapitre que nous abordons la reconstruction du matérialisme historique comme telle. Cela se fait par une reprise des principaux niveaux

d'analyse du matérialisme historique que révisé Habermas. Nous étudions d'abord le remplacement de la dialectique des forces productives et des rapports de production par celle du travail et de l'interaction. Viennent ensuite des synthèses critiques des prolongements de ce remplacement, à savoir, la construction du concept de principe d'organisation et la réinterprétation du procès historique. Nous terminons ce chapitre par le portrait du capitalisme avancé que brosse Habermas et qui représente une application de ses concepts de base pour une description de l'époque actuelle.

Notre présentation vise à illustrer la persistance du dualisme et ses conséquences immédiates sur les catégories de Habermas. Bien que certaines autres questions pourront faire l'objet de discussions, le quatrième chapitre --comme du reste l'ensemble de notre thèse-- ne prétend aucunement vider le débat sur la contribution de Habermas à la pensée sociale ou au marxisme. L'étendue des matières traitée par Habermas ainsi que l'envergure de sa pensée nous obligent à faire profession d'humilité. Notre objectif n'est en somme que d'identifier certains fondements des travaux de Habermas et d'en montrer les implications par une lecture systématique et cohérente de certaines étapes fondamentales de son oeuvre.

Chapitre premier

Généalogie des concepts de travail et d'interaction

INTRODUCTION

Jürgen Habermas développe ses concepts de travail et d'interaction à partir d'une analyse des écrits de jeunesse de Hegel et de Marx. Du premier, Habermas reprend les textes de la période d'Iéna portant sur la philosophie de l'esprit. A cette époque, Hegel s'est déjà donné comme projet de définir un idéalisme objectif qui se base sur une étude de l'économie politique. Les contradictions alors observées sont cependant intégrées au processus général du système et résolues dans des représentations idéales supérieures comme l'Etat, l'Art, etc. Dans ces travaux Hegel fait preuve d'une vision dynamique recourant à la dialectique et au modèle du travail concret. La parenté avec les découvertes de Marx sur les mêmes questions est frappante, bien qu'elle demeure limitée par l'approche idéaliste. Habermas se penche sur les concepts développés par Hegel à Iéna, ainsi que sur leur articulation logique. Il insiste davantage sur ces matières que sur leur insertion dans les dynamiques élaborées alors, ou dans les oeuvres ultérieures de Hegel. Habermas prétend ainsi découvrir une hétérogénéité des différents milieux par lesquels l'esprit accède à l'existence qui révèle l'irréductibilité des domaines du travail et de l'interaction symbolique. Selon Habermas, Hegel ne peut éluder cette difficul-

té que par le recours systématique à la philosophie de l'identité limitant ainsi la portée pratique de ses conclusions. Et le renversement matérialiste de la dialectique par Marx demeurerait aussi problématique, pour Habermas, de par son insistance exclusive sur le domaine du travail. Malgré que ses positions aillent à rebours de celles de l'ensemble des commentateurs de Hegel, Habermas soutient que la manière dont sont construits les textes de Hegel de l'époque illustre l'importance prédominante des "milieux" pour la définition de l'esprit lui-même.

Il semble donc nécessaire de reprendre l'argumentation de Habermas en remontant aux sources mêmes de sa démonstration, c'est-à-dire les premiers écrits de Hegel sur la philosophie de l'esprit et sur la vie éthique. C'est ce que nous faisons dans une première partie où on peut découvrir une pensée en évolution qui entraîne des différences fondamentales d'une version à l'autre. Il importe alors de surveiller l'usage que Habermas fait des modifications que Hegel apporte à ses manuscrits. Cette première tâche permet d'identifier certains préalables théoriques sur lesquels se fondent les conclusions de Habermas sur les textes de Hegel et ses interprétations consécutives de Marx.

Dans un deuxième temps, nous nous penchons sur les commentateurs des textes de Hegel en question et des interprétations de Habermas. Cette recherche doit être présentée séparément de la première parce que, dans l'ensemble, les commentateurs qui ont étudié les lectures que Habermas propose n'ont pas consulté les

deux versions de la Philosophie de l'esprit de Hegel. Or seule une analyse qui reprend ces deux moments (c'est-à-dire l'interprétation de Habermas et les travaux de Hegel) peut arriver à présenter la pensée de Habermas dans une juste perspective.

1.1 TRAVAIL ET INTERACTION CHEZ HEGEL ET MARX.

Le propos de Habermas se fonde sur une analyse systématique des transcriptions de cours que Hegel a donnés à Iéna entre 1801 et 1805. Il se sert du Système de la vie éthique (1802) et de deux versions de la Philosophie de l'esprit (1803) et (1805). Il existe entre ces textes, qui n'ont jamais été publiés du vivant de Hegel, des différences assez importantes surtout entre le premier et les deux autres. Hegel passe alors de conceptions purement idéalistes --où on reconnaît certaines similitudes avec Schelling aux plans de l'articulation logique et des définitions de concepts-- à des réflexions sur la philosophie de l'esprit qui annoncent les textes de maturité en livrant des matières comme la thèse de l'identité sujet-objet et la dialectique. Habermas désigne les deux textes sur la philosophie de l'esprit sous l'appellation générale des "Leçons d'Iéna" sans insister sur les modifications que Hegel apporte à ses enseignements. On peut avoir une idée générale de ces remaniements en comparant les tables de ces deux variantes de la Philosophie de l'esprit (cf. annexe p.189). Peu d'auteurs ont eu accès à ces deux versions de la Philosophie de l'esprit, et encore moins de chercheurs ont pu se pencher sur le traitement

qu'en donne Habermas (1). C'est pourtant en reprenant l'essentiel de l'analyse de Habermas et en surveillant son appareil de citations qu'on réussit à mettre à jour sa stratégie discursive.

L'hypothèse liminaire de Habermas consiste en ceci :

Ce n'est pas l'esprit dans son mouvement absolu de réflexion sur lui-même qui, entre autres, se manifeste aussi dans le langage, le travail et la relation morale; au contraire, ce n'est que par le lien dialectique entre la symbolisation du langage, le travail et l'interaction qu'est déterminé le concept de l'esprit. (2)

Il semble que ce ne soit qu'à Iéna que Hegel fasse appel à ces moments de la gestation de l'esprit; par la suite il abandonnerait la systématique des milieux d'émergence pour ne retenir qu'une dynamique générale de la formation de l'esprit. Habermas reconnaît que l'esprit est toujours posé comme une "totalité morale", c'est-à-dire comme le développement de l'unité entre l'universel et le singulier. L'esprit dont parle Hegel ne peut donc être assimilé à un moi individuel; il doit constamment être saisi comme la communication entre diverses consciences au sein d'un universel.

Par ailleurs, les discussions de Hegel sur les questions morales aboutissent à la définition d'une problématique de la reconnaissance réciproque où les aspects logique et pratique se manifestent :

1 Oliva Blanchette est une des rares personnes à l'avoir fait, mais son intérêt s'est arrêté aux questions bibliographiques, à la disponibilité des diverses traductions. cf. "Language, the Primordial Labor of History: A Critique of Critical Social Theory in Habermas", in Cultural Hermeneutics, no. 1, 1974, pp. 328-382

2 Habermas, Jürgen, "Travail et interaction", in La technique et la science comme idéologie, Paris, Denoël-Gonthier, 1978, p. 164.

Le sens propre d'une identité du moi reposant sur la reconnaissance réciproque ne se comprend bien que dans la perspective où le rapport dialogique de la réunion complémentaire de sujets opposés signifie en même temps un rapport au niveau de la logique et de la pratique vécue. (3)

Habermas tire cette conclusion des premiers écrits de Hegel, de ses recherches théologiques de la période de Francfort. Hegel, dans L'esprit du christianisme (4), développe une "causalité du destin" qui s'abat sur celui qui détruit une relation morale. A Iéna, Hegel redéfinit cette dialectique en l'intégrant non plus à une discussion strictement morale sur le crime mais au processus de reconnaissance réciproque selon l'activité concrète. La lutte pour la reconnaissance devient la lutte pour la reconnaissance de la propriété qui, dans sa fonction d'affirmation, peut apparaître suicidaire. L'individu mettrait sa vie en danger pour faire respecter ses droits sur les objets qui ont pour rôle de témoigner de son existence et de son unicité. La volonté d'affirmation rejoint la négation ultime. Il en résulte un maintien de la singularité dans l'universalité réalisée par le travail et ses produits reconnus. Pour Habermas, il semble manifeste que l'environnement de la dialectique produisant le moi chez Hegel soit celui de la conscience pratique et non de la conscience théorique (5). Cette affirmation de Habermas se base

3 Ibid., p. 173, souligné par Habermas.

4 Hegel, Georg, Wilhelm, Friedrich, L'esprit du christianisme et son destin, Paris, Vrin, 1971.

5 Habermas, J., "Travail et interaction", in La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 177.

cependant sur la seule analyse de la Philosophie de l'esprit de 1803, où la lutte pour la reconnaissance est effectivement placée dans le domaine de la conscience pratique. Mais dans la version de 1805, la lutte pour la reconnaissance sert de transition entre l'esprit subjectif (théorique) et l'esprit objectif (pratique). Cette nouvelle construction lie plus intimement la lutte pour la reconnaissance aux notions de famille et d'Etat --ce qui l'intègre davantage à la dynamique générale-- montrant la simplification un peu excessive de la conclusion de Habermas. Celui-ci souhaite illustrer la dimension dialogique de la moralité chez Hegel, par opposition au caractère monologique de la réflexion morale de Kant où l'universalité n'est possible que par le recours à une nécessité d'ordre transcendantal (6).

Ainsi, comme l'analyse Habermas :

Dans la mesure où Hegel comprend la conscience de soi à partir du contexte d'interaction de l'action fondée sur la complémentarité, en l'occurrence comme le résultat d'une lutte pour la reconnaissance, il démasque le concept de volonté autonome, qui est censé faire toute la dignité de la philosophie morale de Kant, comme une abstraction caractéristique à partir de la relation morale existant entre les individus communiquant entre eux. (7)

Selon l'analyse de Habermas, l'abstraction opérée par Kant évacue la dimension dialogique de l'action morale et transforme celle-ci, au mieux, en action stratégique :

L'intersubjectivité qui est celle de la validité des lois morales et sur laquelle la raison pratique anticipe a priori permet de réduire l'action morale à

6 Ibid., pp. 177-181.

7 Ibid., p. 177.

une action de type monologique. La relation positive de telle volonté à la volonté des autres échappe à toute communication possible, elle est remplacée par un accord --qui correspond à une nécessité d'ordre transcendantal-- entre des activités finalisées isolées sous les auspices de lois abstraitement universelles. (8)

Sur la base de cette distinction dialogique/monologique Habermas tente de démontrer chez Hegel la prédominance des milieux d'émergence de la conscience sur le processus général en lui-même :

Dans la mesure où Hegel ne lie pas la constitution du moi à la réflexion du moi solitaire sur lui-même mais la comprend à partir des processus de sa formation, c'est-à-dire de l'union dans la communication entre des sujets opposés, l'important ce n'est pas la réflexion en tant que telle mais le milieu au sein duquel se produit l'identité de l'universel et du singulier. (9)

Selon ce qui a été dit plus haut, il apparaît légitime à Habermas de s'attendre à ce que Hegel modèle ces milieux sur une activité de type communicationnel, dialogique. Un premier milieu, la famille, procède effectivement d'une relation intersubjective même si cette catégorie se trouve, dans le texte de 1805, à la fois au plan subjectif et au plan objectif, c'est-à-dire qu'elle tient un peu des relations théoriques et des relations pratiques. En marge de la famille, Habermas observe les domaines du travail et du langage, qu'il pose comme hétérogènes :

Ces trois modèles dialectiques fondamentaux sont hétérogènes : le langage et le travail en tant que milieux de l'esprit ne se laissent pas ramener à

8 Ibid., p. 179.

9 Ibid., p. 181.

l'expérience de l'interaction et de la reconnaissance réciproque. (10)

Certes, pris en soi, chacun de ces trois moments ne se réduit pas aux autres --sinon ils ne feraient pas l'objet d'une distinction. Mais Hegel n'insiste pas vraiment sur ces milieux en tant que tels mais plutôt sur leur signification dans l'ensemble dynamique, sur leur participation au dépassement dialectique (aufhebung) de la séparation conscience individuelle/objet :

L'unité, aussi bien en tant qu'unité universelle -- comme mémoire, travail, famille--, qu'en tant qu'unité existante, c'est-à-dire comme moyen terme, est (dans ses deux aspects) quelque chose d'absolument universel. L'unité comme existante, (c'est) cet universel en tant qu'existant, et en tant qu'existant absolument, en tant que permanent. Par contre, les deux côtés de l'opposition, l'individu qui agit et ce-qui-est-passif face à cet individu, ne sont permanents qu'en tant qu'ils sont purement en opposition; et cette universalité qui est propre en tant qu'ils sont en opposition est précisément le moyen-terme existant. (11)

Ce passage se trouve dans la présentation que fait Hegel des trois "puissances" de la conscience dans sa Philosophie de l'esprit de 1803. Comme on le voit, dès l'abord, cette systématique du moyen-terme ne peut se comprendre qu'intégrée au tout de l'évolution de l'esprit. Néanmoins, Habermas persiste à décomposer ce mouvement. Il expose la notion de langage, telle que comprise par Hegel, comme une des déterminations co-originaires de l'esprit. Il s'agit ici du pouvoir de nommer d'une conscience individuelle plutôt que d'une communication intersub-

10 Ibid., p. 182.

11 Hegel, G.W.F., La première philosophie de l'esprit, Paris, P.U.F., 1969, p. 73.

jective. Hypothèse idéaliste, cette dialectique de la production des symboles est celle où la conscience et l'être de la nature se séparent pour la conscience (12). Le langage procède alors selon Hegel à une double médiation : d'une part la chose nommée se trouve "dépassée", c'est-à-dire transcendée et maintenue dans le symbole; d'autre part la conscience se distance de l'objet dépassé, se trouve auprès de l'objet et auprès d'elle-même. Mais il faut se garder d'isoler, comme le fait Habermas, cette dialectique du langage du procès général d'autocréation de l'esprit car alors on se trouve à donner une importance induue au moment subjectif.

La troisième détermination de la conscience, le travail, résumée dans l'outil, réalise relativement la même émancipation que le langage mais au plan des besoins et des désirs immédiats. Pour Hegel toutefois, une différence persiste toujours entre ces deux dialectiques, dans le fait que la nature demeure extérieure au sujet dans les représentations symboliques alors que dans le travail elle impose ses lois au moi pour ensuite être intériorisée et utilisée par la "conscience rusée".

A noter que pour l'exposé du contenu du travail, Habermas se sert de la Philosophie de l'esprit de 1805 alors que pour le langage il utilisait la leçon de 1803. Dans ce dernier texte, le travail fait partie de la seconde puissance (Instrument), domaine de la conscience pratique irréductible, chez Hegel, à

12 Habermas, J., "Travail et interaction", in La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 182.

une action monologique. La correspondance de statut entre travail et langage n'est pas aussi directe dans la rédaction de 1805. En outre, Habermas retient la discussion sur l'outil développée dans le Système de la vie éthique, où l'outil réalise pour la première fois l'universalité au sein de l'esprit subjectif (sentiment). Antérieur au discours (qui ramène pour sa part l'individuel dans une synthèse nouvelle et supérieure) l'outil, bien que classé dans le moment subjectif, renverse le premier rapport intuition-concept de ce domaine général et constitue donc une contradiction dynamique. La sphère du sentiment se caractérise en effet par une "subsumption du concept sous l'intuition" alors que l'outil introduit le contraire, "la subsumption de l'intuition sous le concept", relation qui marque le second temps; règne de l'idéalité primaire (faux infini) (13). On le voit, le contexte dans lequel Hegel théorise d'abord l'outil (Système de la vie éthique), est fort différent de celui des deux Philosophie de l'esprit qui appréhendent "l'instrument" dans le réel concret, dans le processus du travail ultérieur au langage. L'instrument permet alors à Hegel de rétablir un universel, encore théorique toutefois, qui contrebalance l'individualisme apparu avec la conscience-langage.

La philosophie de l'esprit telle que développée par Hegel constitue une critique de la pensée kantienne où l'unité des processus de connaissance, où l'unité du moi, est originaire.

13 cf. Hegel, G.W.F., Système de la vie éthique, Paris, Payot, 1976, pp. 86-87 et pp. 123-124

En concevant le moi comme un devenir, Hegel jette les bases de la Phénoménologie de l'esprit (14) --ce que reconnaît Habermas (15). Toutefois, la problématique retenue par Habermas doit poser la question de l'unité des processus hétérogènes au sein desquels l'esprit-devenir émerge.

La construction de Hegel semble donc, pour Habermas, donner préséance au langage; les déterminations que représentent le travail et l'interaction supposeraient celle du langage (16). Selon Habermas, les concepts d'interaction et de travail se modèlent tous deux sur des relations langagières. Pour l'interaction il s'agit de relations strictement dialogiques, issues d'une situation d'intersubjectivité :

En tant que tradition culturelle, le langage passe dans l'activité communicationnelle; car il n'y a que les significations ayant constance et validité intersubjective, puisées dans la tradition, pour permettre des orientations vers la réciprocité, c'est-à-dire des attentes de comportements complémentaires. Ainsi l'interaction dépend-elle de situations de communications linguistiques vécues. (17)

Le travail relève pour sa part d'un type d'activité instrumentale qui se conforme aussi au langage, soit de par son insertion dans les rapports sociaux (relation dialogique), soit de par la structure même de l'action sur la nature (relation

14 Hegel, G.W.F., La phénoménologie de l'esprit, Paris, Aubier-Montaigne, 1941.

15 Habermas, J., "Travail et interaction", in La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 190.

16 Ibid., p. 192.

17 Ibid., p. 193.

monologique) (18). Garbis Kortian, qui donne un compte-rendu très sympathique des thèses de Habermas (19), ne peut s'empêcher de noter ce fondement langagier des deux types d'activité :

A cette perspective de l'action instrumentale appartient évidemment un concept restreint du langage et de l'expérience. (...) Le concept de langage qui correspond à l'action instrumentale demeure essentiellement monologique; il en va autrement de l'interaction communicationnelle, de structure essentiellement dialogique. (20)

Bien que ces catégories de monologue et de dialogue semblent modeler l'ensemble de la lecture de Habermas, ce dernier ne fournit jamais de précisions sur leur statut et leur apport. Habermas part-il simplement d'un point de vue individuel, où le langage se trouve extrait de son cadre nécessairement social? Ou bien ce cadre social du langage est-il justement utilisé pour illustrer la dimension toujours sociale et historique de la dialectique travail/interaction? Quoi qu'il en soit, on se doit de remarquer, à tout le moins, une imprécision dont les répercussions peuvent être multiples.

Habermas poursuit son analyse en se penchant sur le rapport existant entre le travail et l'interaction et arrive à la constatation suivante :

(...) les normes sans lesquelles l'action complémentaire dans le cadre d'une tradition culturelle ne peut s'institutionnaliser et se maintenir sont indépendantes de l'activité instrumentale. Certes, les règles techniques ne sont élaborées que dans les conditions

18 Ibid., p. 193.

19 cf. Kortian, Garbis, Métacritique, Paris, Minuit, 1979

20 Ibid., p. 98

de la communication linguistique, mais elles n'ont rien de commun avec les règles communicationnelles de l'interaction. Il ne rentre dans les impératifs conditionnés auxquels obéit l'activité instrumentale, et qui résultent eux-mêmes du domaine d'expérience de l'activité instrumentale, que la causalité de la nature et non pas la causalité du destin. Il n'est pas possible de faire remonter l'interaction au travail ni de faire dériver le travail de l'interaction. (21)

Deux ordres de conclusion sont alors possibles : on peut d'abord théoriser la réunion des sphères du travail et de l'interaction dans les normes juridiques formelles comme le fait Hegel; on peut aussi investiguer les points de divergence entre ces mêmes déterminations de l'esprit, tout en reconnaissant bien sûr leur liaison ultime dans le réel historique. Habermas choisit la seconde voie et persiste ainsi dans la décomposition du mouvement imaginé par Hegel. Pour étoffer son propos, il se sert désormais systématiquement de la Philosophie de l'esprit de 1805 où, sous la catégorie de l'esprit réel, la reconnaissance est acquise. Mais l'être objectif dont il est alors question ne peut être saisi hors d'une intersubjectivité ou d'une communication interpersonnelle. Toutes les découvertes de Hegel sur l'universalisation et l'abstraction des besoins et des travaux, ainsi que leur reconnaissance dans le contrat, reposent sur l'intersubjectivité concrète de la dialectique du travail.

Selon Oliva Blanchette :

Habermas refers to the third level as that of interaction or of moral relation, not without some justification perhaps, but with a notable lack of precision that is not entirely fair to some of the distinctions

21 Habermas, J., "Travail et interaction", in La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 194.

found in the Hegelian text --especially one between erkennung and anerkennung, which enables Hegel to maintain a distinction between the recognition proper to a political society and that proper to the family. (22)

Pour Herbert Marcuse, le terme même de "médiation" se modèle, chez Hegel, sur le procès de travail concret (23) de sorte qu'il semble très difficile d'opposer/deux media du processus d'unification du particulier et de l'universel. Ce sont finalement les catégories langagières "monologique" et "dialogique" qui fondent les distinctions que Habermas pose comme fondamentales. Ces catégories ne viennent pas des recherches de Hegel mais du cadre d'analyse de Habermas. Aussi, il apparaît plutôt artificiel de dresser un bilan comme celui-ci :

Hegel établit un lien entre travail et interaction sous l'aspect d'une émancipation par rapport à la puissance de la nature externe comme de la nature interne. Il ne réduit pas plus l'interaction au travail qu'il ne dépasse le travail au niveau de l'interaction; mais il a pourtant l'idée d'un lien entre les deux pour autant que la dialectique de l'amour et de la lutte ne peut être séparée des succès obtenus par l'activité instrumentale ni de la constitution de la conscience rusée. (24)

Les couples conceptuels nature interne/nature externe et travail/interaction semblent procéder du cadre d'analyse de Habermas, préalable à sa lecture des écrits de Hegel à Iéna.

22 Blanchette, O., "Language, the Primordial Labor of History: A Critique of Critical Social Theory in Habermas", in Cultural Hermeneutics, op. cit., p. 364

23 Marcuse Herbert, Raison et révolution, Paris, Minuit, 1968, p. 121

24 Habermas, J., "Travail et interaction", in La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 197

Selon Habermas, Hegel abandonne la systématique des trois milieux d'émergence de l'esprit. Après Iéna, Hegel recourt désormais au schéma esprit subjectif-esprit objectif-esprit absolu. Une certaine "tendance", selon le mot de Habermas (25), déjà perceptible à Iéna, permet d'expliquer un tel abandon. Il s'agit de la thèse de l'unité de l'esprit et de la nature, point de départ du mouvement dialectique caractérisant le développement de l'esprit. Réunissant le sujet et l'objet dans le processus de connaissance comme dans celui du travail, Hegel résout par avance, d'après Habermas, tout dualisme distinguant les objets selon leurs propres qualités ou selon les relations qu'ils entretiennent avec les sujets qui les appréhendent. C'est ainsi que les différences spécifiques des diverses déterminations de l'esprit s'estompent grâce au dénominateur commun que représente la dialectique de l'action morale. Le processus d'extériorisation du sujet dans les dialectiques de la représentation et du travail, résolu dans l'appropriation, se confond au processus d'aliénation, apparu dans les rapports de lutte et de reconnaissance, sur la base du dépassement idéaliste. Habermas se voit obligé de reconnaître les limites de sa problématique :

L'unité du processus de formation qui passe par le milieu du langage, le milieu de l'outil et celui de la relation morale n'a plus besoin de trouver d'abord un ancrage au lien entre travail et interaction, lequel est encore central dans la Philosophie de l'esprit d'Iéna; c'est d'emblée dans la dialectique de la reconnaissance-de-soi-en-l'autre que consiste en effet cette unité; et la dialectique du langage comme celle du travail peuvent converger avec celle de la

25 Ibid., p. 199.

moralité au sein de cette dialectique de la reconnaissance-de-soi-en-l'autre. Dès lors qu'on présuppose une philosophie de l'identité, elle ne sont qu'en apparence hétérogènes. (26)

Selon Habermas, l'unité esprit-nature ne peut se modeler sur l'intersubjectivité d'une relation dialogique (isolant ainsi l'esprit absolu (27)) mais plutôt sur l'autoréflexion de la conscience :

Aussi Hegel pense-t-il le mouvement de l'esprit absolu d'après le modèle de la réflexion de soi, mais de telle manière qu'y entre la dialectique de la relation morale dont dérive l'identité de l'universel et du singulier : l'esprit absolu est moralité absolue. (28)

Les conclusions de Habermas reviennent donc à sa discussion de la moralité de Hegel et de son origine dans les études sur le droit. Cette problématique de la moralité n'est plus celle des écrits d'Iéna, ce qui fait dire à Habermas que le travail a perdu, pour Hegel, la place centrale qu'il occupait alors (29). La problématique de la moralité apparaît comme la base de la critique de l'idéalisme hégélien par Habermas, qui reproche

26 Ibid., p. 202

27 Ibid., p. 203. Cette interprétation de l'esprit absolu en tant que solitude ne fait pas l'unanimité. Oliva Blanchette s'interroge sur la possibilité que Habermas ait "projeté" son propre idéalisme dans la construction de Hegel --ramenant le savoir absolu kantien au sein de la Phénoménologie de l'esprit, cf. Blanchette, O., "Language, the Primordial Labor of History: A Critique of Critical Social Theory in Habermas", in Cultural Hermeneutics, op. cit., p. 368

28 Ibid., p. 203, souligné par Habermas

29 Ibid., p. 208. cf. aussi Flood, Tony, "Jürgen Habermas's critique of Marxism", in Science and Society, vol. 41, no. 4, hiver 77-78, pp. 454-455

l'absorption du domaine du travail par l'interaction morale ou, plus précisément, l'intégration de la nature au processus de production de la conscience. Selon Habermas, le renversement matérialiste de la dialectique par Marx commettra l'excès inverse, c'est-à-dire la subsumption du communicationnel sous l'instrumental par lequel se réalise pratiquement l'unité sujet-objet. D'après la critique de Habermas, Hegel et Marx oublient chacun la distinction travail/interaction et les rationalités qui les soutiennent. Chez Marx cet abus a l'effet suivant d'après Habermas :

L'activité productive qui assure la régulation des échanges entre l'espèce humaine et la nature qui l'entoure --de même que dans la Philosophie de l'esprit d'Iéna l'utilisation des outils opère la médiation entre le sujet travaillant et les objets naturels-- cette activité instrumentale devient le paradigme qui permet de produire toutes les catégories; tout est absorbé dans le mouvement propre (Selbstbewegung) de la production. (30)

Pourtant Marx aurait, d'après Habermas, "redécouvert" le lien travail-interaction avec ses concepts de forces productives et de rapports de production. Habermas appuie cette affirmation sur une étude des Manuscrits de 1844 (31) où Marx souligne le mérite de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel --à savoir la découverte de la réalisation de l'espèce humaine par elle-même dans le travail (32)-- Habermas prétend que Marx reprend alors la

30 Ibid., pp. 209-210

31 Marx, Karl, Manuscrits de 1844, Paris, Editions Sociales, 1968

32 Ibid., p. 132

-- problématique qui occupait Hegel à Iéna. A ce moment, Marx distinguerait encore le pouvoir de disposition sur la nature de l'efficace du cadre institutionnel des interactions non encore rationalisées. Sans étayer davantage cette interprétation globale des Manuscrits de 1844 selon le schéma travail/interaction, Habermas l'oppose au contenu de la première partie de L'idéologie allemande où disparaîtrait cette même distinction. C'est alors que Marx achèverait, d'après Habermas, la réduction de l'activité communicationnelle à l'activité instrumentale par l'adoption du concept général de "pratique sociale". Cette seconde conclusion provient d'une "analyse précise" (33) du texte de Marx de 1845 que Habermas ne précise cependant pas. Ce manque de développements empêche, pour le moment, toute analyse sérieuse de la critique que Habermas adresse à Marx pour son traitement des matières couvertes par les concepts de travail et d'interaction. De fait, Habermas ne précisera sa critique que dans le cadre de sa théorie générale de la connaissance -- que nous étudions au prochain chapitre. Dans l'intervalle, il importe seulement de dresser le bilan de la contribution de Habermas sur les écrits de Hegel à Iéna, ce que nous faisons à l'aide d'une revue des principaux commentateurs de ces textes, afin d'en voir les préalables et les prolongements.

33 Habermas, J., "Travail et interaction", in La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 209

1.2 REVUE DES COMMENTATEURS.

L'élément le plus marquant de la lecture que Habermas propose de Hegel, c'est-à-dire le remplacement de la philosophie de l'identité par le schéma dialogique/monologique dans l'analyse des rapports sujet-objet, trahit la pensée de Hegel. Cela semble vrai même pour les textes de jeunesse de Hegel où Habermas prétend trouver une systématique du moyen-terme abandonnée par la suite. Les quelques auteurs qui se sont penchés sur ces manuscrits précoces en ont tous tiré la même conclusion. Gilbert Gérard, pour un, insiste sur l'égalité à soi de l'esprit :

Le système de la philosophie conçu par Hegel en 1803/04 semble bien avoir été fondamentalement un système de l'esprit, c'est-à-dire un système dont la structure et l'enchaînement des différentes parties sont commandés et déterminés par la logique propre du développement de l'esprit : celui-ci s'y constitue tout d'abord comme pure égalité à soi (substance absolue) dans la sphère métaphysique de l'Idée, il s'y pose ensuite comme l'autre de lui-même en passant dans la nature pour, enfin, revenir à soi et se déployer comme substance réelle au sein de la conscience. (34)

Et cette égalité à soi, Hegel la conçoit immédiatement comme dynamique :

Le trait le plus remarquable de ce nouveau concept d'esprit, le plus riche d'avenir, est sans conteste, outre la mise en évidence de son aspect englobant, total, l'accent placé sur son caractère actif : l'esprit n'est esprit véritable que dans la mesure où il se déploie comme ce qui s'affranchit totalement de

34 Gérard, Gilbert, Critique et dialectique, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1982, p. 275, souligné par Gérard

ce qu'il est de façon immédiate pour se poser comme le terme de son agir propre. (35)

Dès le début donc, l'identité sujet-objet caractérise le mouvement de l'esprit; elle lui est indétachable. Et cette intimité est déjà présente dans le Système de la vie éthique, comme le remarque Lukacs :

Le processus général du développement dialectique qui part de l'unité pour revenir à l'unité en passant par la différence, apparaît clairement ici, ainsi que le fait que la différenciation de la vie éthique unitaire du peuple, une hiérarchie des vertus. (36)

Hegel ne parle pas encore d'esprit subjectif, d'esprit objectif et d'esprit absolu, ni de leur progression nécessaire et infinie, mais cette problématique est déjà en place en 1801 et elle se précise dans les deux Philosophie de l'esprit (37). En outre, la dimension dynamique nécessaire empêche la séparation des media d'émergence de la conscience. Marcuse, qui insiste surtout sur l'aspect logique des recherches de Hegel, sur sa compréhension de la dialectique, parle des media comme de l'intégration active des opposés (38). Pour Lukacs, la découverte de la nature dialectique profonde du réel et de la nécessité d'en comprendre le mouvement global rétablit la valeur de l'oeuvre de Hegel, malgré les mystifications auxquelles il aboutit en faisant reposer le processus historique sur l'évolu-

35 Ibid., p. 279. souligné par Gérard

36 Lukacs, Georg, Le jeune Hegel, Paris, P.U.F., 1981, vol.2, p. 123

37 Ibid., p. 131

38 Marcuse, H., Raison et révolution, op. cit., pp. 118-119

tion de l'esprit. Bien plus, Lukacs voit dans les recherches sur l'activité humaine l'élément le plus fondamental des découvertes de Hegel. Sur la base d'une ontologie dialectique, Lukacs pose le travail comme originaire dans la pensée de Hegel. Cela ne devient systématique qu'avec l'élaboration de la Science de la logique (39), mais une telle lecture semble possible dès les écrits d'Iéna (40), où Hegel utilise le modèle du travail pour comprendre la dynamique sociale. Selon Lukacs, le cheminement de Hegel à Iéna se caractérise par un idéalisme où l'aspect réaliste prend de plus en plus d'importance, où l'économie devient de plus en plus centrale alors que la moralité le devient de moins en moins (41). Une telle interprétation va bien sûr dans le sens contraire de celle de Habermas. Mais, comme nous le verrons plus loin, ce dernier rejette toute recherche ontologique (42). En somme, la thèse de l'hétérogénéité des milieux d'accession de la conscience à l'existence repose sur le refus de la philosophie de l'identité. Un tel refus se trouve cependant à briser la dynamique pensée par Hegel au départ; il n'arrive qu'à survaloriser la sphère de l'individuel et du moral en la retirant de l'ensemble général. Habermas pose la moralité comme le fondement de l'identité esprit-nature; selon lui, la

39 Lukacs, G., Le jeune Hegel, op. cit., p. 93

40 cf. aussi Marcuse, H., Raison et révolution, op. cit., p. 121

41 Lukacs, G., Le jeune Hegel, op. cit., p. 122

42 cf. Habermas, J., "Connaissance et intérêt", in La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 161

nécessité d'un rapport dialogique empêche Hegel de définir sa philosophie de l'identité autrement que par le recours à l'auto-réflexion de la conscience. Toutefois, même si la relation morale hégélienne semble dialogique, ce n'est pas là sa principale particularité. D'abord il faut dire que ce "dialogue" propre à la relation morale hégélienne doit être de la même nature que la conscience, c'est-à-dire qu'il n'est pas celui existant entre des individus physiques mais plutôt celui de l'environnement culturel et idéal de consciences abstraites réunies dans un universel. Ensuite, et c'est un des principaux arguments de Marcuse, la raison doit être conçue, chez Hegel, comme un absolu où se résolvent les contradictions apparues dans le réel, où se réalise la véritable unité de l'essence et de l'existence (43). Ainsi, le Système de la vie éthique (ou morale) consiste en une application de la raison au monde social de manière à en dépasser les antagonismes (44). Lukacs va plus loin; il montre l'identité individuel-universel à laquelle participe, chez Hegel, la moralité tout en y situant la dimension individuelle :

L'esprit, selon Hegel, n'est plus, dans la société achevée, qu'esprit en soi. Cela signifie qu'il s'est dispersé dans ses différents moments -- dans les états (Stände). Ceux-ci forment en eux-mêmes une totalité organique, une unité; mais cette unité ne s'est pas encore transformée en un être-pour-soi, elle ne s'est pas encore incarnée consciemment dans la conscience de l'individu singulier. La dialectique de la moralité et de la vie éthique prescrit impérieusement, selon Hegel, que la conscience morale individuelle, qui doit

43 Marcuse, H., Raison et révolution, op. cit., pp. 89-95

44 Ibid, pp. 103-104

nécessairement être abstraite, ne puisse trouver de satisfaction que dans la vie éthique concrète... (45)

Habermas semble achopper sur cette question des rapports à établir entre conscience universelle et consciences individuelles dans le système de Hegel. Selon Rüdiger Bubner, par exemple, Habermas ramène trop la conscience à un individu historique pour qui l'unité pratique de l'esprit est fondamentale, cela en réaction à la thèse de l'identité (46). Bubner rejette le "matérialisme" de Habermas qui "déspiritualise" la pensée de Hegel. Gilbert Gérard va dans le même sens :

La conscience dont Hegel fait en 1803/04 la catégorie clé de sa Philosophie de l'esprit n'est pas la conscience de l'individu singulier, celle du sujet conscient qui se trouve confronté à un monde qu'il pose comme quelque chose d'extérieur et d'étranger à lui-même. Au contraire, cette tension d'un sujet actif et d'un objet passif, Hegel la conçoit comme intérieure à la conscience dans laquelle elle est tout à la fois maintenue et niée. (47)

La construction de Hegel englobe le réel et, évidemment les consciences individuelles. Mais il faut se garder d'arrêter le processus de l'esprit car le moment particulier n'a pas d'autonomie; il est contradictoire parce qu'il ne peut s'affirmer que par l'universel, par les produits du travail ou par la communau-

45 Lukacs, G., Le jeune Hegel, op. cit., p. 132

46 Bubner, Rüdiger, "Qu'est-ce que la théorie critique?", in Archives de la philosophie, n. 35, 1972, p. 104. cf. note 24 : "l'identification pure et simple, supposée chez Habermas, entre le langage et la "forme de vie" me paraît être le problème décisif."

47 Gérard, G., Critique et dialectique, op. cit., p. 290

té. Dès que l'individuel s'affirme, il se nie parce qu'il ne se sépare pas de sa dimension naturelle (48).

Pour ce qui est de l'unité des milieux, outre tout ce qui a déjà été dit sur la nécessité de la dynamique globale, elle ne semble pas faire problème pour les auteurs qui ont refait le parcours de Hegel à Iéna en connaissant les thèses de Habermas. Gilbert Gérard rejette d'emblée les conclusions de Habermas en notant comment celui-ci les "désamorce" en avouant l'apparence de l'hétérogénéité et en ramenant le présupposé de l'identité à une simple "tendance" (49). Jacques Taminiaux, qui voit pour sa part le Système de la vie éthique (50) comme le "premier traité dialectique de philosophie sociale et politique" (51), ne peut concevoir de division entre les thèmes de la vie concrète tels qu'appréhendés par Hegel : "l'homme est homme, en tant qu'il désire, en tant qu'il travaille, en tant qu'il parle. Ainsi pense Hegel, incontestablement" (52). Taminiaux reconnaît un mérite à Habermas qui, par sa lecture de Hegel, rappelle que travail et interaction ne sont pas directement liés. Or c'est justement ce que l'étude des écrits d'Iéna ne démontre pas! De toute façon, l'interprétation de Habermas semble dès l'abord déficiente, selon Taminiaux :

48 Ibid., p. 286

49 Ibid., p. 294

50 Hegel, G.W.F., Système de la vie éthique, op. cit.

51 cf. introduction à Ibid., p. 99

52 Ibid., p. 99

La thèse de l'hétérogénéité nous semble faire indûment crédit au Hegel d'Iéna d'avoir pensé concrètement le langage, le travail et l'interaction, et de ne pas avoir, comme dans les écrits de la maturité, englouti leur hétérogénéité dans une identité présupposée. (53).

Taminiaux nous introduit à une interprétation de Hegel (qu'il condamne cependant) qui contredit passablement celle que développe Habermas. Il s'agit en fait de voir les écrits précoces de Hegel comme diverses tentatives pour unifier les contradictions apparentes du monde concret; tentatives qui mènent au système de la maturité (54). Dès le départ, Hegel semble donc s'être donné un objectif et des moyens théoriques qui résistent au traitement qu'en livre Habermas.

53 Ibid., p. 100. Taminiaux se contredit : Hegel théorise le réel concret, mais c'est son cadre d'analyse qui mystifie la résolution des contradictions. En confondant cadre théorique, contenu des discussions et épistémologie (dialectique), Taminiaux fait dévier l'ensemble de sa critique de Habermas (et de Lukacs qu'il vise alors par ricochet) : "Dans cette identité (présupposée) il y va finalement de l'onto-théologie dont nous avons vu qu'elle fondait et accompagnait tout le discours hégélien. C'est donc elle, en fin de compte qu'il faudrait interroger, et se demander si sa prétention à la totalité n'est pas, quoi qu'on veuille, synonyme de totalitarisme, si elle n'est pas la domination la plus profonde." p. 101

54 Marcuse, H., Raison et révolution, op. cit., pp. 118-134

CONCLUSION

La conclusion sur l'interprétation que Habermas propose des textes du Hegel d'Iéna va pratiquement d'elle-même. Il faut d'abord noter l'usage audacieux que Habermas fait de ces textes. Il se permet de les décomposer et de bien glaner les passages de manière à étayer ses propres thèses. Ainsi, la "systématique" développée par Hegel, puis abandonnée par lui, ne semble jamais avoir été bien claire dans son esprit, alors que la thèse contraire, l'identité sujet-objet fondée sur une analyse du travail, paraît beaucoup plus consciemment utilisée (55).

Les conceptions de Habermas semblent toutes reposer sur un dualisme préalable à sa lecture de Hegel. L'impossibilité du dialogue avec la nature, l'impossibilité donc d'un dépassement basé sur une relation morale, ne tient que si on adopte la grille dialogique/monologique. Cela revient à distinguer des champs de pratique humaine et de connaissance --et les relations sujet-objet qui y prévalent-- selon certaines caractéristiques

55 Il est très intéressant de noter que Habermas semble avoir donné une interprétation beaucoup plus rigoureuse, quoique moins détaillée, des textes de jeunesse de Hegel que celle que nous avons exposée dans notre premier chapitre. C'est du moins ce qu'on peut lire dans un bref passage de "Hegel critique de la révolution française" (cf. Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 1, p. 150) où Habermas reconnaît le rôle fondamental du travail pour la théorisation du droit chez Hegel. Dans "Les écrits politiques de Hegel" (in Théorie et pratique, op. cit., tome 1, pp. 177-178), Habermas observe encore une fois l'importance des études de Hegel sur le travail et l'économie politique au sein des manuscrits d'Iéna; il résume alors assez bien l'articulation nécessaire de l'esprit subjectif et de l'esprit réel par l'activité qui empêche toute lecture subjectiviste de ces textes.

de l'objet lui-même, en l'occurrence le psychisme de "l'autre", ce que Hegel a toujours critiqué. Un tel dualisme ne peut rejoindre la conception que Hegel se fait de la dialectique. Et lorsque Habermas reprend la dialectique de la moralité de Hegel, c'est seulement pour illustrer sa notion de dialogue constitutif car il reproche à Hegel l'idéalisme du dépassement dialectique passant par la relation morale. Mais l'interprétation que Habermas propose de la relation morale comporterait une "mécompréhension" de la dimension réaliste de la dialectique de la reconnaissance par la propriété que Hegel développe dès 1803 (56). Et cette "mécompréhension" serait lourde de conséquence selon Oliva Blanchette :

For Habermas to have missed this crucial point of possession in the struggle for recognition is what, for us, sets him off as an idealist, even with his materialist insistence on labor as constitutive of the subject. Having overlooked this essential dialectical hinge, he is forced to oscillate between materialism on the one hand and idealism on the other, between a reduction of man to nature in labor on the one hand and an elevation of man to a sort of pure spirit in dialogue on the other, without being able to bring the two together. (...) We are far here from Hegel's, let alone Marx's, idea of man's dialectical involvement with nature, and back once again with a Kantian form of dualism between the realm of nature and the realm of morality. (57)

56 De fait, certains auteurs voient effectivement une différence entre les versions de 1803 et de 1805 et expliquent que Habermas s'inspire trop exclusivement de celle de 1803, qui demeure encore imprégnée d'éléments kantiens. cf. Blanchette, O., "Language, the Primordial Labor of History: A Critique of Critical Theory in Habermas", in Cultural Hermeneutics, op. cit., pp. 364-365

57 Ibid., pp. 365-366

Ainsi, malgré l'insistance par Habermas sur le caractère strictement analytique de la distinction qui est à la base de ses concepts de travail et d'interaction (58), malgré la reconnaissance par Habermas des relations objectives et historiques des domaines instrumental et communicationnel, la réunion de ces deux sphères demeure problématique (59). Cette réunion comme telle semble souffrir de l'absence d'un cadre dialectique qui insisterait sur son caractère dynamique (60), et ce, nonobstant les intentions critiques de Habermas. On ne peut donc suivre Gérard Raulet lorsqu'il affirme que Habermas sépare les domaines du travail et de l'interaction, non pas pour les isoler l'un de l'autre mais pour accentuer la dialectique entre ces deux sphères (61).

Le fondement langagier qui permet la distinction travail/interaction et qui participe à son dualisme, apparaît comme un autre préalable à la lecture de Hegel et comme une constante dans l'oeuvre de Habermas. Contrairement à ce que croient

58 cf. Keane, John, "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", in New German Critique, 6, 1975, p. 87, citant alors Frankel, Boris, "Habermas Talking: An Interview", in Theory and Society, 1:1, 1974, p. 43.

59 Blanchette, O., "Language, the Primordial Labor of History : A Critique of Critical Social Theory in Habermas", in Cultural Hermeneutics, op. cit., p. 370. cf. aussi Raulet, Gérard, et Assoun, Paul-Laurent, Marxisme et théorie critique, Paris, Payot, 1978, p. 184

60 Keane, J., "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", in New German Critique, op. cit., p. 93

61 Raulet, G., et Assoun, P.-L., Marxisme et théorie critique, op. cit., p. 191

certains auteurs, l'intérêt de Habermas pour le langage ne constitue pas une "préoccupation récente" ni un "réalignement" de position (62) car les catégories "monologique" et "dialogique" semblent régir l'élaboration des concepts de base de Habermas (63). Les prolongements de ce fondement langagier sont

62 McCarthy, Thomas, "A Theory of Communicative Competence", in Philosophy of the Social Sciences, 3, 1973, pp. 135-136. McCarthy tend à montrer que Habermas s'est toujours intéressé au langage comme l'indique son étude des écrits de jeunesse de Hegel, mais selon ce que nous avons essayé d'expliquer cela va encore plus loin et rejoint le paradigme d'élaboration des concepts de travail et d'interaction. cf. aussi Bernstein, Richard, The Restructuring of Social and Political Theory, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1976, p. 206

63 Plusieurs commentateurs ont recherché l'ascendance théorique des positions de Habermas : outre les emprunts avoués à Gadamer et à Hannah Arendt, pour la reprise de la distinction aristotélicienne entre techne et praxis (cf. Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., p. 105 n. 5, et Habermas, J., L'espace public, Paris, Payot, 1978, pp. 15-16), certains critiques découvrent les influences de Kant sur les rationalités modèles des deux sphères d'activité (Keane, J., "On Tools and Language : Habermas on Work and Interaction", in New German Critique, op. cit., p. 89), de Marcuse (Ibid., p. 89) et de Apel (Ibid., p. 89). Or même l'analyse de la source explicite des catégories de Habermas montre la dimension constitutive du langage pour son cadre conceptuel. En effet, lorsqu'on remonte la piste aristotélicienne fondant la séparation entre le travail et l'interaction, on remarque que Habermas s'intéresse à ces questions en insistant sur la dimension délibératoire qui distingue la techne de l'episteme (cf. Beaulne, Léonard, Les fondements de la théorie politique chez Habermas, Ottawa, Université d'Ottawa, thèse de maîtrise en science politique, 1977, pp. 17-19). Pour Habermas, "l'espace public" grec comporte déjà la séparation travail/interaction et permet une insistance sur le dialogue, le lexis, qui va dans le sens de ses préoccupations (cf. Habermas, J., L'espace public, op. cit., p. 15. cf. aussi Blanchette, O., "Language, the Primordial Labor of History: A Critique of Critical Social Theory in Habermas", in Cultural Hermeneutics, op. cit., p. 328). Par ailleurs, selon Bernstein, R., The restructuring of Social and Political Theory, op. cit., p. 259 n. 21, l'influence de Arendt irait plus loin que ce que Habermas peut admettre. Leurs idées se rejoindraient en effet sur les questions de la théorie politique, du statut des sciences sociales, etc. Finalement, sur le fondement aristotélicien des

multiples : il introduit d'abord un certain idéalisme parce que le langage modèle n'est pas saisi dans son cadre social concret; il entraîne ensuite, et surtout, un subjectivisme radical par l'adoption de la problématique d'un sujet interpellant tour à tour "l'extérieur" et "l'intérieur". Sans prétendre vider le débat sur l'interprétation de l'oeuvre de Hegel, on peut mentionner que l'idéalisme et le subjectivisme qui marquent sa pensée ne correspondent pas aux présupposés de Habermas. L'idéalisme hégélien comporte, d'une part, une dimension "objective" et réaliste de par le recours au cadre dynamique modelé sur la dialectique du travail. Le subjectivisme de Hegel ne se limiterait jamais, d'autre part, au point de vue statique de l'individualité naïve pour qui les catégories "intérieur" et "extérieur" sont fondamentales. Les deux sphères d'activité et de rationalité que Habermas distingue à l'aide de ses concepts de travail et d'interaction ne peuvent que souffrir de ces imprécisions introduites par le dualisme et le subjectivisme particuliers du cadre théorique de référence.

En somme, l'élaboration des concepts de travail et d'interaction semble provenir d'un cadre théorique dualiste insistant

concepts de travail et d'interaction, voir Jay, Martin, "Some Recent Developments in Critical Theory", in Berkeley Journal of Sociology, no. 18, 1973-74, p. 32. cf. aussi Sensat, Julius, Habermas and Marxism: An Appraisal, Beverly Hills, Sage library of Social Research, 1979, pp. 18-19; McCarthy, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, Cambridge, MIT Press, 1978, pp. 2-3; Heller, Agnes, "Habermas and Marxism", in Thompson, John, et al., Habermas: critical debate, Cambridge, MIT Press, 1982, pp. 34; Raulet, G. et Assoun, P.-L., Marxisme et théorie critique, op. cit., p. 89.

trop sur le langage et compromettant les statuts dialectique et matérialiste des analyses de Habermas. Ce cadre théorique paraît en outre préalable aux études que Habermas rédige à partir des textes de jeunesse de Hegel. Il apparaît donc fondamental de reprendre la critique que Habermas propose des travaux de Marx selon ses concepts de travail et d'interaction. Cela devrait nous éclairer sur les fondements de la redéfinition du matérialisme historique que Habermas présente comme nécessaire et inévitable.

Chapitre deuxième

Gnoséologie comme théorie sociale

INTRODUCTION

La théorie de la connaissance que Jürgen Habermas livre dans Connaissance et intérêt (1) apparaît comme un prolongement de sa problématique sur le travail et l'interaction. C'est bien le cadre dualiste travail/interaction qui prépare la triade des intérêts de connaissance comme le remarque Anthony Giddens :

Although at first sight the scheme of knowledge-constitutive interests advanced in Knowledge and Human Interest and other writings of his (Habermas) earlier period seems to be threefold, it is fundamentally a dichotomous one founded upon the contrast between labour and interaction. (2)

Il nous semble donc essentiel d'étudier cette théorie de la connaissance afin d'illustrer d'une part, sa dette importante envers les notions de travail et d'interaction et, d'autre part, afin de juger la première critique de Marx qu'elle soutient. Ce sont ces seules dimensions de la théorie de la connaissance de Habermas qui nous intéressent, car notre analyse se garde bien

1 Habermas, J., Connaissance et intérêt, Paris, Gallimard, 1976

2 Giddens, Anthony, "Labour and Interaction", in Thompson, John, et al., Habermas: Critical Debates, Cambridge, MIT Press, 1982, p. 153. cf. aussi Bernstein, R., The Restructuring of Social and Political Theory, op. cit., p. 193; Berg, Axel van den, "Critical Theory : Is There Still Hope?", in American Journal of Sociology, vol. 86, no. 3, nov. 80, p. 460

de prétendre accéder à l'ensemble de la substance de la gnoséologie en question.

Notre premier objectif peut être atteint par un exposé recourant systématiquement au concept d'autoréflexion. Au cours de l'examen de l'évolution de la critique de la connaissance depuis Kant, en passant par Hegel et Marx, Habermas procède à plusieurs emprunts. Il puise chez Fichte notamment la notion "d'autoréflexion" qu'il utilise pour caractériser le mouvement de l'esprit chez Hegel, tout en lui ajoutant un sens psychanalytique. L'autoréflexion se trouve alors au coeur de la découverte d'intérêts transcendants, liés à l'histoire cependant, commandant toute connaissance. Ces intérêts sont au nombre de trois; ils révèlent en outre des liens particuliers à trois types de savoir et aux deux sphères d'activité identifiées par Habermas. Celui-ci pose d'abord un intérêt technique lié à l'activité instrumentale et apparant dans les sciences naturelles ou empirico-analytiques. Habermas parle ensuite d'un intérêt pratique se manifestant dans les sciences herméneutiques et modelé par l'activité communicationnelle. Cette dernière activité peut aussi être la source d'un intérêt émancipatoire qui émerge, sous certaines conditions qu'il faudra analyser, des théories critiques. Il importe de remonter la piste de l'autoréflexion en révélant son importance pour l'identification des intérêts ainsi que son articulation par les domaines du travail et de l'interaction et la problématique de Habermas sur le langage. En outre, pour chacun des intérêts il faut trouver

le genre d'activité qui le modèle, le type de relation sujet-objet qu'il met en jeu, et la catégorie de conclusions auxquelles arrive la connaissance qu'il promeut (3). Encore une fois nous nous devons de faire preuve d'humilité. Il nous est en effet impossible de vider le contenu heuristique de la notion d'autoréflexion ni de faire le point sur les multiples débats qu'elle engendre. Nous ne souhaitons que montrer comment le préalable langagier découvert au chapitre précédent participe à l'élaboration de la notion d'autoréflexion.

Par ailleurs, la construction du concept de synthèse à deux volets, plus précisément, la redéfinition de la synthèse matérialiste préside à la première critique de l'oeuvre de Marx par Habermas. Cette synthèse matérialiste reprend elle aussi la distinction travail/interaction. De fait, il s'agit pour Habermas d'établir des rapports sujet/objet conséquents avec sa problématique dualiste de départ. Comme nous l'avons vu au premier chapitre, Habermas rejette la philosophie de l'identité hégélienne qui postulait une identité idéaliste esprit-nature. Il critiquait aussi la dimension pour lui instrumentale de la dialectique entre l'humain et la nature adoptée par Marx qui réalisait l'unité sujet-objet par l'activité matérielle. Pour Habermas, la synthèse sujet-objet se voit dédoublée à cause de l'irréductibilité des deux sphères d'activité et de rationalité résumées dans les concepts de travail et d'interaction. La

3 cf. McCarthy, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, op. cit., p. 58

synthèse, telle que comprise par Habermas, permet de plus, conjuguée à l'autoréflexion, l'extension de la critique de la connaissance à une critique sociale et complète ainsi les préoccupations gnoséologiques de Habermas.

L'intégration poussée des problématiques sur le travail et l'interaction et sur la connaissance nous avait obligé à retarder nos conclusions sur le couple conceptuel fondamental de la pensée de Habermas. Mais au terme de nos exposés sur l'autoréflexion et sur la synthèse matérialiste, nous devrions être en mesure de dresser un bilan plus complet des implications des concepts de travail et d'interaction, bilan qui nous introduira à la révision du matérialisme historique que nous voyons aux troisième et quatrième chapitres.

2.1 AUTOREFLEXION.

Habermas développe sa notion d'autoréflexion dans le cadre de sa problématique sur la connaissance intéressée. Pour lui, la tâche de l'autoréflexion se résume à révéler la liaison entre les intérêts de connaissance et les diverses dimensions du langage. C'est ainsi que, selon Habermas, l'autoréflexion met au jour le contexte de validité des trois types de savoir. Pour les fins de notre exposé, nous devons donc commencer par présenter les idées de Habermas sur les intérêts de connaissance et introduire par le fait même la notion d'autoréflexion. Nous passerons ensuite à l'application de cette notion par Habermas.

dans ses analyses sur les savoirs empirico-analytique⁴, historico-herméneutique et praxéologique.

2.1.a. Connaissance et intérêt.

A la suite de sa critique de l'illusion ontologique d'un monde structuré en soi, originaire de la science grecque classique et persistant dans la démarche scientifique moderne, Habermas se fixe pour projet de resituer les énoncés scientifiques dans leur système de référence préalable, révélant ainsi les intérêts à la source de toute connaissance. C'est là la principale contribution d'une épistémologie critique, procédant par autoréflexion, qui expose trois modes de relation entre les règles logiques et méthodologiques d'une part, et l'intérêt initiateur de la recherche d'autre part (4).

Habermas distingue d'abord les sciences empirico-analytiques, qui fournissent un savoir prévisionnel. Ces sciences reposent sur un intérêt de connaissance technique, visant à étendre et à assurer l'activité humaine instrumentale (5). On retrouve ensuite les sciences historico-herméneutiques qui ont pour but la compréhension du sens du fait plutôt que la simple observation du fait. C'est le champ de l'herméneutique, qui révèle un intérêt pratique orientant une action encadrée par un

4 Habermas, J., "Connaissance et intérêt", in La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 145

5 ibid., pp. 145-147, cf. aussi McCarthy, T. The Critical Theory of Jürgen Habermas, op. cit., p. 55

début de consensus (6). Finalement, Habermas identifie les sciences praxéologiques systématiques (critiques) qui doivent produire un savoir émancipatoire dépassant des états de conscience non réfléchis. Cela s'accomplit par le dépistage, dans un processus autoréflexif, de rapports idéologiques sclérosés et par l'obsolescence relative des réalités nomologiques sociales portées au conscient (7).

Pour Habermas les trois intérêts transcendantsaux posés comme fondement naturel du processus de connaissance ne constituent pas un déterminisme :

Dans la mesure où nous prenons conscience de ce que ces limites transcendantales de toute conception possible du monde ne peuvent pas être transgressées, il y a en nous une part de la nature qui acquiert son autonomie au sein même de la nature. Si la connaissance pouvait déjouer jamais l'intérêt inné qui la commande, ce serait en comprenant que la médiation du sujet et de l'objet (...) est initialement produite par certains intérêts. (8)

Habermas propose en outre cinq thèses qui viennent étayer ce programme épistémologique. Il relie d'abord l'activité d'un sujet transcendantal à l'histoire naturelle de l'espèce (première thèse) (9). Mais, rappelant l'existence d'une rupture culturelle avec la nature, Habermas s'empresse de qualifier la liaison sujet transcendantal-histoire naturelle en posant le processus

6 Ibid., pp. 147-149, cf. aussi McCarthy, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, op. cit., pp. 55-56

7 Ibid., pp. 149-150

8 Ibid., p. 152

9 Ibid., p. 153

de connaissance comme irréductible à la simple autoconservation, à l'activité instrumentale de reproduction de la vie (deuxième thèse) (10). Les trois catégories de savoir définies plus haut correspondent aux trois milieux de socialisation : le travail, le langage et la domination (troisième thèse) (11). Ces trois milieux recoupent les lieux d'émergence du moi et les fonctions du moi, matières apparues capitales dans la définition des concepts de travail et d'interaction; les trois milieux permettent en outre d'atténuer le transcendantalisme des intérêts de connaissance en introduisant la problématique d'une synthèse matérialiste (12).

Même s'il est impossible de supprimer les intérêts fondamentaux, Habermas pense qu'il est faisable de les transcender par la conscience. C'est là le rôle de l'autoréflexion qui lie intrinsèquement connaissance et intérêt à l'émancipation (quatrième thèse) (13). L'autoréflexion apparaît donc, pour Habermas, comme quelque chose de sûr; elle suppose une communication véritable, une émancipation, qui se manifeste déjà dans la volonté de consensus constitutive du langage. Voilà, en termes différents, la problématique de la "pragmatique universelle" qui fondera tous les développements de Habermas à partir du langage

10 Ibid., p. 154

11 Ibid., p. 155

12 Raulet, G., et Assoun, P.-L., Marxisme et théorie critique, op. cit., p. 181

13 Habermas, J., "Connaissance et intérêt", in La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 157

(14). Ainsi, le milieu du langage comporterait des enjeux supérieurs ou à tout le moins différents, de ceux du travail et de la domination. C'est dans l'anticipation de l'émancipation que les énoncés tirent leur vérité; la discussion réelle, émancipée, constitue l'objectif ultime de la démarche de connaissance selon le modèle de Habermas. D'où cette dernière thèse qui intègre les précédentes :

L'unité de la connaissance et de l'intérêt se confirme dans une dialectique qui, à partir des traces historiques du dialogue réprimé, reconstruit ce qui a été réprimé. (15)

Une fois ces matériaux de base posés, Habermas cherche désormais à mettre au jour les pans de réflexion, de dialogue, constamment refoulés et constamment reconstruits (16). Son étude l'amène à se pencher sur les sciences soutenues par l'intérêt technique d'abord (sciences naturelles), et ensuite sur les sciences promues par l'intérêt pratique (science morale). Habermas expose alors les travaux de Pierce et Dilthey comme représentatifs de contre-courants dans le positivisme, contre-courants qui illustrent des amorces d'autoréflexion aussitôt mécomprises et réintégrées soit dans un néo-positivisme, soit

14 cf. Kortian, Garbis, Métacritique, Paris, Editions de Minuit, 1979, p. 113

15 Habermas, J., "Connaissance et intérêt", in La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 158

16 cf. Bernstein, R., The Restructuring of Social and Political Theory, op. cit., pp. 195-200

dans un psychologisme (17). Il faut reprendre l'essentiel de ces analyses avant de passer à l'étude de la psychanalyse qui rouvrira la dimension de l'autoréflexion sur le terrain même du positivisme.

2.1.b. Autoréflexion des sciences empirico-analytiques.

Habermas se penche d'abord sur les travaux de Peirce qui examine le cadre méthodologique de la recherche en sciences naturelles. Sa démarche révèle, selon Habermas, un intérêt non pas empirique, ni pur, mais aspirant au succès (18). Et le sujet de cet intérêt possède à la fois un caractère ontologique, lié à l'histoire naturelle; et un caractère transcendantal, lié au mécanisme d'appréhension du monde (19). Mais selon Habermas, le cadre pragmatiste utilisé par Peirce ne lui livre pas accès à cette autoréflexion; il l'empêche de saisir l'intérêt fondamental guidant sa réflexion. Ainsi, pour Habermas, Peirce infère inconsciemment des lois méthodologiques à partir du contexte transcendantal de l'activité instrumentale seulement (20). Comme nous l'avons vu plus haut, avec la seconde thèse sur les intérêts de connaissance, la démarche de connaissance ne peut, selon Habermas, être ramenée à la seule activité instrumentale

17 Raulet, G., et Assoun, P.-L., Marxisme et théorie critique, op. cit., p. 193

18 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 170

19 Ibid., p. 170

20 cf. McCarthy, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, op. cit., p. 64

d'autoconservation. Habermas donne l'exemple des études de Peirce sur la question de la "communauté des chercheurs". Pour Habermas, Peirce ne voit alors que l'aspect empirique de ces chercheurs et interprète le sens de leur activité selon les critères de l'activité rationnelle par rapport à une fin, en l'occurrence, de la même manière qu'un processus naturel objectivé (21). Habermas conclut donc que Peirce n'arrive pas à comprendre que le fondement d'intersubjectivité de la discussion scientifique ne peut se modeler sur un type d'activité monologique comme l'activité instrumentale qui lui sert d'étalon (22). Ce fondement, qui se rapporte plutôt, pour Habermas, à une activité dialogique, communicationnelle, dépasse la stricte instrumentalité et la stricte historicité (23). Il se développe dans le champ des interactions médiatisées par des symboles, supposant des sujets socialisés qui se connaissent et se reconnaissent (24). Selon Habermas, ces sujets manifestent alors un intérêt qui les transcende eux-mêmes en utilisant une connaissance qui, bien que supposée par le développement du savoir technique, ne peut s'expliquer par ce seul savoir :

La réflexion sur la communauté des chercheurs qui, à travers leur communication, font s'accomplir le progrès technique du point de vue transcendantal de la manipulation technique possible, devrait nécessairement faire éclater le cadre pragmatiste. Cette autoré-

21 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 173

22 Ibid., p. 173

23 Ibid., p. 173

24 Ibid., p. 173

flexion, précisément, devrait montrer que le sujet du processus de recherche se forme sur la base d'une intersubjectivité qui, comme telle, dépasse le cadre transcendantal de l'activité instrumentale. La communication des chercheurs utilise, au cours de l'élucidation dialogique de problèmes métathéoriques, une connaissance liée au cadre des interactions médiatisées par des symboles. Cette connaissance est présumée dans l'acquisition d'un savoir techniquement exploitable, mais elle ne saurait être elle-même justifiée selon les catégories de ce savoir. (25)

Habermas retient finalement que la contribution de Peirce a le mérite d'illustrer la dimension constitutive de l'activité instrumentale (couplée à l'activité monologique) au sein de la démarche scientifique. Mais elle montre aussi que ce type d'activité ne peut être posé comme seul paradigme de recherche, et oblige par le fait même à passer à un autre niveau de connaissance (26).

2.1.c. Autoréflexion des sciences historico-herméneutiques.

Pour Habermas, les sciences historico-herméneutiques, ou morales, représentent un champ de recherche où s'élabore une compréhension des phénomènes. Contrairement aux sciences naturelles, où la volonté d'explication suppose une extériorité plus grande ou une distanciation sujet-objet, les sciences morales "constituent", selon Habermas, les faits de manière à mettre au jour une intersubjectivité, une communion relative entre le sujet et l'objet. Ce processus n'est cependant pas

25 Ibid., p.174

26 cf. Beaulne, L., Les fondements de la théorie politique chez Habermas, op. cit., pp. 102-103

toujours conscient. Dilthey lui-même ne pose, selon ce qu'en présente Habermas dans ses considérations sur l'herméneutique, la différence entre les sciences naturelles et les sciences morales que dans des degrés différents d'objectivation.

Il semble, pour Habermas, que les sciences morales définissent leurs concepts et leurs analyses d'une manière circulaire (27). Cela tient à la relation général/singulier qu'elles établissent : à l'inverse des sciences de la nature où on vise à l'élimination du singulier sous les catégories générales, les sciences morales partent d'un sens général pour ensuite appréhender le singulier, puis, à la lumière des découvertes ainsi réalisées, viennent réinterpréter le général (28). Habermas avance toutefois que la circularité du cadre catégoriel des sciences morales n'est qu'apparence. Dans la compréhension herméneutique, par exemple, les analyses ne sont pas simplement linguistiques (études de symboles) ni simplement empiriques (29). Elles représentent de fait une combinaison de ces deux types d'investigation, ce qui montre, encore une fois pour Habermas, une intégration poussée du langage dans la pratique (30). L'intersubjectivité du langage devient ainsi une condition fondamentale de l'action. Cela révèle donc un intérêt pratique

27 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 205

28 Ibid., pp. 197-198

29 Ibid., p. 205

30 Ibid., pp. 207-208. cf. aussi p. 218; McCarthy, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, op. cit., p. 73

dans la communication, intérêt qui constitue la toile de fond, l'a priori, qui fixe les critères d'objectivité des sciences morales (31). Celles-ci, selon ce que l'on peut retenir des réflexions de Habermas, ne reproduisent pas la relation langagière monologique qui caractérisait les sciences empirico-analytiques. L'appréhension d'un objet extérieur ne correspond pas, d'après Habermas, au dialogue entre partenaires dont procède l'interprétation herméneutique (32). Et cette caractéristique, que Habermas découvre dans la genèse historique de ces sciences, persiste évidemment, selon lui, dans leur contexte d'application (33). Encore une fois cette liaison connaissance-intérêt n'est pas bien "réfléchie" : un atavisme de contemplation et un positivisme latent empêchent cette prise de conscience, suspendent l'autoréflexion des sciences morales par ceux qui les théorisent. C'est du moins, selon Habermas, le cas de Dilthey qui refuse toute herméneutique "intéressée" (34).

Il importe de noter ici que Habermas pose une relation privilégiée entre l'activité instrumentale et l'intérêt de connaissance technique, comme il en pose une aussi entre l'activité communicationnelle et l'intérêt de connaissance pratique :

Les sciences herméneutiques sont insérées dans les interactions médiatisées par le langage ordinaire

31 Ibid., p. 210. cf. aussi Beaulne, L., Les fondements de la théorie politique chez Habermas, op. cit., p.104

32 Ibid., pp. 210-213

33 Ibid., p. 211

34 Ibid., pp. 212-215

comme les sciences empirico-analytiques le sont dans le secteur de l'activité instrumentale. L'une et l'autre sont commandées par des intérêts de connaissance qui s'enracinent dans le milieu vivant de l'activité communicationnelle et instrumentale. (35)

Cette précision introduit l'idée d'un statut différent pour l'intérêt émancipatoire qui ne partagerait pas ces origines (36). C'est ce que l'on peut entrevoir dans la distinction que fait Habermas entre les sciences morales historiques, auxquelles se rattachent les travaux de Dilthey, et les sciences morales systématiques, c'est-à-dire les théories critiques. Ces dernières utilisent des procédés empirico-analytiques et herméneutiques tout en dépassant les cadres méthodologiques au sein desquels sont apparus ces mêmes procédés (37). De fait, seul un nouveau type de savoir peut produire l'autoréflexion des savoirs empirico-analytique et herméneutique, nouveau type qui intègre et surpasse à la fois ces deux catégories de connaissance (38). Les sciences morales systématiques constituent donc un troisième niveau de connaissance qui s'inscrit d'une relation particulière aux différents types d'activités :

Dans la mesure où elles sont des sciences nomologiques, elles se servent des procédés empirico-analytiques;

35 Ibid., p. 209. cf. aussi McCarthy, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, op. cit., p. 69; Beaulne, L., Les fondements de la théorie politique chez Habermas, op. cit., p. 117; Kortian, G., Métacritique, op. cit., p. 99

36 Ibid., p. 359. cf. aussi Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 33

37 Ibid., p. 218

38 Beaulne, L., Les fondements de la théorie politique chez Habermas, op. cit., p. 119

dans la mesure où elles se conforment à l'intention des sciences morales, elles restent liées en même temps au cadre méthodologique de l'herméneutique et n'entrent pas comme les sciences de la nature dans le secteur de l'activité instrumentale. (39)

Dans la postface à Connaissance et intérêt, Habermas parle de "statut dérivé" (40) pour l'intérêt émancipatoire qui provient d'une situation contingente de "communication systématiquement déformée" (41), de domination. Ainsi, le statut de l'intérêt émancipatoire apparaît moins bien établi que celui des deux autres types d'intérêt de connaissance (42). Or c'est justement de ce troisième intérêt que dépend la ré-union des deux précédents (43). Ces difficultés proviennent peut-être des apories du dualisme du schéma travail/interaction fondé sur le langage. Les deux subjectivités modelant la démarche de connaissance (relations sujet-objet et sujet-sujet) demandent en effet à être reliées; et c'est par leur contenu émancipatoire, révélé par l'autoréflexion, que Habermas souhaite le faire comme l'indique Gérard Raulet :

La superposition du dualisme travail/interaction aux trois cadres transcendants permet ce passage (de la

39 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 218

40 Ibid., p. 359. cf. aussi Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 33

41 Ibid., p. 359

42 McCarthy, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, op. cit., p. 56

43 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 232. cf. aussi Raulet, G., et Assoun, P.-L., Marxisme et théorie critique, op. cit., p. 182; Beaulne, L., Les fondements de la théorie politique chez Habermas, op. cit., p. 121

réflexion à l'autoréflexion). L'intérêt technique renvoie au travail (au sens d'activité instrumentale, finalisée et opérant, dans la production comme dans la recherche, au moyen de propositions causales); l'intérêt des sciences historico-herméneutiques, procédant d'une précompréhension d'une situation historique globale et visant à étendre l'intersubjectivité d'un sens directeur de l'action (d'où le nom d'intérêt pratique), renvoie à l'interaction. Mais un moment commun d'émancipation se retrouve dans les deux types d'activité, qu'il s'agisse de libérer face à la nature ou face à la culture par l'extension de la compréhension de l'histoire et de l'intercompréhension des hommes. (44)

C'est donc bel et bien par la systématique travail/interaction que Habermas cherche à articuler les divers intérêts de connaissance. Une revue de l'autoréflexion des sciences praxéologiques devrait nous permettre de faire le point sur les correspondances entre les problématiques sur le travail et l'interaction et sur la connaissance. Cette revue doit commencer par la genèse du cadre méthodologique des sciences praxéologiques que Habermas voit dans le développement de la psychanalyse.

2.1.d. Autoréflexion des sciences praxéologiques.

La psychanalyse apparaît à Habermas comme une science recourant systématiquement à l'autoréflexion et ce nonobstant l'approche expérimentale adoptée par Freud lui-même, approche qui introduit, pour Habermas, un certain malentendu scientifique qui se répercute dans les orientations behavioriste et structura-

44 Raulet, G., et Assoun, P.-L., Marxisme et théorie critique, op. cit., p. 183

liste de la psychologie (45). La psychanalyse met à profit l'interprétation herméneutique dans l'appréhension (évacuée par l'herméneutique et les sciences morales) des processus inconscients et de leur influence propre (46). Les principaux matériaux de la recherche psychanalytique sont le rêve et la répétition des scènes conflictuelles de l'enfance. Celles-ci manifestent l'atemporalité de certains motifs inconscients alors que le rêve consiste en un langage privatisé avec lequel le moi exprime ses refoulements (47). A la différence de l'herméneutique toutefois, le dialogue psychanalytique n'est pas, pour Habermas, intersubjectif; le sujet perturbé doit se comprendre lui-même, doit procéder à son autoréflexion (48). Cela se fait bien sûr avec l'aide de l'analyste. Mais, note Habermas, ce dernier joue un rôle d'interprète proposant des informations qui ne trouvent leur valeur que par le malade. Les informations portées au conscient doivent encore passer la barrière des résistances intérieures pour déclencher une autoréflexion; il n'y a donc pas immédiatement obsolescence d'une difficulté identifiée. Habermas se penche sur les trois particularités fondamentales de la connaissance analytique, qui précisent ces questions et en

45 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 247 et p. 343. cf. aussi Bubner, R., "Qu'est-ce que la théorie critique?", in Archives de la philosophie, op. cit., p. 416

46 cf. Raulet, G., et Assoun, P.-L., Marxisme et théorie critique, op. cit., p. 225

47 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 258

48 Ibid., pp. 261-265

démontrent le potentiel autoréflexif. Habermas voit d'abord la nécessité de l'aspect motivationnel au-delà de l'aspect cognitif, c'est-à-dire nécessité d'un besoin véritable, d'un intérêt, pour la guérison de la part du malade qui peut ainsi utiliser correctement les informations. Il faut de plus que le malade intériorise son mal; qu'il en assume la responsabilité, ce qui nous rappelle passablement l'expérience de la dialectique de la moralité de Hegel (49). Finalement, le fait que l'analyste doive lui-même suivre une cure psychanalytique illustre, selon Habermas, son implication dans le processus d'analyse, l'impossibilité d'un rôle contemplatif malgré que la relation qu'il établit avec le patient ne soit pas à proprement parler communicationnelle (50). En outre, le développement du modèle structural moi-ça-surmoi permet de saisir l'autoréflexion psychanalytique comme prolongement de la volonté d'adaptation du moi (51). Au plan des interprétations générales --niveau métapsychologique-- toutefois la fonction réflexive du moi disparaît, ce qui modifie quelque peu l'élaboration du contenu d'une autoréflexion sociale. Habermas a dû préciser ses positions sur l'extension du modèle médecin/patient au plan social (52) : limité au rapport Parti communiste/masses, le modèle peut malgré tout selon lui donner

49 Ibid., pp. 267-268

50 Ibid., p. 268

51 Ibid., pp. 269-275

52 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 1, pp. 58-60

un fondement théorique à une interprétation d'un processus social où la dimension communicationnelle est absente (53). Quoi qu'il en soit, la métapsychologie se refuse, d'après Habermas, la découverte de l'autoréflexion parce qu'elle rejette l'influence du contexte de gestation de ses catégories (54). Elle oublie la volonté émancipatrice originale du malade, qui rendait l'analyse si féconde, tout autant que le contexte particulier de cette même analyse. Les courants béhavioriste et pharmacopsychologique montrent, pour Habermas, une autre dimension de la mécompréhension de la psychanalyse où l'individu se trouve objectivé de la même manière qu'un processus naturel (55). Habermas conclut donc que la métapsychologie se "mécomprend" elle-même. Pour éviter un tel développement, il importe de bien saisir, souligne Habermas, que la nature autoréflexive intrinsèque de la métapsychologie réside dans sa méthodologie inséparable de ses contenus matériels. Les critères de validité des interprétations générales donnent une bonne idée de cette relation méthode-contexte. De la façon dont Habermas les décrit, les interprétations générales ne se trouvent pas validées par une réitabilité universelle --comme c'est le cas pour les théories générales dans les sciences de la nature ou les sciences morales-- mais plutôt par une auto-application réussie, c'est-à-dire émancipatoire, par un sujet social particulier dans une

53 Ibid., p.59

54 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 283

55 Ibid., p. 280

situation particulière (56). Tout le contenu de la démarche psychanalytique révèle ici son importance, à laquelle s'ajoute la matière des relations sociales potentiellement autoréfléchies :

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. (57)

Les critères de validité propres aux interprétations générales comportent donc pour Habermas plusieurs conséquences notables. D'une part le langage interprétatif général sert à comprendre des situations particulières; il y a donc mouvement de l'abstraction vers le concret (58). D'autre part, la falsification d'une interprétation générale, conséquemment à ce qui a été vu, n'entraîne pas sa réfutation; les conditions particulières de la réflexion demeurent toujours déterminantes ainsi que les préalables à une analyse véritable (intérêt à la guérison, intériorisation du mal et catharsis de l'analyste) (59). En

56 Ibid., 293

57 Ibid., p. 293. Cette définition des interprétations générales et de leur lien avec la pratique met en cause les questions de "synthèse par le langage", de "pragmatique universelle" et de "compétence communicationnelle" (cf. Kortian, G., Métacritique, op. cit., p. 113), questions qui, bien qu'illustrant encore une fois l'importance du langage dans la pensée de Habermas, ne peuvent être vidées dans le cadre limité de la présente recherche.

58 Ibid., pp. 294-297

59 Ibid., pp. 297-300

outre, la logique de l'explication permet, selon Habermas, le dépassement d'une objectivation comprise de par son enracinement non pas dans une nature immuable mais dans une relation symbolique, langagière. En effet, l'efficace d'une objectivation psychologique n'est pas du même type que celle d'une détermination naturelle; il est donc possible de la surmonter par la conscience sans sombrer dans l'idéalisme (60). Voilà ce que serait ce que Habermas appelle une "réalisation critique de la pensée conceptuelle" (61) qui fournit un exemple et une preuve d'autoréflexion métapsychologique.

Habermas expose les prolongements de la métapsychologie de Freud au plan de la théorie de la société. Comparant désormais le processus historique mondial au processus d'affirmation individuel, Freud considère, dans le cadre d'une psychologie appliquée (sociologie), des ensembles sociaux complets comme pouvant se trouver dans un état pathologique. Le conflit fondamental, antérieurement défini par rapport aux normes sociales, est maintenant lié aux conditions imposées par la réalité naturelle dans la production et la reproduction de la vie (62). La rareté des biens, la pénurie économique sont ici les notions clés (63). Pour Habermas, les institutions sont

60 Ibid., p. 288

61 Ibid., p. 303

62 Raulet. G., et Assoun, P.-L., Marxisme et théorie critique, op. cit., p. 227

63 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 306

établies, au plan social, par la même dynamique qui pousse les individus à la névrose (64). Cette psychologie appliquée, définie par Freud et reprise par Habermas, expliquerait l'histoire de la façon suivante :

Le développement des forces productives produit à chaque étape la possibilité objective d'atténuer le pouvoir du cadre institutionnel et de "remplacer la base rationnelle". (...) Le but est de "donner un fondement rationnel aux prescriptions de la civilisation", c'est-à-dire 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. (65)

De telles conclusions ne sont possibles qu'une fois découvertes la relation intime sujet-objet de la démarche psychanalytique ainsi que les vertus émancipatoires de l'autoréflexion. Les liens connaissance-intérêt ultérieurement définis conservent la double dimension des conditions de l'autoréflexion issue de la psychanalyse. Ces conditions sont transcendantales selon Habermas parce qu'elles fournissent le cadre théorique de la validité des interprétations; elles sont aussi objectives puisqu'elles s'appliquent pratiquement dans le traitement de certaines pathologies (66). L'autoréflexion apparaît ainsi à la source de la liaison de la connaissance avec l'intérêt, et ce par le jeu d'une dialectique comparable à la dialectique de la moralité hégélienne :

64 Ibid., p. 307. cf. aussi Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., pp. 28-29

65 Ibid., p. 314

66 Ibid., pp. 318-319

Dans l'acte de l'autoréflexion, la connaissance d'une objectivation dont le pouvoir repose uniquement sur le fait que le sujet ne se reconnaît pas en elle comme dans son autre, coïncide immédiatement avec l'intérêt pour la connaissance, c'est-à-dire l'intérêt que l'on a à s'émanciper de ce pouvoir. (67)

L'usage matérialiste que Habermas fait de cette lecture de la connaissance se trouve à renverser l'antériorité raison-intérêt développée par Fichte dans la définition originale de l'autoréflexion. Cette première version avait eu le mérite d'éliminer le dualisme de la séparation raison pure/raison pratique de Kant (68). Cela était fait par l'assimilation de l'intérêt à la raison. Mais comme la démarche de Fichte procédait par une radicalisation de l'aspect statique de l'idéalisme subjectif, il fallait attendre la critique produite par Hegel dans la Phénoménologie de l'esprit (69) pour accéder à une conception dynamique de l'autoréflexion intégrée au procès de gestation de l'esprit (70). Bien sûr, Habermas rejette l'identité esprit-nature de la Phénoménologie de l'esprit, tout comme il

67 Ibid., p. 318. cf. aussi Habermas, J., Théorie et pratique., op. cit., tome 1, p. 57

68 Ibid., p. 242. cf. aussi Beaulne, L., Les fondements de la théorie politique chez Habermas, op. cit., p. 127

69 Hegel, G.W.F., Phénoménologie de l'esprit, op. cit. cf. aussi McCarthy, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, op. cit., p. 79

70 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., pp. 49-50. cf. aussi Beaulne, L., Les fondements de la théorie politique chez Habermas, op. cit., p. 129 et Bernstein, R., The Restructuring of Social and Political Theory, op. cit., p. 191

rejette son renversement matérialiste par Marx (71). Mais Habermas prétend cependant découvrir chez ce dernier penseur l'idée d'une rationalité intéressée, d'une rationalité articulée par un intérêt à l'émancipation. La construction de Marx illustre selon Habermas la nécessité d'une définition étendue de la raison qui tient compte des deux sphères de l'activité humaine ainsi que de l'intérêt inéluctable pour elle-même :

Seule une Raison qui considère comme faisant partie intégrante d'elle-même cet intérêt aux progrès de la réflexion vers l'émancipation, qu'on trouve irréductiblement à l'oeuvre dans toute discussion rationnelle, pourra acquérir la force qui lui fera transcender la conscience de son enracinement dans le matériel. Elle seule pourra réfléchir sur la domination positiviste de l'intérêt de connaissance technique en comprenant ses liens avec une société industrielle qui intègre la science à ses forces productives et se met ainsi totalement à l'abri de la connaissance critique. Elle seule pourra se passer de sacrifier la rationalité dialectique du langage auquel elle est parvenue, aux critères profondément irrationnels d'une rationalité technologique bornée. Elle seule pourra vraiment aborder les contraintes structurales de l'histoire --contraintes qui demeurent dialectiques tant qu'elles ne sont pas devenues libre dialogue entre les hommes émancipés. (72)

Ainsi, Habermas peut définir la raison comme étant inhérente à l'intérêt, de sorte que celui-ci, dans ses trois formes, peut se poser comme le moteur de la démarche de connaissance (73). Transposée au plan social, la méthode psychanalytique permet

71 Flood, T., "Jürgen Habermas's critique of Marxism", in Science and Society, op. cit., p. 456

72 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 111

73 Ibid., pp. 87-113. cf. aussi Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 318

à Habermas de soutenir que la pathologie des institutions comporte un intérêt inéluctable pour sa suppression. La notion d'autoréflexion permet donc à Habermas de comparer la dynamique émancipatoire de la psychanalyse à celle de la critique des idéologies par Marx :

(...) 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 de 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. (74)

Bien qu'il le fasse de manière fort embarrassée, Habermas tend donc à soutenir que l'origine communicationnelle, langagière, des névroses sociales procure une efficace véritable pour une éventuelle autoréflexion à même échelle. C'est alors que Habermas peut poser une téléologie sociale intégrant les acquis de la psychanalyse et certains emprunts, à Hegel et Fichte notamment :

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 (Aufklärung)-- 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

74 Habermas, J., "Connaissance et intérêt", in La technique et la science comme idéologie, op. cit., pp. 149-150

illusions humaines dans lesquelles les motifs réprimés sont transformés en fantasmes d'espoir. (75)

Il existe, selon Habermas, une autre conséquence à la fusion de l'intérêt et de la connaissance dans l'autoréflexion : l'autonomie de la connaissance (c'est-à-dire l'identification de son objectif et des modalités de sa démarche) demeure possible, mais seulement par une élucidation autoréflexive reconnaissant la contribution des trois ordres d'intérêt.

L'analyse de la notion d'autoréflexion a révélé le rôle fondamental joué par le type d'activité et de langage dans la théorie de la connaissance de Habermas. Elle pose aussi pour lui la question de l'autoréflexion de la théorie marxiste et de sa conception des relations à établir entre les domaines du travail et de l'interaction.

2.2 SYNTHÈSE MATERIALISTE.

La gnoséologie développée par Habermas nous apparaît reprendre le dualisme de sa conception de l'activité et de la connaissance. L'autoréflexion du marxisme que Habermas intègre à ses analyses nous introduit à sa conception d'une théorie sociale émancipatoire et à sa première critique explicite de Marx. L'objectif de Habermas est d'établir de manière rigoureuse les relations sujet-objet dans la démarche de connaissance. Il adopte pour ce faire un concept de synthèse matérialiste à deux volets. Habermas met d'abord en question la façon dont Marx

75 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 319. souligné par Habermas

théorise la pratique sociale; puis il propose son concept de synthèse pour surmonter les difficultés identifiées et compléter sa gnoséologie.

2.2.a. Critique de la notion marxiste de pratique.

Selon Habermas, la notion de "pratique sociale" que l'on retrouve dans le marxisme ne distingue pas les domaines de l'interaction symbolique et de la tradition culturelle. Ces dimensions, qui ne coïncident pas, pour lui, avec l'activité productive, instrumentale, ne peuvent être ramenées au seul modèle du travail (76). Or comme nous l'avons vu plus haut, Habermas prétend que la critique que Marx fait de Hegel se résume justement à une reprise instrumentaliste de la philosophie de la réflexion, à une "réduction de la réflexion au travail" (77). Habermas développe cette interprétation de Marx après avoir montré deux versions de la conception que ce dernier a pu produire de la théorie de la science. Reprenant un passage des Grundrisse (78) où Marx anticipe une société libérée du fétichisme, où la science apparaît comme principale source de surproduit social, Habermas prétend qu'il livre un modèle d'unité

76 Habermas, J., "Travail et interaction", in La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 209

77 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., pp. 76-77

78 Ibid., p. 82, citant alors Marx, Karl, Grundrisse, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973, tome 3, pp. 340-343. n.b. Habermas utilise le même passage pour sa critique de la théorie de la valeur-travail, cf. infra p. 107

humain-nature fondant une première version des rapports science naturelle-science humaine :

Une science de l'homme qui serait développée de ce point de vue devrait reconstruire l'histoire de l'espèce comme synthèse par le travail social et seulement par le travail. Elle réaliserait la fiction du jeune Marx : à savoir que la science de la nature subsume la science de l'homme comme celle-ci subsume la première. (79)

Habermas oppose cependant une seconde version de la conception du savoir scientifique extrapolée à partir d'un autre extrait des mêmes Grundrisse (80), où Marx distinguerait le progrès de la science dans la production du progrès de l'émancipation sociale, sur la base d'une différenciation entre ces deux sphères se répercutant au plan épistémologique :

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. Marx distingue très précisément un contrôle conscient de soi du processus vital de la société par les producteurs associés d'une régulation automatique du processus de production qui s'est émancipé de ces individus. (81)

L'existence de ces deux approches chez Marx révélerait, selon Habermas, une "indécision" qui trouve son fondement,

79 Ibid., p. 83. cf. aussi Raulet, G., et Assoun, P.-L., Marxisme et théorie critique, op. cit., p. 194

80 Ibid., p. 84, citant alors Marx, K., Grundrisse, op. cit., tome 2, p. 292

81 Ibid., p. 84. Souligné par Habermas. cf. aussi Raulet, G., et Assoun, P.-L., Marxisme et théorie critique, op. cit., p. 194

encore une fois, dans une confusion entre les contenus du travail et de l'interaction :

Pour analyser le développement des formations économiques de la société, Marx se sert d'un concept du système du travail social qui contient plus d'éléments que n'en connaît le concept de l'espèce se constituant elle-même. L'autoconstitution par le travail social est conçue au niveau des catégories comme processus de production, et l'activité instrumentale, le travail dans le sens de l'activité productive, désigne la dimension dans laquelle se meut l'histoire de la nature. Au niveau de ses recherches matérielles, par contre, Marx fait toujours fond sur une pratique sociale qui comprend le travail et l'interaction; les processus de l'histoire de la nature sont médiatisés par l'activité productive des individus et l'organisation de leurs échanges. (82)

"L'indécision" que Habermas reproche à Marx provient de ses propres présupposés. Ramener la notion marxiste de travail à la seule activité instrumentale c'est oublier la dimension toujours sociale du terme chez Marx que révèlent les "recherches matérielles" (83). Finalement, Habermas souhaite appréhender les particularités des différents milieux que représentent pour lui la production et l'échange, les institutions gouvernant ces échanges et l'environnement culturel et symbolique de ces

82 Ibid., p. 85. Souligné par Habermas. Cf. aussi Vincent, Jean-Marie, Fétichisme et société, Paris, Anthropos, 1973, p. 273; McCarthy, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, op. cit., p. 68

83 Cela semble vrai même pour les Manuscrits de 1844 que Habermas utilise pour cette analyse. cf. Mandel, Ernest, La formation de la pensée économique de Karl Marx, Paris, Maspéro, 1978, pp. 149-150. Mandel renvoie avec à propos à Marcuse, H., Raison et révolution, op. cit., p. 304 et à Habermas lui-même qui, dans Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 180, affirme qu'il ne faut pas aborder ces textes selon les présupposés de la philosophie mais plutôt selon ceux d'une théorie critique nécessairement sociale.

échanges (84). Pour Habermas, il s'agit de fait de saisir, dans une perspective épistémologique, l'activité humaine dans sa dimension instrumentale (face aux contraintes naturelles, au niveau des forces productives) et dans sa dimension communicationnelle (face à la nature humaine, au niveau institutionnel). "L'acte d'autocréation de l'espèce" ne peut se comprendre que par la conjonction de ces deux catégories de pratiques (85).

La critique épistémologique de Marx par Habermas reproduit donc la problématique dualiste à la base des concepts de travail et d'interaction. Aussi il ne faut pas se surprendre de voir Habermas décomposer le mouvement social en deux moments : d'abord celui du "progrès technico-scientifique", qui génère un développement de l'activité instrumentale dont le prolongement logique serait l'automatisation de la société; mais ensuite le "processus social de formation", échappant à la conscience technologique, est révélé par des stades de la réflexion qui peuvent dépasser le cadre institutionnel^o et certaines de ses dominations (86). Ces deux moments, irréductibles l'un à l'autre, empêchent de poser un sujet unique tant que la "réflexion" sociale ne produit pas une discussion générale et complète sur les choix politiques imposés par la réalité (87). Selon cette analyse de Habermas, Marx aurait échoué dans sa

84 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 85

85 Ibid., p. 89

86 Ibid., p. 89

87 Ibid., p. 88

tentative de théoriser ces deux moments à l'aide de sa dialectique des forces productives et des rapports de production parce qu'il lui manquerait un concept approprié de synthèse matérialiste (88).

2.2.b. Synthèse matérialiste à deux volets.

Habermas développe conséquemment sa notion de synthèse matérialiste étendue pour expliquer l'autocréation de l'humain par son travail et l'autoréflexion de la conscience entrevue dans l'acte de connaissance et constituant la substance de l'interaction. Pour ce faire Habermas doit d'abord définir un "concept matérialiste de synthèse" (89). Il affirme en trouver un fondement dans la notion marxiste de "travail" qui réalise, au plan matériel, une unité dialectique conscience-nature tout en maintenant leur différence, et ce au sein de l'activité productive (90). Cette synthèse consiste en la "réalisation empirique aussi bien que transcendantale de l'espèce comme sujet générique s'engendrant dans l'histoire" (91). Résultat du système de travail social, la "synthèse" que Habermas attribue au marxisme ne peut dépendre de relations symboliques (comme dans l'idéalisme

88 Ibid., p. 89

89 Ibid., p. 67

90 Ibid., p. 63. cf. aussi Blanchette, O., "Language, The Primordial Labor of History : A Critique of Critical Social Theory in Habermas", in Cultural Hermeneutics, op. cit., p. 349

91 Ibid., p. 63

— où la logique fournit le paradigme de la synthèse)(92). Habermas soutient aussi que, puisque Marx ne conserve pas le cadre de la philosophie de l'identité, toute "synthèse" marxiste ne peut être absolue; elle est plutôt toujours historique, déterminée par le développement des forces productives (93). Pour Jean-Marie Vincent, l'interprétation du procès de production comme procès de synthèse montre cependant des relents "d'idéalisme kantien" (94) aux prolongements théoriques majeurs :

Il laisse échapper la véritable révolution théorique apportée par Marx, la critique des dialectiques abstraites du sujet et de l'objet, le remplacement de la théorie traditionnelle de la connaissance par une théorie de la production des connaissances dans des relations socialement déterminées à la nature. (95)

Habermas avance également que la dialectique conscience-nature retenue par Marx demeure trop dépendante de la sphère du travail. Reprenant la critique formulée de façon embryonnaire durant la discussion sur le travail et l'interaction, Habermas reproche à Marx de participer à "l'atrophie positiviste de la théorie de la connaissance" (96) en appliquant l'activité instrumentale à l'ensemble de la pratique humaine :

92 Ibid., p. 63. cf. aussi Kortian, G., Métacritique, op. cit., p. 82

93 Ibid., p. 64. cf. aussi Marx, Karl, et Engels, Friedrich, L'idéologie allemande, Paris, Editions sociales, 1977, p. 57; Flood, T., "Jürgen Habermas's Critique of Marxism", in Science and Society, op. cit., p. 459

94 Vincent, J.-M., Fétichisme et société, op. cit., p. 276

95 Ibid., p. 276

96 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 74

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. (97)

La stratégie épistémologique de Marx, qui éliminait la stérilité du scepticisme par une dialectique dégagée de ses origines idéalistes et un matérialisme libéré du mécanisme, en arrive néanmoins, selon Habermas, à compromettre ses possibilités réflexives :

Pourtant c'est précisément dans cette dimension (interaction) 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 phénoménales 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. (98)

Ainsi, même lorsque Marx lui-même participe à une activité émancipatoire comme sa critique de l'économie politique ou encore l'organisation révolutionnaire du prolétariat --sur la base de la nécessité du communisme, il ne peut concevoir adéquatement sa pratique et justifier épistémologiquement sa nécessité :

Marx avait développé l'idée de l'autoconstitution historique de l'espèce humaine dans deux dimensions : comme processus d'autoproduction, m0 par l'activité

97 Ibid., pp. 74-75

98 Ibid., p. 75

productive de ceux qui participent au travail social et emmagasiné dans les forces productives, et comme processus de formation, m^o par l'activité révolutionnaire critique de classes et emmagasiné en expériences de la réflexion. D'autre part Marx n'a pas pu rendre compte du statut de cette science qui devait reconstruire sous forme de critique l'autoconstitution de l'espèce, parce que son concept matérialiste de synthèse de l'homme et de la nature était resté limité au cadre catégoriel de l'activité instrumentale. (99)

Il importe donc pour Habermas d'étendre la notion de synthèse pour rejoindre le champ de l'interaction, pour empêcher que la réflexion soit confondue avec l'activité instrumentale (100). Ainsi, la synthèse par le travail social se voit jumelée à une synthèse par la lutte :

La synthèse par le travail médiatise le sujet social et la nature extérieure en tant qu'elle est son objet. Mais ce processus de médiation est intimement lié à une synthèse par la lutte, qui de son côté médiatise deux sujets partiels de la société --c'est-à-dire deux classes sociales-- faisant chacun de l'autre un objet. La connaissance, synthèse de la matière d'expérience et des formes de l'esprit, n'est, dans ces deux processus de médiation, qu'un moment : dans le premier, la réalité est interprétée d'un point de vue technique, dans le second, d'un point de vue pratique. La synthèse par le travail établit une relation technique théorique, la synthèse par la lutte une relation pratique théorique entre le sujet et l'objet. Il se forme, dans le premier cas un savoir de production (Produktionswissen), dans le second, un savoir de réflexion (Reflexionswissen). (101)

Pour la deuxième synthèse, Habermas reprend le modèle de la dialectique de la moralité décrite par Hegel durant la période de Francfort. Cette dialectique met en jeu une "causalité du

99 Ibid., p. 312

100 Ibid., p. 77. cf. aussi Raulet; G., et Assoun, P.-L., Marxisme et théorie critique, op. cit., pp. 189-190

101 Ibid., pp. 88-90

destin" frappant inéluctablement quiconque rompt une relation morale. Telle que reprise par Habermas, cette dialectique persiste tant que la rareté économique --le conflit de base dans la dynamique sociale-- n'est pas surmontée. Bien que distinctes, les deux synthèses sont néanmoins inséparables :

Le dépassement de l'abstraction, c'est-à-dire la réconciliation révolutionnaire critique des partis aliénés, ne réussit que relativement au niveau de développement des forces productives. Le cadre institutionnel s'assimile aussi la contrainte de la nature externe qui s'exprime dans le degré de domination de la nature, dans la mesure du travail socialement nécessaire et dans le rapport des dédommagements disponibles aux revendications développées socialement; et par la répression des désirs pulsionnels, il traduit cette contrainte en une contrainte de la nature interne, c'est-à-dire en contrainte de normes sociales. (102)

Au contenu économique s'ajoute le débat politique, la définition du cadre institutionnel. Habermas insiste sur l'importance spécifique de ces deux ordres. La lutte des classes devient ainsi un grand processus de réflexion, au sein duquel émergent des états de conscience correspondant aux différentes places qu'occupent les classes dans les rapports de production. Dans cette reprise de la démarche de la Phénoménologie de l'esprit (103), le lien moral implique que toute domination économique ainsi que toute répression superflues détruisent la totalité morale et compromettent le développement de l'espèce

102 Ibid., p. 91

103 Flood, T., "Jürgen Habermas's Critique of Marxism", in Science and Society, op. cit., p. 464

(104). Habermas prétend que "Marx aurait pu se servir de ce modèle et interpréter comme "crime" cette appropriation disproportionnée du surproduit qui a pour conséquence l'antagonisme des classes" (105). Or ce n'est pas l'aspect quantitatif de l'appropriation de la plus-value, par le propriétaire des moyens de production, qui fait problème dans le capitalisme selon le marxisme. Mais c'est au contraire l'appropriation elle-même, une fois que les rapports de production bourgeois sont dépassés, qui bloque le développement réel de l'humanité.

La formulation de Habermas permet une lecture réformiste de sa critique de Marx qu'on peut peut-être relier à la séparation qu'il propose des deux sphères de la pratique. La "réflexion" de l'antagonisme de classes (106), constituant une relation dialogique, d'après le modèle de Habermas, ne peut se concevoir hors des rapports sociaux. Mais, l'antagonisme de classes peut difficilement être dépassé à l'aide de la "reconnaissance de l'autre" parce que cela ne tient pas compte des intérêts matériels en jeu qui définissent les parties adverses. La conception de la synthèse à deux volets que propose Habermas reproduit en outre le dualisme de départ. Bien que Habermas reconnaisse la "liaison intime" des deux synthèses, et l'influence des rapports de classes dans cette liaison, il commence pourtant par séparer trop rigide-

104 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 91

105 Ibid., pp. 90-91

106 Ibid., p. 92

sociale (les forces productives interprétées comme activité instrumentale et les rapports de production interprétés comme activité communicationnelle) sur la base de sa problématique subjectiviste de la connaissance. Il faudra revenir sur ces questions, que soulève la gnoséologie de Habermas, car leur importance apparaît capitale pour l'évaluation de la critique que Habermas adresse au matérialisme historique.

Selon Habermas, s'en tenir au domaine du travail, même en démasquant le fétichisme comme le fait Marx, c'est se refuser l'auto-critique de la connaissance, c'est compromettre son autoréflexion. La contribution de Marx demeure donc, pour Habermas, "programmatische" parce qu'elle n'appréhende pas la démarche de connaissance comme histoire de l'espèce définie à partir des paradigmes du travail et de l'interaction. Toute la filière de l'autoréflexion trouve alors sa place dans une problématique gnoséologique adoptée comme théorie de la société :

Une critique de la connaissance radicalisée ne peut finalement être menée à bien que sous la forme d'une reconstruction de l'histoire de l'espèce et inversement la théorie de la société, du point de vue d'une autoconstitution de l'espèce dans le milieu du travail social et de la lutte des classes, n'est possible que comme autoréflexion de la conscience connaissante.
(107)

Si Marx n'est pas arrivé à de tels résultats c'est qu'il lui manquait, selon Habermas, une idée nette de la différence entre le travail et l'interaction, ainsi qu'un concept approprié

de synthèse, toutes notions essentielles pour distinguer la science de l'homme de la science de la nature (108).

CONCLUSION

Les exposés qui précèdent ont illustré l'importance de la distinction travail/interaction pour la gnoséologie proposée par Habermas et pour la critique de Marx qu'elle permet. Ils ont par le fait même introduit quelques éléments pour une évaluation du rôle précis que joue la théorie de la connaissance dans l'oeuvre de Habermas. Après avoir séparé les domaines subjectif et objectif durant l'élaboration de ses concepts de base, Habermas cherche à les réunir dans une systématique de la connaissance. Les thèses que Habermas formule alors ne sont pas ontologiques mais simplement épistémologiques (109). Mais malgré les prétentions de Habermas, malgré ses critiques de l'ontologie, son cadre théorique de départ pose selon nous une théorie dualiste de l'être qu'il cherche à atténuer par une synthèse par la connaissance.

Un bilan général de la gnoséologie élaborée par Habermas révèle donc que la théorie des intérêts de connaissance procède de sa problématique sur le travail et l'interaction et qu'elle en partage les difficultés. Habermas souhaite en effet enclencher un dialogue émancipatoire avec les représentants des

108 Ibid., p. 96

109 McCarthy, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, op. cit., p. 70

différents courants épistémologiques qu'il identifie. Sa démarche peut cependant apparaître non-critique de par sa trop grande volonté d'intégrer des théories comme le positivisme.

Selon John Keane, par exemple :

On the whole Habermas is very uncritical of these conceptions (positivisme etc.), again because of his failure to understand work and interaction as dialectically interwoven at both the categorial and historical levels. (110)

Pour Keane, Habermas se trouve à participer au positivisme en postulant un sujet manipulant une nature externe et en ne dégageant pas le modèle de la science et de la technique de son cadre contemporain (111). Habermas ne rejette pas le positivisme ni l'herméneutique, mais plutôt leur prétention à l'hégémonie (112). Mais seule leur articulation par l'autoréflexion rétablit leur légitimité. Or cette même notion d'autoréflexion comporte sa part de problèmes. Le fondement langagier (dialogique vs monologique) de la distinction travail/interaction préside à l'identification de la typologie des intérêts, comme l'a démontré l'étude de la notion d'autoréflexion. L'intérêt technique renvoie à une catégorie d'activité qui se base sur le monologue alors que l'intérêt pratique implique un début de dialogue, un cadre intersubjectif. Quant à l'intérêt émancipatoire, il semble posséder au statut problématique marqué d'une certaine

110 Keane, J., "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", in New German Critique, op. cit., p. 97

111 Ibid., p. 98

112 Berg, Axel van den, "Critical Theory: Is There Still Hope?", in American Journal of Sociology, op. cit., p. 459

confusion : il se détache des relations langagières particulières des deux autres intérêts, tout en les utilisant toutes deux. La nécessité de l'intérêt émancipatoire reste par ailleurs liée à une situation historique de domination qui ne paraît pas aussi transcendantale que le fondement langagier des intérêts technique et pratique. On sait à quel point Habermas a eu de la difficulté à établir le transcendantalisme de ses intérêts de connaissance. A la suite des critiques sur cette question, Habermas a proposé la formule "quasi transcendantal" mais a aussitôt reconnu son embarras (113). Habermas a finalement amendé le statut transcendantal des intérêts en éliminant tout "sujet" transcendantal, mais en conservant une "conscience transcendantale" conçue comme hypostase (114). Pour ce faire, il lui a fallu réclamer une révision du concept de transcendantal qui adopte le paradigme du langage et intègre certaines découvertes récentes de la psychologie (115). Le domaine du langage permet, selon Habermas, une pensée transcendantale, sans sujet du même ordre, par la reconnaissance du caractère génératif des règles de compétence (116).

D'autre part, la confusion qui entoure le langage modèle de l'intérêt émancipatoire ne se dissipe pas lorsqu'on se penche sur le cadre méthodologique de la psychanalyse, qui doit fournir

45 113 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 1, p.

114 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 343

115 Ibid., p. 367

116 Ibid., p. 367

la validité théorique de l'autoréflexion. Le fait que le dialogue psychanalytique ne soit pas vraiment intersubjectif rend difficile une transposition sociale du processus. Et selon ce que nous avons vu, le sujet de la névrose sociale c'est la société dans son ensemble et non pas une classe particulière, de sorte que la guérison à cette échelle ne peut qu'être réformatrice. La "réconciliation révolutionnaire critique des partis alignés" (117) demeure en effet liée aux possibilités des forces productives; seule la "domination superflue" peut être réfléchie, surmontée. Il apparaît alors impossible d'éliminer une domination de classe par une autre, même transitoire. L'autoréflexion sociale peut certes être attirante théoriquement, mais son ressort pratique reste à identifier. Toutes ces réserves et ces confusions tiennent peut-être finalement à ce fondement langagier du dualisme travail/interaction qu'adopte Habermas. Séparer le langage en domaines monologique et dialogique, c'est adopter un point de vue dualiste relevant d'un subjectivisme idéaliste. C'est concevoir un sujet parlant hors des rapports sociaux où il s'est constitué comme sujet et où s'est constitué le langage lui-même. C'est donc le dualisme des catégories travail et interaction, et ses corollaires, qui impose d'abord le développement d'une gnoséologie, mais qui en limite ensuite la valeur (118).

117 Ibid., p. 91

118 De fait, cette critique ne doit pas être trop radicale de par le caractère embryonnaire de la gnoséologie de Habermas. Ce dernier, il faut le reconnaître, n'a jamais présenté ses idées

Lorsque Habermas compare la critique de l'idéologie à la démarche de la psychanalyse, il persiste dans le subjectivisme. Il apparaît en effet difficile de ramener les déterminations sociales aux déterminations psychologiques. Si leur perception dans la conscience individuelle peuvent s'apparenter, leurs prolongements pratiques diffèrent incontestablement. Car au-delà de l'encadrement idéologique il existe un encadrement répressif, soutenu par un appareil concret dont on ne se libère pas que par l'autoréflexion. Même en précisant que c'est la "société" toute entière qui doit procéder à cette autoréflexion, de sorte que la domination excédentaire peut être abandonnée volontairement, on fait preuve de courte vision. Premièrement, il faut se garder de parler de "société" en général sans situer la formation sociale particulière à laquelle on fait référence dans son contexte historique et économique. Si la "société" allemande --pour ne retenir qu'un exemple-- a pu se convaincre de s'être émancipée de certaines dominations, ce n'est pas le cas de toutes les "sociétés" et surtout pas celui des pays qui subissent l'impérialisme de la "société" allemande développée.

comme étant définitives. Et comme le suggère T. McCarthy (The Critical Theory of Jürgen Habermas, op. cit., p. 76), les réflexions de Habermas sur le modèle psychanalytique nécessitent l'élaboration d'une théorie générale de la communication, avant de pouvoir être bien évaluées. C'est justement ce à quoi s'occupe Habermas depuis quelques années, cf. Habermas, J., The Theory of Communicative Action, Boston, Beacon Press, 1983 et 1985. Nous ne pouvons analyser en détail cette oeuvre récente de Habermas, mais nous croyons avoir montré comment elle s'intègre à sa pensée.

Nous reviendrons sur cette conception de la "société" chez Habermas qui comporte une bonne part d'imprécision.

Si la nécessité des institutions sociales, de par les relations intersubjectives qui l'accompagnent, peut être interprétée comme une "déformation de la communication", elle n'en demeure pas moins une nécessité pratique de consolidation des intérêts des classes dominantes. Ainsi, c'est encore une fois le recours au modèle langagier qui permet à Habermas de comparer la critique des idéologies à la psychanalyse.

Deux autres aspects du rapprochement autoréflexion/psychanalyse méritent aussi d'être notés. L'insistance sur le contexte et sur la méthode particulière de la psychanalyse et l'efficace dévolue à l'autoréflexion psychanalytique seront transposées dans la théorisation des sciences critiques et du matérialisme historique tel que révisé par Habermas. Il faudra suivre ces transpositions avec beaucoup d'attention pour s'assurer de leur validité et de leur fécondité.

La critique épistémologique de Marx que Habermas suggère nous apparaît elle aussi dépendante de sa conception dualiste de l'activité fondée sur le langage. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'interprétation de la notion marxiste de travail en tant qu'activité exclusivement instrumentale, monologique, évacue sa dimension nécessairement sociale (119). Selon Julius

119 cf. Marx, Karl, Le Capital, Paris, Editions sociales, 1976, tome 1, ch. 1, sec. IV, pp. 68-76; Marx, Karl, "Préface à la critique de l'économie politique", in Oeuvres choisies, Moscou, Editions du Progrès, 1978, p. 184; Marx, Karl, et Engels, Friedrich, L'idéologie allemande, op. cit., pp. 57-59;

Sensat, une telle interprétation repose sur une incompréhension du procès de reproduction propre au mode de production capitaliste, de sa conception et de sa critique par Marx (120). Ainsi, l'accusation que formule Habermas, à l'effet que Marx n'aurait pas la même idée sur le travail au cours de ses recherches empiriques qu'au cours de ses discussions méthodologiques (121), ne nous semble pas rendre justice à sa pensée. Et c'est encore en se référant à cet aspect toujours social et historique du travail que l'on peut relever une autre difficulté dans la construction de Habermas. Celui-ci pose en effet que ce n'est qu'après l'établissement d'un dialogue social véritable que se constituera un sujet unique, représentant de toute la société (122). Habermas reconnaît donc l'importance déterminante des positions de classes dans les rapports sociaux. Mais cette reconnaissance se limite aux rapports "dialogiques", car pour Habermas, la synthèse par le travail pose un sujet unique face à la nature externe (123). Le domaine de l'activité monologique semble donc conçu hors des déterminations sociales historiques comme nous le présumons plus haut.

Vincent, J.-M., Fétichisme et société, op. cit., p. 275; Giddens, A., "Labour and Interaction", in Thompson, J., et al., Habermas; Critical Debates, op. cit., p. 157

120 Sensat, J., Habermas and Marxism; An Appraisal, op. cit., p. 98

121 cf. Giddens, A., "Labour and Interaction", in Thompson, J., et al., Habermas; Critical Debates, op. cit., p. 151

122 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 88

123 Ibid., pp. 89-90

La question de la synthèse matérialiste à deux volets doit elle aussi, beaucoup à la problématique dualiste de Habermas. Car c'est seulement si on sépare rigidement le sujet de l'objet que leur synthèse devient fondamentale. Et ce n'est qu'en se confinant au plan épistémologique de la notion marxiste de travail qu'on peut l'interpréter en tant que synthèse. Or pour Marx le travail est aussi une catégorie ontologique et surtout un processus social. L'unité dialectique, c'est-à-dire sociale et historique, entre le sujet et l'objet règle d'emblée le problème de leur relation logique. Comme on le voit, il faudra revenir sur la notion de travail chez Habermas car son importance apparaît stratégique pour une évaluation de sa critique explicite du matérialisme historique.

En somme, l'analyse des considérations gnoséologiques de Habermas se solde par la constatation de la persistance des préalables théoriques entrevus au premier chapitre. La principale critique que Habermas adresse à Marx se résume finalement à ne pas avoir retenu la distinction travail/interaction. Mais cette distinction contient des faiblesses qui semblent jusqu'à maintenant récurrentes et qui devraient donc se répercuter sur la "reconstruction de l'histoire de l'espèce" (124) que Habermas annonce comme faisant partie de son projet de révision du matérialisme historique.

124 Ibid., p. 96

Chapitre troisième

Matériaux préparant la reconstruction du matérialisme historique

INTRODUCTION

La reconstruction du matérialisme historique que propose Habermas se justifie selon lui par certaines critiques théoriques et certaines nouveautés historiques. Il nous apparaît important de faire le point sur ces questions avant d'aborder la reconstruction du matérialisme historique en elle-même.

Nous nous pencherons donc, dans un premier temps, sur la réception théorique de Marx par Habermas. Les nombreuses interrogations soulevées, au sein des deux premiers chapitres de notre recherche, sur le statut matérialiste et dialectique des présupposés de Habermas obligent ce détour.

Au plan des matériaux historiques, Habermas retient surtout les rapports, pour lui, originaux, que l'Etat et la société entretiennent dans le cadre du capitalisme avancé, et les nouveaux rôles de la technique et de la science au centre du procès de production. Ces bilans que dresse Habermas nous semblent aussi influencés par ses postulats dualiste et subjectiviste et l'amènent à réviser certains éléments fondamentaux du matérialisme historique comme la loi de la valeur et celle de la baisse tendancielle du taux de profit.

3.1. MATERIAUX THEORIQUES GENERAUX.

Certains matériaux théoriques guident la reconstruction du matérialisme historique que propose Habermas et illustrent l'influence récurrente de la problématique langagière des concepts de travail et d'interaction. Nous retenons à ce niveau quatre rubriques fondamentales : la double réflexivité que Habermas accorde au matérialisme historique; le cadre théorique basé sur la distinction entre l'action et la discussion; la dialectique conjugée aux préoccupations langagières de Habermas; et le matérialisme qui se voit refuser tout statut ontologique.

3.1.a. Double réflexivité.

La caractéristique fondamentale du matérialisme historique, selon Habermas, consiste en une double réflexivité. Avec Marx est apparu un mode de pensée qui réfléchit son "contexte de naissance" aussi bien que son "contexte d'application" (1). Le rapport théorie-pratique d'une telle démarche connaît alors une nouvelle dimension qui nous rappelle le cas de la psychanalyse décrit au chapitre précédent :

La théorie saisit de cette façon une double relation entre la théorie et la pratique : d'une part elle étudie le contexte historique dans lequel s'est constitué un ensemble d'intérêts auxquels la théorie, pour ainsi dire au travers même de ses actes de connaissance, continue d'appartenir; par ailleurs elle étudie l'ensemble des actions historiques en tant que la théorie peut y intervenir en orientant les actions. (2)

1 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 1, p. 33

2 Ibid., p. 34

Cette double réflexivité que Habermas accorde au matérialisme historique le distingue de la science tout autant que de la philosophie (3). Ces deux disciplines ne peuvent en effet selon lui se pencher sur leur milieu de gestation soit à cause d'une démarche objectiviste, soit à cause d'un postulat à la transcendance. En outre, la réflexion sur la pratique politique, l'effet de retour du matérialisme historique, comporte, pour Habermas, une dimension émancipatoire fondée sur l'établissement d'un dialogue véritable :

En anticipant le contexte de son application la critique se différencie de ce que Horkheimer a appelé la théorie traditionnelle. Elle comprend que son exigence de validité ne peut être satisfaite que par la réussite de l'émancipation, c'est-à-dire par la discussion pratique de ceux qu'elle concerne, (4)

D'après Paul-Laurent Assoun, cette double réflexivité diagnostiquée par Habermas illustre l'intégration de sa pensée à celle de l'Ecole de Francfort par une reprise de la problématique de Horkheimer sur la théorie critique (5).

3.1.b. Action-discussion.

Sur la base du dialogue véritable, Habermas élabore le cadre général de ses recherches et de ses critiques. Affirmant que la dialectique ne peut plus fournir de "cadre normatif".

3 Ibid., p. 34

4 Ibid., p. 34

5 Raulet, G., et Assoun, P.-L., Marxisme et théorie critique, op. cit., p. 86

comme cela était possible à l'époque de Marx (6), Habermas s'en remet au contenu profond du langage pour justifier la volonté d'émancipation :

On peut certes appeler "dialectique" la logique d'une autoréflexion retraçant, à travers les avatars d'un système communicationnel détérioré, le processus de formation d'un Moi et rendant ce processus conscient à ce Moi. La tâche de la dialectique est alors, au sens de la Phénoménologie de Hegel (et d'une psychanalyse conçue de façon non scientiste), de partir des traces historiques laissées par les dialogues réprimés et de reconstituer ce qui y a été refoulé. (7)

Parler c'est, pour Habermas, exprimer une volonté de consensus sans contrainte même si le contexte historique de la parole en est un de domination. Ce "concept de communication possible" (8) comporte des implications normatives qui fondent la distinction que Habermas pose comme étant nécessaire entre "l'action" et la "discussion". L'action présente une situation où le consensus s'impose de lui-même, par l'empire des faits (9); elle met en cause une relation langagière particulière :

Le système formé par l'expérience et l'action renvoie nécessairement à une forme de communication au sein de laquelle les personnes impliquées n'échangent aucune information, ne dirigent ni n'accomplissent d'action et ne font ni ne transmettent d'expérience; elles y cherchent des arguments et y apportent des justifications. (10)

6 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 1, p.47

7 Ibid., p. 47

8 Ibid., p. 48

9 Ibid., p. 48

10 Ibid., p. 48

Dans la discussion, au contraire, la validité des opinions ou des normes doit être prouvée (11). La discussion, pour arriver à ses véritables fins, doit neutraliser les contraintes et laisser émerger le consensus constitutif. Alors pour

Habermas :

Seule la structure de cette forme spécifique et irréaliste de communication garantit la possibilité d'un consensus accessible par les voies de la discussion et pouvant être considéré comme rationnel. (12)

Ainsi, pour Habermas, aucun consensus social ne peut prétendre contribuer à la rationalisation de la société s'il n'est pas le fruit d'une véritable discussion. La parenté de ce cadre action/discussion avec la distinction langagière à la base des domaines du travail et de l'interaction et leur rationalité propre ne fait pas de doute. Elle ne contribue cependant en rien à une précision des apports respectifs des relations dialogiques et monologiques.

3.1.c. Dialectique.

A ces matériaux théoriques s'ajoutent les discussions de Habermas sur la réception de la dialectique par Marx et sur son statut matérialiste. A ce chapitre, Habermas prétend qu'il faut remonter à Schelling pour comprendre la conception que Marx se fait de la dialectique.

11 Ibid., p. 48

12 Ibid., p. 49

Selon Habermas, Schelling se serait approché, à certaines époques de son oeuvre, de positions matérialistes tout en développant une conception particulière de la dialectique qui s'apparenterait à celle retenue par Marx. Les diverses théorisations de l'Etat qu'il a produites illustrent cette analyse selon Habermas : l'Etat est d'abord posé comme médiateur entre les individus selon le modèle républicain; ensuite Schelling passe à une position critique où la nécessité de l'Etat provient de l'immoralité du monde qu'il faut ultimement renverser provoquant alors l'obsolescence de l'Etat lui-même; finalement Schelling, influencé par le courant romantique réactionnaire du milieu du XIX^{ème} siècle, rejette toute abolition de l'Etat, celui-ci étant désormais perçu comme l'unique source de moralité dans le monde (13). C'est la seconde version de la théorie de l'Etat de Schelling qui occupe davantage Habermas. L'idée de "corruption" du monde qui sous-tend ce modèle le fait apparaître comme une réponse à une crise issue de la pratique.

Habermas se penche par ailleurs sur les écrits de Schelling sur les traditions apocryphes et sur les courants mystiques juifs et protestants pour ses recherches sur le commencement du système dans la matière (14). Il découvre alors l'idée d'une contraction divine comme explication du mal et de l'immoralité d'un monde pourtant intrinsèquement lié au divin. Le divin se perd dans l'histoire parce que sa contraction, l'humanité

13 Ibid., pp. 188-189

14 Ibid., p. 198

--refusant d'abord l'amour de l'unité avec Dieu, ne retrouve d'unité que dans l'Etat, le temporel (15). Tout abandon définitif du divin à l'historique est cependant impossible par l'hypothèse d'une contraction finale ramenant l'unité du divin avec lui-même.

La façon dont Schelling souhaite intégrer l'historique à sa philosophie idéaliste révèle sa compréhension de la dialectique et sa vision de la connaissance scientifique selon Habermas :

La philosophie n'est pas en mesure de formuler son savoir de la façon simple et directe dont est raconté tout autre savoir, il ne faut cependant y voir rien d'autre que le fait que nous n'avons pas encore accédé pour l'instant à la vraie science : "(Car) l'opinion (qui se fait jour de temps à autre) et d'après laquelle la philosophie pourrait un jour grâce à la dialectique être transformée en véritable science... témoigne d'une vue bornée car ce sont justement l'existence et la nécessité de la dialectique qui montrent qu'elle est encore loin d'être la vraie science." Le philosophe est l'historien de l'Absolu; c'est pourquoi Schelling regrette de ne pouvoir débarrasser le cœur de l'histoire de toute dialectique (...). (16)

Pour Habermas, la dialectique ne caractérise pas, comme chez Hegel, le développement de l'idée et sa théorisation. Elle participe plutôt de la corruption d'une époque qui doit disparaître par une nouvelle phase de contractions. En outre, les successions de contractions diffèrent du processus de négation dialectique hégélien :

La contraction est faite d'un autre bois que la négation et possède d'un certain point de vue un surcroît d'énergie morale qui dépasse la catégorie

15 Ibid., p. 207

16 Ibid., pp. 207-208. Habermas cite alors : Schelling, F.W.J., Les âges du monde, cf. Paris, Aubier, 1949, p. 12

logique. Ce n'est pas un hasard si Schelling, d'une façon qu'on peut dire pré dialectique, s'en tient à des principes et à des potentialités qui sont incontestablement en correspondance dialectique l'une avec l'autre; le mouvement de médiation n'est pas non plus un troisième terme séparé d'eux; mais il n'est pas pour autant cette dialectique qui fait naître les uns des autres puis disparaître les principes, lesquels apparaissent comme ses propres mouvements. Le mouvement, en l'occurrence la contraction, n'est plutôt le fait que d'un seul des principes, le principe inférieur, qui se détermine en proportion du principe supérieur et détermine aussi les réactions de ce dernier. (17)

D'après Habermas, les positions "crypto-matérialistes" (18) de Schelling anticipent sur la compréhension que le jeune Marx se fait de la dialectique historique ainsi que sur le contenu de ses recherches (19). Ces deux penseurs posent selon lui que le retour à la vraie nature ne peut se faire que par l'activité productive. Tous deux expliquent également l'état corrompu du monde par la domination de la matière : empire de l'extérieur sur l'intérieur pour Schelling; persistance d'une nécessité naturelle dans des domaines sous contrôle social pour Marx. Finalement, les deux philosophes partagent l'idée que la dégénérescence du monde soit le fait de l'humain lui-même, rendant possible son renversement (20). Habermas prétend en outre que Schelling et Marx s'accordent sur le cadre dialectique d'un

17 Ibid., p. 209

18 Ibid., p. 211

19 Ibid., p. 227

20 Ibid., p. 228

éventuel dépassement de l'état de corruption (21). Les études d'économie politique de Marx montreraient cependant la dimension, pour lui, exclusivement sociale de ce dépassement alors que Schelling en fait un donné ontologique (22). Contrairement à Schelling, Marx analyse, selon Habermas, les prolongements pratiques d'un renversement matérialiste, c'est-à-dire la suppression effective d'une causalité naturelle caractérisant les rapports sociaux capitalistes réifiés. C'est à ce moment que Marx se penche sur l'évolution des forces productives, influencé à la fois par Schelling et Hegel :

Pour analyser ces dernières (forces productives), la dialectique hégélienne de l'extranéation par l'objectivation est cependant plus appropriée que la dialectique schellingienne de l'extranéation par la contraction. Tout en maintenant comme cadre cette dernière dialectique, Marx s'emploie à maîtriser la première pour la relativiser historiquement dans sa totalité en tant que dialectique. Qu'il s'agisse là d'une simple habileté technique ou d'une découverte plus profonde, c'est là la charpente de la dialectique matérialiste. (23)

Habermas recourt à l'exemple de la dialectique du travail que Hegel développe dans sa Science de la logique, dans le chapitre intitulé "téléologie" (24). Hegel présente alors le travail comme "le résultat de réalisation de fins subjectives" (25). La Raison, durant la phase de négation dans les moyens de

21 Ibid., p. 229

22 Ibid., pp. 229-230

23 Ibid., p. 231. Souligné par Habermas.

24 Hegel, G.W.F., Science de la logique, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, Téléologie : Livre 3, 2^{ème} section, ch. 3

25 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., p. 231

production, apparaît subjective; mais elle utilise de fait ce moment subjectif pour s'autoréaliser dans l'histoire. Il s'agit ici du modèle de la dialectique de l'objectivation dynamique déjà élaboré par Hegel dès la Phénoménologie de l'esprit, et salué par Marx, dans les Manuscrits de 1844, comme sa plus grande découverte (26). Habermas prétend cependant que Marx, à la différence de Hegel, ne transpose pas la structure dialectique du processus de travail au plan de la vie organique; il n'adopte pas la circularité logique d'une objectivation-désobjectivation sans fin de l'évolution de l'Idée et de la vie. Pour Marx, la dimension naturelle persistante du procès de travail constitue la preuve historique de la réification sociale que cause un blocage du développement des forces productives. C'est pourquoi il peut parler de "préhistoire" de l'humanité qui puisse être dépassée dans le règne de la liberté où disparaît la dialectique des forces productives et des rapports de production. Mais c'est là, selon Habermas, une reprise de la conception schellingienne de la dialectique comme moment, plutôt que structure du mouvement de l'histoire. C'est là une des positions fondamentales de Habermas (27). Dans son „Compte rendu bibliographique et contribution à la discussion philosophique sur Marx et le

26 Marx, K., Manuscrits de 1844, op. cit., p. 132

27 Bubner, R., "Qu'est-ce que la théorie critique?", in Archives de la philosophie, op. cit., p. 404

marxisme" (28), rédigé en 1957, Habermas écrit :

Si les choses peuvent être saisies par des catégories appropriées, les hommes, eux, que ce soit dans leurs rapports avec les choses ou les uns avec les autres, ne peuvent l'être que par le dialogue; aussi la dialectique doit-elle être conçue à partir du dialogue. Elle ne doit certes pas être elle-même conçue comme dialogue, mais comme la conséquence de sa répression. (29)

De fait, Habermas réalise ici une synthèse des positions de Hegel et de Schelling sur la dialectique. Il reprend l'idée de Hegel du dialogue constitutif -- le moment du langage dans la Philosophie de l'esprit (30) -- et le soumet au mouvement schellingien où la dialectique correspond à un moment seulement de l'histoire :

La dialectique n'investit pas l'histoire dans sa totalité : elle n'est pas la logique de l'histoire mais représente en elle une trace logique qui, suivie raisonnablement et activement par les hommes, leur indique la voie d'une "vérité à faire" et conduit la dialectique à son déploiement et à son dépassement. (31)

28 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, pp. 165 ss

29 Ibid., p. 215. On pourra objecter que Habermas poursuit en montrant que la dialectique est à la fois objective et subjective, parce qu'elle comporte d'une part une contrainte naturelle issue du travail et qu'elle maintient l'individualité d'autre part. Dans ce sens la dialectique telle conçue par Habermas peut rejoindre les positions de Hegel. C'est ce que Habermas tente de démontrer lorsqu'il cite un passage de Adorno, Théodor, W., "Aspects", cf. in Trois études sur Hegel, Paris Payot, 1979, p. 31 (cf. Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., pp. 215-216). Qu'il suffise de noter que cette interprétation de Adorno est de son propre aveu une "spéculation sur la spéculation hégélienne". Elle n'est de toute manière pas développée davantage par Habermas et surtout pas aussi systématiquement que son hypothèse d'une dialectique temporelle.

30 cf. supra ch. 1

31 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 216

3.1.d. Matérialisme.

La dialectique participe donc de cet "état matérialiste du monde" (32), comme l'appelle Habermas (état où la matière domine l'humain, fétichisme), qu'elle ne peut espérer changer tant qu'elle demeure idéaliste. Ainsi, le renversement matérialiste de la dialectique par Marx reprend, pour Habermas, le modèle schellingien ainsi que son intention pratique :

L'élan critique jaillit, déjà chez Schelling, et encore plus chez Marx, du besoin précédant toute théorie de renverser le monde renversé dont on a fait l'expérience pratique. Aussi retrouve-t-on le même caractère pratique dans la nécessité d'émanciper l'homme de la puissance de la matière et de rabaisser celle-ci au rang de base pour un sujet de l'histoire émancipé, c'est-à-dire au rang de base d'une société qui, en tant qu'espèce, contrôle ce dont on peut disposer et respecte ce dont on ne peut disposer. (33)

Par ailleurs, il faut noter la mise en garde que fait Habermas sur les abus de l'interprétation du matérialisme comme principe philosophique fondamental. Dans le rapprochement qu'il opère entre Schelling et Marx, Habermas s'inspire des travaux de Ernst Bloch (34). Mais il critique chez ce dernier la volonté "d'assurer à la nécessité pratique d'un dépassement du monde corrompu la garantie d'une nécessité théorique" ce qui amène à "comprendre Marx dans une perspective trop schellingienne" (35).

32 Ibid., tome 1, p. 234

33 Ibid., p. 234

34 cf. Bloch, Ernst, Sujet-Objet, Paris, Gallimard, 1977

35 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 1, p. 234. Habermas renvoie par ailleurs à "Un Schelling marxiste", in Profilis philosophiques et politiques, Paris, Gallimard, 1974

La thèse de l'identité humain-nature qui guide les recherches de Bloch est inacceptable pour Habermas, qui ne peut considérer la matière comme principe :

Le matérialisme n'est pas un principe ontologique mais ne fait que fournir une indication historique sur l'état d'une société où l'homme n'est pas encore parvenu, jusqu'à présent, à supprimer cette puissance de l'extérieur sur l'intérieur dont il fait l'expérience pratique. Par contre il ne fournit pas à l'activité finale du sujet l'assurance d'un accord qui s'instaurera nécessairement dans le futur entre elle et la finalité objective de la nature qui viendrait à sa rencontre. (36)

Notre revue des matériaux théoriques préparant la reconstruction du matérialisme historique par Habermas montre donc que les difficultés introduites par le paradigme langagier persistent toujours. L'imprécision qui entoure le cadre action-discussion ne fait que reproduire celle qui taxait le recours au dialogue comme principe constitutif sans prise en compte de son environnement social. La révision de la dialectique en fonction du modèle langagier permet en outre à Habermas de préserver l'autonomie de "l'intérieur", ou du "principe supérieur", ce qui illustre encore une fois le dualisme de ses préalables. Il en va de même de sa conception du matérialisme qui ne se rapporte pour lui qu'à une époque particulière, durant laquelle "l'extérieur" possède un ascendant sur "l'intérieur".

Les matériaux théoriques généraux que nous venons de résumer représentent, selon Habermas, la première motivation de la nécessité de la reconstruction du matérialisme historique.

L'autre consiste en quelques nouveautés historiques dont il faut maintenant donner un aperçu.

3.2. MATERIAUX HISTORIQUES GENERAUX.

Certaines nouveautés historiques obligerait, selon Habermas, une mise en perspective des travaux de Marx et de certains concepts de base du matérialisme historique. Ce sont surtout le nouveau statut de l'Etat face à la base économique et l'apport particulier de la technique et de la science à la production.

3.2.a. Nouveaux rôles de l'Etat.

D'un point de vue général, Habermas identifie quelques points tournants de l'évolution des sociétés développées qui vont à l'encontre de ce que Marx pouvait observer et analyser. D'une part, Habermas soutient que la séparation politique/économique qui caractérisait le capitalisme libéral s'est transformée en une interrelation, en une médiation politique des échanges. L'intervention de l'Etat dans les rapports économiques apparaît à Habermas comme la preuve du renversement de la relation structure/superstructure qu'a étudiée Marx. Habermas affirme en effet que "les rapports entre l'Etat et la société ne sont plus du type classique de ceux qu'entretiennent infrastructure et superstructure" (37). Il s'en suit, pour Habermas, une repolitisation de l'économie qui fait "qu'une théorie critique de la

37 Ibid., tome 2, p. 10

société ne peut plus prendre la seule et unique forme d'une critique de l'économie politique" (38). Habermas concède pourtant que l'action de l'Etat correspond aux besoins du capital (39), mais il révisé néanmoins les notions marxistes de base et de superstructure. Selon Habermas, l'analyse de la détermination économique que Marx produit, dans sa "Préface à la critique de l'économie politique" de 1857 (40), ne concerne qu'une étape particulière de l'évolution historique :

The context in which Marx put forth his theorem makes it clear that the dependency of the superstructure on the base was intended in the first instance only for the critical phase in which a society passes into a new developmental level. It is not some ontological interpretation of society that is intended but the leading role that the economic structure assumes in social evolution. (41)

Ainsi, en dehors de la phase critique durant laquelle un système social passe à un nouveau niveau de développement, la structure économique ne serait pas nécessairement déterminante. Pour Habermas, la "base" d'une société ne représente qu'un

38 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 38. cf. aussi, Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 58

39 cf. Ibid., pp. 37-40, et surtout Habermas, J., Raison et légitimité, Paris, Payot, 1978, pp. 55-57. cf. aussi Berg, Axel van den, "Critical Theory: Is There Still Hope?", in American Journal of Sociology, op. cit., p. 457

40 Marx, K., et Engels, F., Oeuvres choisies, op. cit., pp. 183-187

41 Habermas, J., "Toward a Reconstruction of Historical Materialism", in Communication and the Evolution of Society, Boston, Beacon Press, 1979, p. 143

"domaine de problèmes" (42) où agissent précisément les innovations qui marquent l'évolution. Mais la "base" ne correspond pour lui à la "structure économique" que dans le capitalisme marchand seulement (43), de sorte que la détermination par l'économie ne saurait représenter un principe ahistorique malgré que le procès de travail fournit le modèle de la notion de synthèse que retient Habermas et que nous avons vu au chapitre précédent.

On ne peut que noter une certaine inconséquence chez Habermas entre sa reconnaissance du contenu de classe de l'action étatique et sa conception générale des rapports Etat-économie. Que l'Etat intervienne peu ou beaucoup, cela ne change rien à son statut si il demeure un Etat bourgeois contrôlant une démocratie bourgeoise et jouant ses rôles de consolidation du marché, de coercition et de répression. Il faut bien se garder de s'illusionner sur l'action de l'Etat : son implication économique demeure la sauvegarde du capitalisme. Ce sont les conditions de la reproduction du capital dans le cadre nouveau du capitalisme monopoliste qui obligent l'action étendue de l'Etat avec toutes les contradictions que cela comporte (44).

Conséquemment à l'augmentation des tâches de l'Etat, l'amélioration générale du niveau de vie dans les pays développés

42 Ibid., p. 144

43 Ibid., p. 144

44 cf. Mandel, Ernest, Le troisième âge du capitalisme, Paris, Union générale d'Éditions, 1976, tome 3, pp. 185-197

ferait que "l'intérêt à l'émancipation de la société ne se laisse plus formuler en termes immédiatement économiques" (45). Pour Habermas, l'aliénation change de visage; elle semble reportée à un niveau individuel, comportemental. La domination persiste, mais elle disparaît de la conscience collective de par l'utilisation des techniques modernes de manipulation. Ces développements apparaissent comme les acquis de l'affirmation politique et économique du prolétariat dans le cadre du mouvement social-démocrate dont Habermas paraît s'inspirer pour son analyse de l'Etat (46). Dans ce sens, poursuit Habermas, le prolétariat "a disparu en tant que prolétariat" (47). La situation objective de la classe ouvrière, par rapport aux moyens de production, est demeurée la même selon lui, mais la redistribution sociale des richesses empêche toute prise de conscience par le prolétariat de sa situation de classe. Cette situation constitue, selon Habermas, une nouveauté historique :

Ainsi se trouve médiatisé le rapport fondamental qui a existé dans toutes les sociétés traditionnelles et qui s'est manifesté en tant que tel dans le capitalisme libéral : à savoir l'antagonisme de classes entre partenaires qui se situent dans un rapport institutionnalisé de violence, d'exploitation économique et d'oppression politique, ce qui déforme et limite la communication, au point que les légitimations idéologi-

45 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 10

46 Holloway, John, et Picciotto, Sal, State and Capital, London, Edward Arnold ed., 1978, p. 182, n. 5

47 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 11

quement mystificatrices ne sont pas remises en question. (48)

Habermas en conclut qu'il faut revoir ~~la~~ notion de lutte des classes dont la forme change dans le capitalisme organisé par l'Etat. Nous reviendrons sur cette conclusion, dans notre section sur le capitalisme avancé. Pour l'instant il faut encore passer en revue les conséquences, identifiées par Habermas, de l'apport nouveau de la technique et de la science à la production.

3.2.b. Science et technique comme source de plus-value.

D'autres matériaux historiques participent aux reformulations que propose Habermas. A ce chapitre, Habermas introduit l'idée que la science et la technique sont de nos jours devenues des forces productives créatrices d'une plus-value sans cesse croissante (49) et qu'elles fondent une idéologie d'un genre nouveau, le technocratisme. Nous analyserons au chapitre suivant les conséquences de cette position pour le projet global de Habermas; pour le moment, il importe surtout d'en voir les corollaires, en l'occurrence une révision de la théorie marxiste de la valeur et de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit.

48 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 54

49 Ibid., pp. 36 et 43-49. cf. aussi Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., p. 115

Pour Habermas, lorsque Marx subsume la progression du machinisme à la valeur du capital constant, il oublierait l'influence à la hausse que cette progression a sur le taux de plus-value (50). La loi de la baisse tendancielle du taux de profit entrevoit ce phénomène mais, d'après Habermas, elle ne peut expliquer la relation spécifique qui s'établit alors entre le capital constant modifié et le taux de plus-value. La compréhension que se fait Habermas de la loi de la baisse tendancielle du taux de profit modifie le point de vue développé par Marx. Selon ce dernier, la baisse tendancielle du taux de profit vient de facteurs immanents au mode de production capitaliste, en l'occurrence l'augmentation du capital constant par rapport au capital variable. Or selon Julius Sensat, Habermas changerait ce point de vue (51). Pour Habermas, la loi de la baisse tendancielle du taux de profit s'appliquerait pour le capitalisme libéral mais à cause de facteurs externes, à cause que les progrès techniques ne font pas partie intégrante du procès de production et y sont injectés de façon accidentelle (52). Avec l'institutionnalisation de la technique et de la science dans le processus de production --nouveau qui participe à la définition du capitalisme avancé selon Habermas-- Habermas

50 Ibid., p. 35

51 Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 127

52 Ibid., p. 127. cf. aussi Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., p. 82; Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 43

prétend que le taux de profit peut être relancé de manière permanente (53) éliminant de ce fait la contradiction économique interne au mode de production capitaliste (54). Pour Habermas, le problème serait que le concept de "capital constant" recouvre plusieurs éléments qu'il faudrait selon lui distinguer :

La loi de la baisse tendancielle du taux de profit ne serait donc à même de tenir compte de façon spécifique de l'introduction de machines réduisant le travail qu'en faisant intervenir dans l'expression de la valeur accrue du capital constant le "progrès des connaissances techniques" qui s'y trouve converti. A ce moment on ne pourrait plus ignorer dans la théorie de la valeur le type de travail qui, sans être lui-même productif, est utilisé pour accroître le niveau de productivité du travail. (55)

Habermas s'inspire ici de certaines théories de l'école keynésienne, notamment des contributions de John Strachey et de Joan Robinson (56). Pour Habermas, les "travaux de préparations et de développement" de la valeur échappent à la théorie marxiste de la valeur (57). Une telle chose peut s'expliquer selon lui au plan empirique. Au début du chapitre sur le capital, dans les Grundrisse (58), Marx montre comment l'augmentation du

53 Ibid., p. 127

54 Pour une discussion plus exhaustive des positions de Habermas sur la baisse tendancielle du taux de profit, cf. Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., ch. 7

55 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 35

56 cf. Strachey, John, Kapitalismus heute u. morgen, Düsseldorf, 1957, et Robinson, Joan, An Essay on Marxian Economics, London, MacMillan, 1947

57 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 36

58 Marx, Karl, Grundrisse, Paris, Union Générale d'édition, 1973, tome 2, p. 124 et p. 128

profit devient toujours plus difficile à mesure que s'accroît la "plus-value du capital avant l'augmentation de la valeur" et que diminue l'apport du travail vivant (59). Ce ne sont pas là les termes du Capital mais c'est la même matière qu'explique Marx dans le rapport entre le capital constant et le capital variable dans la détermination du taux de profit. Mais ces concepts ne peuvent rendre compte, d'après Habermas, de certaines réalités historiques contemporaines des "pays capitalistes avancés" comme le fait, par exemple, que le taux de profit semble se maintenir depuis 1880 malgré une hausse du niveau des salaires (60). Pour Habermas :

Il y a des raisons empiriques de se demander si les travaux de rationalisation ne doivent pas être compris et pris en considération comme une forme de travail productif de deuxième rang --ne jouissant bien sûr d'aucune autonomie puisqu'elle dépend entièrement du travail productif de premier rang mais constituant cependant une source supplémentaire de valeur. D'un certain point de vue, ces travaux ne sont pas productifs au sens où l'est la production immédiate de biens, mais ils n'en modifient pas moins les présupposés de cette dernière, l'amenant non seulement à produire une part plus grande de plus-value mais de façon générale un plus grand nombre de valeurs d'échange. Les conditions d'équilibre formulées par la loi de la valeur ne seraient donc valables que pour un état technique donné des forces productives. (61)

Afin d'étayer cette discussion, Habermas cite certains passages des Grundrisse où Marx entrevoit la possibilité que le progrès scientifique puisse produire de la valeur :

59 Ibid., p. 128

60 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 37

61 Ibid., pp. 37-38

A mesure que la grande industrie se développe, la création de richesses dépend de moins en moins du temps de travail et de la quantité de travail utilisée, et de plus en plus de la puissance des agents mécaniques qui sont mis en mouvement pendant la durée du travail. L'énorme efficience de ces agents est, à son tour, sans rapport aucun avec le temps de travail immédiat que coûte leur production. Elle dépend bien plutôt du niveau général de la science et du progrès de la technologie, ou de l'application de cette science à la production. (62)

Ce propos apparemment révisionniste et hérétique de Marx ne se comprend que lorsqu'on le place dans son contexte général. Marx étudie alors "la contradiction entre la mesure de la valeur de la production bourgeoise et le développement de celle-ci" (63), et cherche à anticiper sur la progression de cette contradiction (64). L'augmentation du capital constant, en améliorant la productivité du travail, rend graduellement superflues de larges couches du prolétariat. Et les travailleurs encore employés dans les usines modernes ne jouent plus qu'un rôle de surveillant d'un processus automatisé. A ce moment, écrit Marx :

Ce n'est ni le temps de travail utilisé ni le travail immédiat effectué par l'homme qui apparaissent comme le fondement principal de la production de richesse; c'est l'appropriation de sa force productive générale, son intelligence de la nature et sa faculté de la dominer; dès lors qu'il s'est constitué en un corps social; en un mot, le développement de l'individu

62 Marx, K., Grundrisse, op. cit., tome 3, p. 340

63 Ibid., p. 340

64 Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., pp. 117-121

social représente le fondement essentiel de la production et de la richesse. (65)

Un tel stade atteint, l'humanité se voit libérée du fétichisme dans le sens où Marx et Engels en parlaient déjà dans L'idéologie allemande (66), ou dans le Manifeste du parti communiste (67). Dans les quelques lignes citées par Habermas, Marx ne fait qu'illustrer les potentialités du machinisme et de son prolongement, encore hypothétique, l'automatisation à peu près complète de la production. Il se trouve alors à abstraire un aspect économique pour en saisir le contenu; mais tout lecteur averti se gardera d'isoler cette analyse des autres éléments de la dynamique économique ou du contexte de la lutte des classes.

Habermas soutient finalement que Marx étudie toute appropriation de surtravail (ponction de plus-value relative ou absolue) selon le modèle exclusif de l'exploitation physique du travailleur (68).

65 Marx, K., Grundrisse, op. cit., tome 3, p. 342. A noter que lorsque Habermas reprend ce même passage, (in Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 38), il omet les quelques mots suivants : "dès lors qu'il s'est constitué en un corps social; en un mot, le développement de l'individu social représente le fondement essentiel de la production et de la richesse". Or cette partie de la phrase de Marx permet justement d'en saisir le sens, comme prévision du contenu d'une société émancipée du fétichisme du travail aliéné.

66 Marx, Karl, et Engels, Friedrich, L'idéologie allemande, Paris, Editions sociales, 1977, p. 127

67 Marx, K., et Engels, F., "Manifeste du parti communiste", in Oeuvres choisies, op. cit., p. 49

68 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 36

La conclusion de Habermas sur la loi de la valeur est donc la suivante :

Sous sa forme classique la loi de la valeur ne serait donc valable que pour un état technique donné des forces productives. Pour pouvoir saisir également le développement et l'accroissement de ces dernières, il faudrait la compléter par une relation fonctionnelle entre taux de plus-value et taux de profit, en s'aidant d'une expression de la valeur qui varie corrélativement au degré de productivité du travail. (69)

Pour Habermas, une telle démarche illustrerait, d'une part, plus clairement le caractère historique et moral de la valeur de la force de travail que Marx ne fait selon lui qu'entrevoir dans Le capital (70). Elle permettrait en outre de poser deux sources de plus-value qui rendraient possible un taux de profit croissant concurremment à une progression des salaires le tout orchestré par une régulation politique (71). Ainsi les lois sauvages de l'économie semblent consciemment mises au pas par les représentants de la communauté, rejoignant le contenu de la société libérée que peint Marx à plusieurs endroits dans son oeuvre. Habermas s'inspire ici encore des théories keynésiennes de John Strachey (72) sur l'influence économique du politique pour développer sa conception de la démocratie. Celle-ci devrait, pour Habermas, résoudre la contradiction d'une économie à la fois capable de produire toutes les valeurs d'usage néces-

69 Ibid., p. 38

70 Marx, K., Le capital, op. cit., livre 1, deuxième section, ch. VI, p. 132

71 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 40

72 Ibid., p. 41

salres pour subvenir aux besoins de la population, mais soumise à un mode de production où la croissance du capital demeure la seule priorité.

Pour Habermas, finalement, l'intégration de la science et de la technique à la production fait que celles-ci deviennent le principe de légitimation de la domination dans la société bourgeoise. La conscience technocratique, la nouvelle idéologie qui s'édifie sur ce principe de légitimation, possède certains caractères originaux : elle semble inattaquable de par son insertion dans la pratique, dans le contexte de la redistribution étatique des gratifications; mais elle fait aussi disparaître le contenu pratique, interactif, de sa portée (73).

Les conséquences théoriques de l'interventionnisme étatique pour la théorie des classes sociales ainsi que de l'intégration de la science et de la technique à la production pour le concept d'idéologie seraient les suivantes, selon Habermas :

S'il s'avérait qu'on doive relativiser le domaine d'application du concept d'idéologie et de la théorie des classes, le cadre conceptuel au sein duquel Marx a développé les hypothèses fondamentales du matérialisme historique demanderait lui aussi à être re-formulé en des termes nouveaux. Il faudrait remplacer le couple forces productives et rapports de production par celui, plus abstrait, de travail et d'interaction. (74)

Avant de tenter d'évaluer les justifications d'un tel remplacement (qui proviennent de la compréhension que Habermas se fait du "capitalisme avancé"), nous suivrons les reformula-

73 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., pp. 56-59

74 Ibid., p. 59

tions que propose Habermas et qui consistent en une application de ses concepts de travail et d'interaction. Ce n'est que lorsque Habermas aura identifié, à l'aide des mêmes concepts, les différents "stades socio-culturels par lesquels est passée l'humanité" (75) qu'apparaîtront les fondements de sa reconstruction du matérialisme historique.

CONCLUSION

Les deux ordres de justification de la reconstruction du matérialisme historique de Habermas --les matériaux historiques et théoriques-- nous apparaissent donc influencés par les préalables dualiste et subjectiviste.

Le cadre action/discussion reprend la problématique langagière à l'origine de la systématique travail-interaction, et en reproduit les difficultés. Habermas conçoit, en effet, l'action dans un sens très restreint où à la fois le langage en usage et l'activité en cours ne semblent pas comporter d'intersubjectivité, ne semblent pas socialement déterminés. Ces dernières caractéristiques n'appartiennent qu'à la discussion, qui se voit accorder la seule source de rationalisation véritable. Ce dualisme langagier rejoint le point de vue d'un sujet abstrait qui se pose hors de ses relations sociales comme un être fini en soi, et qui appréhende "l'extérieur" en en distinguant deux champs selon qu'il s'agit d'autres subjectivités achevées ou d'une nature inconsciente. Mais il faudrait plutôt voir

75 Ibid., p. 60

comment chaque subjectivité est en constante évolution dans ses rapports, toujours sociaux, avec les autres et avec la nature, dans le cadre de la dialectique générale du travail.

La conception que Habermas se fait de la dialectique est elle aussi guidée par ses postulats langagiers. Pour Habermas, c'est la répression du dialogue qui fait naître la dialectique, c'est-à-dire, la contradiction, issue de la domination de l'extérieur sur l'intérieur. Mais comme pour le couple action/discussion, il nous semble qu'un subjectivisme latent domine cette compréhension de la dialectique. Car les catégories "intérieur" et "extérieur" n'ont de sens que pour un sujet idéalisé, sans relations sociales déterminantes. Il en va de même de la discussion de Habermas sur le matérialisme qui ne lui apparaît que comme l'indice de la négation de la subjectivité idéale plutôt que comme le cadre de l'activité humaine concrète.

La théorie de l'Etat qu'avance Habermas subit elle aussi l'influence du subjectivisme. Après avoir constaté l'augmentation de l'activité étatique --même en reconnaissant son contenu de classe-- Habermas prétend que les luttes de classes se trouvent désormais médiatisées par l'instance politique. Et cela rejoint une des sphères de l'activité subjective, le dialogue social, qui demeurerait auparavant sans débouché institutionnel. Mais pour en arriver à cette vision réformiste, Habermas se voit obligé de réviser la conception marxiste de la détermination sociale par la base économique. Il se doit aussi de passer très rapidement sur l'intégration de l'Etat aux conditions

historiques et surtout à la lutte des classes. Car, tant qu'il existe des classes sociales, l'État reste l'instrument de la classe dominante et joue son rôle dans la consolidation de ses intérêts. Dans le cadre du capitalisme monopoliste, l'interventionnisme étatique correspond aux difficultés de reproduction du capital. Ce n'est que si on perd de vue la structure de classe des formations sociales de ce mode de production que l'on peut penser, comme le fait Habermas, que le domaine communicationnel peut désormais faire l'objet d'une rationalisation, d'une émancipation. On se doit de voir ici une des principales limites de la pensée subjectiviste de Habermas, qui ne prend pas le temps de situer la subjectivité dont il s'inspire dans ses rapports de classes nécessaires. Une telle omission comporte des conséquences capitales pour la reconstruction du matérialisme historique qui en découle selon Habermas. Toute la conception du procès de travail entre ici en jeu, car c'est elle qui explique l'activité et la conscience des sujets humains selon leurs relations sociales dans le contexte des rapports de production bourgeois. C'est aussi après l'abandon de la notion de lutte des classes que Habermas pouvait reprendre (hors contexte) les passages des Grundrisse de Marx qui lui servaient à justifier sa révision des lois de la baisse tendancielle du taux de profit et de la valeur. Nous reviendrons évidemment sur ces questions à la fin de notre prochain chapitre qui s'intéresse particulièrement au projet de Habermas de reconstruction du

matérialisme historique à l'aide des concepts de travail et d'interaction.

Chapitre quatrième

Reconstruction du matérialisme historique

INTRODUCTION

Le projet fondamental de Habermas demeure l'élaboration d'une théorie sociale à portée pratique. C'est pour critiquer l'illusion du technocratisme et du positivisme, qui écartent la dimension communicationnelle de l'activité humaine, que Habermas développe ses concepts de travail et d'interaction. Lorsque Habermas aborde par ailleurs la théorie du matérialisme historique, il prétend déceler à nouveau cette illusion (1). C'est pourquoi il lui faut "reconstruire" cette théorie pour en révéler le potentiel émancipatoire. Ce concept même de "reconstruction" demande à être situé dans la pensée de Habermas. C'est dans la postface à Connaissance et intérêt que Habermas précise cette notion en la distinguant de la critique au sein de l'autoréflexion (2). Alors que la critique concerne les déterminations inconscientes, la reconstruction refait le chemin parcouru consciemment pour en redécouvrir le sens (3). La

1 Raulet, Gérard, Préface à Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 1, p. 16

2 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., pp. 367-371

3 Ibid., p. 368. cf. aussi McCarthy, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, op. cit., p. 94; Benhabib, Seyla, "Modernity and the Aporias of Critical Theory", in Telos, no. 49, fall 81, pp. 52-53; Raulet, G., et Assoun, P.-L., Marxisme et théorie critique, op. cit., pp. 229-232

reconstruction du matérialisme historique devrait donc, pour Habermas, compléter son autoréflexion, que nous avons vu au deuxième chapitre. Pour ce faire, Habermas reprend désormais plus systématiquement les concepts élémentaires du matérialisme historique. L'exposé que nous en donnons cherche évidemment à montrer que les préalables théoriques identifiés précédemment influencent ce projet de Habermas, que le dualisme et le subjectivisme des notions de travail et d'interaction marquent aussi la reconstruction du matérialisme historique.

Notre lecture du projet de reconstruction du matérialisme historique par Habermas se fait en quatre étapes. Les subdivisions que nous retenons pour notre exposé du projet de Habermas nous sont un peu imposées par le traitement qu'il livre des notions de base du matérialisme historique et par l'enchaînement de ses raisonnements. Nous nous penchons ainsi de manière privilégiée sur : le remplacement de la dialectique des forces productives et des rapports de production par celle du travail et de l'interaction; la substitution du concept de principe d'organisation à celui de mode de production; la relecture du procès historique selon les préoccupations de Habermas; et, finalement, l'analyse du capitalisme actuel à l'aide des concepts développés précédemment. Si certains autres éléments du matérialisme historique, comme le procès de travail ou le procès de reproduction par exemple, ne font pas l'objet d'une étude aussi systématique, c'est qu'ils n'apparaissent pas aussi fondamentaux aux yeux de Habermas lui-même. Nous pourrions mentionner au

passage les pertes et les gains qu'entraînent les positions de Habermas, mais il ne s'agit pas d'une étude comparative. Nous ne pouvons poser un étalon parfait (une conception du matérialisme historique qui prétendrait au monopole de la rigueur) qui nous permettrait de juger définitivement la contribution de Habermas.

L'objectif visé par notre quatrième chapitre consiste, faut-il le rappeler, en une lecture systématique du projet de reconstruction du matérialisme historique par Habermas qui cherche à en révéler les préalables. Il ne s'agit pas pour nous d'écrire le dernier mot sur une interprétation rigoureuse du marxisme ou de ses concepts élémentaires, ni de clore les débats sur la théorisation de l'Etat et des classes sociales, de l'impérialisme et du procès de reproduction ou de l'épistémologie du matérialisme historique, etc. Si nous soulevons des réserves ou formulons des critiques au sujet des positions de Habermas, si nous évoquons parfois certains auteurs pour des points de vue divergents, c'est avant tout pour montrer les multiples conséquences de l'entreprise de Habermas. Somme toute, il s'agit de vérifier l'influence, pour nous, durable du dualisme et du subjectivisme diagnostiqués au début de notre propos.

4.1 DIALECTIQUE DE BASE DE LA SOCIETE.

La dialectique des forces productives et des rapports de production représente le moment fondamental de l'évolution d'une société dans la théorie du matérialisme historique; c'est à l'aide de cette dynamique que l'on caractérise les modes de

production et leur succession. C'est donc à partir de ce niveau d'analyse que se reconstruit l'histoire, dans ses moments et dans sa totalité. On reconnaît généralement que les forces productives résument l'état de développement du procès de travail. Elles comprennent donc trois éléments fondamentaux : les moyens de travail, les humains travaillant, et le produit de cette activité. Les forces productives, qui sont en évolution constante, concernent les relations que les humains entretiennent avec la nature environnante, les relations humain-nature. Mais ces relations ont aussi un cadre social; c'est ici qu'interviennent les rapports de production. Ces derniers déterminent les liens entre les divers éléments des forces productives, entre les travailleurs et les moyens et les produits du travail. Les rapports de production, qui concernent pour leur part les relations humain-humain, forment une unité dialectique nécessaire avec les forces productives. Par unité dialectique nous entendons une unité où sont reconnues les distinctions et parfois les oppositions mais où toute séparation est impossible. On ne peut donc jamais expliquer les rapports humain-nature ou humain-humain hors de leur unité nécessaire. Ces rapports ne sont donc jamais, au plan social, que des rapports aux choses, pas plus qu'ils ne représentent des rapports seulement intersubjectifs. Par contre, le niveau de développement des rapports de production ne correspond pas nécessairement avec celui des forces productives. Il est même, règle générale, en retard par rapport à celles-ci parce que les rapports de production cher-

chent à consolider les intérêts de ceux qui dominent socialement le procès de travail. C'est pourquoi, selon le matérialisme historique, les rapports de production doivent périodiquement être révolutionnés lorsqu'ils ralentissent le développement des forces productives.

La dialectique des forces productives et des rapports de production fonde donc l'être social des humains, c'est-à-dire leur conscience, leur culture et leur appartenance de classe. Elle détermine en outre le procès social de production et de reproduction, les différentes formes de consommation (productive et improductive), et l'organisation superstructurelle de la société (l'Etat, les idéologies, etc.).

Le traitement que produit Habermas des matières couvertes par cette dialectique des forces productives et des rapports de production apparaît fondamental pour l'évaluation de ses critiques du matérialisme historique ainsi que pour celle de sa contribution à la théorie sociale en général.

Nous avons vu au chapitre précédent que la notion de pratique retenue par Marx --qui recouvre l'état historique de la dialectique des forces productives et des rapports de production-- ne satisfaisait pas Habermas. Ce dernier critiquait alors le modèle logique dialectique que retenait Marx. Pour Habermas il fallait distinguer, gnoséologiquement parlant, les deux champs élémentaires de l'activité humaine où s'accomplissent deux mouvements de synthèse irréductibles. Il importe maintenant de se pencher sur ces mêmes questions au point de vue historique.

Habermas aborde ces matières à l'aide de ses concepts de travail et d'interaction. C'est dans le texte "La technique et la science comme idéologie" (4) que Habermas donne la définition la plus précise de ses concepts. Le travail, ou "l'activité rationnelle par rapport à une fin", y est décrit comme : soit une activité instrumentale, guidée par un savoir empirique selon des règles techniques; soit comme un choix rationnel, guidé par un savoir analytique dans une relation stratégique (5). L'interaction consiste pour sa part en une activité communicationnelle médiée par des symboles dont l'usage est réglé par une intersubjectivité intrinsèque (6). On reconnaît évidemment le cadre langagier fondamental de Habermas. L'environnement social des deux types d'activité est certes pris en considération, mais le dialogue potentiel de l'interaction la distingue du travail où l'intersubjectivité n'a pas d'influence normative.

Habermas complète sa typologie de base par les notions de "cadre institutionnel" et de "sous-systèmes". Le premier représente "un ensemble de normes qui guident des interactions médiatisées par le langage" (7); alors que les seconds institutionnalisent surtout les principes des activités stratégique et

4 cf. Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., pp. 21-25

5 Ibid., p. 21

6 Ibid., p. 22

7 Ibid., p. 23. cf. aussi Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 128

instrumentale (8). A l'aide de ces notions, Habermas souhaite analyser les différents systèmes sociaux qui apparaissent dans l'histoire selon l'importance qu'y occupent les deux ordres d'activité (9).

Habermas a par ailleurs élaboré sa pensée sur les "propriétés universelles des systèmes sociaux" (10), complétant alors les données de base du cadre théorique qui lui permet de relire l'histoire. On remarquera cependant que ce cadre théorique reste redevable aux préalables dualiste et langagier découverts plus tôt. La première composante des systèmes sociaux soumet les rapports humain-humain à une médiation par le langage :

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. (11)

Par "nature externe", Habermas entend "les ressources matérielles du milieu naturel non humain", et par "nature interne", "le substrat organique des membres de la société" (12). Habermas souligne ainsi que la "compétence communicationnelle" apparaît fondamentale pour expliquer les relations que la

8 Ibid., p. 23. cf. aussi Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 128

9 Ibid., pp. 23 et 25

10 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., p. 20

11 Ibid., pp. 20-21

12 Ibid., p. 21

société entretient avec la nature interne comme avec la nature externe. Et ces relations peuvent être caractérisées par un "processus de socialisation" comparable à celui qui intègre les consciences individuelles :

Les structures de l'intersubjectivité linguistique sont tout aussi essentielles à la constitution des expériences et de l'activité instrumentale qu'à la constitution des attitudes et de l'activité communicationnelle. Ces mêmes structures règlent sur le plan du système la maîtrise de la nature externe et l'intégration de la nature interne, par conséquent des processus de socialisation au sens large qui se déroulent grâce aux compétences des individus socialisés, par les moyens spécifiques des déclarations susceptibles de vérité et des normes réclamant une justification. (13)

Et pour Habermas, l'évolution dans ces deux domaines de socialisation se fait selon certaines logiques indépendantes (14) que l'on peut reconstituer. Au plan de la socialisation de la nature externe, par exemple, Habermas voit le développement de la science et de la technologie comme une "hiérarchie de séquences non réversibles" (15); au niveau de la nature interne, il conclut à une "réflexivité croissante du mode de croyance" (16) avec comme corollaire une individuation graduelle.

La seconde constante que Habermas observe dans l'évolution des sociétés humaines se trouve à reformuler la dialectique des

13 Ibid., p. 24

14 Ibid., p. 24. cf. aussi Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 68

15 Ibid., p. 24

16 Ibid., p. 25

forces productives et des rapports de production de manière à préserver l'autonomie des deux parties. Pour Habermas en effet :

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. (17)

C'est le statut "paradoxal" (18) de la nature interne, constituée des individus socialisés, qui provoque, selon Habermas, cet état de choses. Les sujets sociaux sont pour lui à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du système parce que "l'individuation progressive semble accroître l'immunisation des individus socialisés contre les décisions du centre de régulation différencié et séparé" (19). Ainsi, selon ce modèle, les variations possibles des valeurs théoriques des systèmes restent liées aux conditions historiques, mais celles-là ne sont pas déterminées par celles-ci. La logique du système agit objectivement pour Habermas, mais elle n'investit pas complètement le domaine de l'intersubjectivité :

Les sociétés sont aussi des systèmes, mais leur évolution ne suit pas seulement la logique de l'élargissement de l'autonomie du système (la puissance). L'évolution sociale se déroule, au contraire, dans les limites d'une logique du monde vécu dont les structures sont déterminées par l'intersubjectivité engendrée par

17 Ibid., p. 21

18 Ibid., p. 21

19 Ibid., p. 28

le langage, et qui reposent sur des prétentions à la validité susceptibles d'être critiquées. (20)

Habermas identifie un troisième et dernier élément de base des systèmes sociaux : "le niveau de développement d'une société se définit par la capacité d'apprentissage qu'admettent les institutions" (21). Conséquemment aux deux propositions présentées plus haut, il semble évident pour Habermas que "la capacité de régulation (des systèmes sociaux) se modifie en fonction de la maîtrise croissante de la nature externe et de l'intégration de la nature interne" (22). Et c'est sous l'aspect de "processus d'apprentissage" (23) nécessaires dans les deux domaines d'action et de rationalité que la capacité de régulation se manifeste. Celle-ci ne donne toutefois, selon Habermas, qu'une évaluation théorique de la marge de manoeuvre possible; les résultats historiques demeurent contingents et ne sont identifiables qu'après des études empiriques (24).

Habermas avance que les trois composantes universelles des systèmes sociaux que l'on vient de discuter lui donnent accès aux "principes d'organisation qui déterminent la capacité d'apprentissage et par là le niveau de développement d'une société"

20 Ibid., p. 28

21 Ibid., p. 21

22 Ibid., pp. 28-29

23 Ibid., p. 29

24 Ibid., p. 29

(25). Pour ce faire, il faut selon Habermas prendre en compte les forces productives, bien sûr, mais aussi les "systèmes d'interprétation" d'une société pour en saisir l'identité et les potentialités (26). Ainsi, lorsque Marx parle des mêmes matières, il commet, pour Habermas, l'erreur de trop ramener ces systèmes d'interprétation aux rapports de production :

Marx a défini les différentes formations sociales en termes de possessions des moyens de production, c'est-à-dire qu'il les définit comme des rapports de production. Il met le noyau qui organise le tout sur un plan où les structures normatives se confondent avec le substrat matériel. Naturellement, il ne faut pas mettre les rapports de production, si l'on veut qu'ils représentent les principes organisateurs de la société, au même niveau que les formes historiques déterminées de la propriété des moyens de production. (27)

Habermas réclame donc un concept de rapports de production plus abstrait que celui que propose Marx. Il ne peut en effet se contenter d'une notion de rapports de production qui découle des structures matérielles d'une société où l'autonomie de l'évolution de l'intersubjectivité n'est pas assurée. La lecture de Habermas n'analyse cependant pas assez l'autre aspect de la dialectique fondamentale d'un mode de production (c'est-à-dire les forces productives qui concourent aussi à la définition du mode de production en question et à sa dynamique) ni son lien avec les rapports de production, insistant de ce fait trop sur

25 Ibid., p. 31

26 Ibid., p. 31. cf. aussi Habermas, J., Communication and the Evolution of Society, op. cit., pp. 97-98

27 Ibid., p. 31

les rapports intersubjectifs retirés de leurs conditions historiques.

Il faut aussi voir comment la recherche de Habermas sur le "principe organisateur abstrait", révélant le sous-système déterminant d'une société (28), remonte à sa critique de la pratique sociale telle que définie par Marx, que nous avons exposée au deuxième chapitre et à son modèle dualiste du travail et de l'interaction. Dans une longue note ajoutée à ses discussions sur la portée gnoséologique de la compréhension que Marx se fait de la pratique humaine (29), Habermas développe les correctifs, qu'il pense nécessaires, à la "confusion" qu'il voyait chez Marx entre le travail et l'interaction. Pour Habermas, la "confusion" épistémologique en question se transformait en "réduction" au plan des recherches économiques. "L'Introduction générale à la critique de l'économie politique (1857) (30) révélerait, selon Habermas, une "réduction de la pratique sociale à l'un de ses deux moments" (31), une réduction de la socialisation à la production (32). Après avoir analysé la

28 Ibid., p. 32

29 cf. Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 86, n. 13

30 cf. Marx, Karl, "Introduction générale à la critique de l'économie politique", in Oeuvres, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965

31 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 86, n. 13

32 Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 99

production en général et les statuts à accorder à la consommation, à la distribution et la circulation, Marx conclut que la production représente la structure déterminante d'une société (33). Mais selon Habermas :

Les rapports de propriété, dont dépend la distribution, sont la base de l'organisation des relations sociales; dans le rapport de la distribution au domaine de la production nous saisissons donc le rapport du cadre institutionnel à l'activité instrumentale, les deux moments que Marx ne distingue pas suffisamment dans le concept de pratique. En répondant à la question : "Est-ce que la distribution est une sphère autonome, à côté et hors de la production?" il décide implicitement du rapport entre le travail et l'interaction. (34)

Ce rapport implicite de détermination est illicite, selon Habermas, parce que pour lui le domaine de la production possède trop d'extension chez Marx :

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 la considérons, la distribution dépend du cadre institutionnel, c'est-à-dire ici de l'ordre basé sur la propriété et non de la forme de la production comme telle. (35)

Ainsi pour Habermas, production et distribution sont certes reliées, mais il n'existe pas de terme plus déterminant que l'autre puisque "les conditions sociales de la production ne font pas partie immédiatement des éléments du processus de "

33 Marx, K., "Introduction générale à la critique de l'économie politique", in Oeuvres, op. cit., p. 249

34 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 87, n. 13

35 Ibid., p. 87, n. 13

travail" (36). Habermas, insistant pour séparer la distribution au sein du procès de travail de la distribution des produits --et ce contrairement à Marx qu'il étudie alors (37), arrive à la conclusion suivante, qui reprend encore une fois sa problématique du travail et de l'interaction :

Cette distribution, englobée dans la production, c'est-à-dire la relation de force institutionnalisée qui fixe la répartition des instruments du travail, repose sur un complexe d'interactions médiatisées par des symboles. En dépit de toutes les égalités sur le plan des définitions, ce complexe ne se laisse pas dissoudre en éléments de la production, en besoin, activité instrumentale et consommation immédiate. (38)

Habermas prétend donc que la "réduction" qu'il reproche à Marx s'explique par son concept de production qui englobe des éléments des rapports de production.

Pour Habermas, une économie comporte, outre une sphère de production, une sphère de distribution qui agit selon une structure langagière propre :

The distribution of products requires rules of interaction that can be set intersubjectively at the level of linguistic understanding, detached from the individual

36 Ibid., pp. 87-88, n. 13

37 cf. Marx, K., "Introduction générale à la critique de l'économie politique", in Oeuvres, op. cit., p. 250. C'est fondamentalement cette distinction que Habermas pose comme nécessaire qui lui permet d'accuser Marx d'être ambigu avec son concept de travail social (cf. Keane, J., "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", in New German Critique, op. cit., p. 91

38 Habermas, J., Connaissance et intérêt, op. cit., p. 88, n. 13

case, and made permanent as recognized norms or rules of communicative action. (39)

Pour Julius Sensat, la séparation que Habermas opère entre la production et la socialisation permet de critiquer sa reconstruction du matérialisme historique :

It is (...) ironic that Habermas, who wants to retain the ideology-critical features of Marx's theory while discarding its "positivist" framework, is barred by his own conceptual strategy from incorporating the account of how ideological mystifications function within capitalism. For this account turns essentially on the recognition of certain logical connections between stages in the development of production and interactional contexts, while Habermas is concerned precisely with denying such connections. He is trying to construct a conceptual framework within which production and socialization have logically independent developmental patterns. The critique of political economy cannot be reconstructed within such a conceptual framework without essential loss. (40)

Habermas s'interroge sur la capacité du concept marxiste de travail social de bien caractériser la manière proprement humaine de reproduire la vie. Pour lui, il faut reprendre les analyses sur le travail en tenant compte des trois types de règles de l'activité (instrumentale, stratégique et communicationnelle) qu'il distingue constamment (41).

39 Habermas, J., "Toward a Reconstruction of Historical Materialism", in Communication and the Evolution of Society, op. cit., p. 132. cf. aussi Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 42

40 Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 111

41 Habermas, J., "Toward a Reconstruction of Historical Materialism", in Theory and Society, vol. 2, no. 3, Amsterdam 1975, p. 287

De plus, à la lumière de découvertes anthropologiques récentes, il semblerait, selon Habermas, que déjà au stade des hominidés (stade intermédiaire mais très long entre le primate et l'homo sapiens) la reproduction sociale de la vie se faisait au travers d'une organisation économique véritable, la chasse coopérative (42). Ainsi :

The marxian concept of social labor is suitable for delimiting the mode of life of the hominids from that of the primates; but it does not capture the specifically human reproduction of life. Not hominids, but humans were the first to break up the social structure that arose with the vertebrates --the one-dimensional rank ordering in which every animal was transitively assigned one and only status. (43)

Pour Habermas, le mode de reproduction de la vie caractéristique aux humains doit donc comporter un élément additionnel :

We can speak of the reproduction of human life, with homo sapiens, only when the economy of the hunt is supplemented by a familial social structure. (44)

Et cette relation familiale présupposerait le langage comme pierre d'assise d'un système de normes reconnues par tous (45). Ainsi se trouverait étayée, pour Habermas, la nécessité d'une distinction entre travail et interaction de par leur rôle constitutif commun :

42 Habermas, J., "Toward a Reconstruction of Historical Materialism", in Communication and the Evolution of Society, op. cit., pp. 134-135. cf. aussi Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 41

43 Ibid., p. 135

44 Ibid., p. 136

45 Ibid., p. 136. cf. aussi McCarthy, T., The Critical Theory of Jurgen Habermas, op. cit., p. 238

We can assume that the developments that led to the specifically human form of reproducing life --and thus to the initial state of social evolution-- first took place in the structures of labor and language. Labor and language are older than man and society. (46)

Pour Anthony Giddens, la distinction travail/interaction qui fonde la conception du travail chez Habermas provoque plusieurs faiblesses pour sa théorie sociale (47). Giddens critique, par exemple, le mariage de notions weberliennes et de concepts marxistes qui permet à Habermas d'utiliser :

labour as equivalent to an analytical element of action and at the same time continue to use it in the sense of "social labour"; and to use "interaction" similarly as both an analytical element and a substantive type, opposed to "monologue" or "solitary action". (48)

Pour Giddens, cela a pour effet de diluer le contenu toujours social du terme, et de séparer la praxis en deux (49).

La nécessité de la séparation entre le travail et l'interaction comporte, pour Habermas, une série de conséquences fondamentales. Habermas insiste tout d'abord sur l'importance du concept de travail social. Ce dernier, ainsi que la sphère de la distribution, précède le développement du langage et du système de rôles sociaux subséquents. Mais ce n'est par ailleurs qu'avec l'apparition du langage que le mode proprement humain de

46 Ibid., p. 137

47 Giddens, A.; "Labor and Interaction", in Thompson, J., et al., Habermas; Critical Debates, op. cit., p. 155

48 Ibid., p. 156. Giddens parle de l'aspect monologique du travail pour Habermas, mais il ne voit pas que la difficulté vient du recours au fondement langagier lui-même.

49 Ibid., p. 158

reproduction de la vie peut être identifié. Ainsi, troisièmement, les règles de l'activité communicationnelle (renvoyant aux normes intersubjectivement valides de l'action) apparaissent irréductibles à celles des activités instrumentale et stratégique. Conséquemment, production et socialisation représentent deux champs distincts, d'égale importance, dans le procès de reproduction de la vie humaine; cela illustrant le caractère essentiel de la structure familiale, cadre immédiat de la socialisation (50).

Cette redéfinition du procès de reproduction de la vie humaine en général semble trop dépendante de la distinction travail/interaction, selon Anthony Giddens, et ne peut arriver à une conception idoine du procès précis de production et de reproduction capitaliste (51). Au plan logique, la disparition de notions comme les contradictions, la lutte des classes et le pouvoir fait apparaître la reconstruction proposée par Habermas comme étant trop préoccupée par les "problèmes fonctionnels" et l'intégration (52).

50 Habermas, J., "Toward a Reconstruction of Historical Materialism", in Communication and the Evolution of Society, op. cit., pp. 137-138

51 Giddens, A., "Labour and Interaction", in Thompson, J. et al., Habermas: Critical Debates, op. cit., p. 159

52 Ibid., p. 160. Selon Giddens, cela s'expliquerait par les nombreux emprunts que Habermas fait à T. Parsons et à N. Luhmann; cf. dans le même sens Berg, Axel van den, "Critical Theory: Is There Still Hope?", in American Journal of Sociology, op. cit., pp. 464-465

On se doit de noter tout de suite une certaine difficulté dans la seconde conclusion de Habermas. Dire que la production et la distribution précèdent toutes deux l'apparition du langage, c'est dire que la distribution peut reposer sur une logique instrumentale. Bien sûr, selon Habermas, cela n'est possible qu'avant l'avènement de la société humaine, au sens anthropologique. Mais néanmoins, production et distribution semblent plus fondamentales que le langage d'après ce qu'en dit Habermas lui-même.

L'analyse de la notion marxiste de travail par Habermas sur laquelle repose la critique que nous venons de voir, ne rallie cependant pas tout le monde. Jean-Marie Vincent l'étudie en détail, (53) et tend à montrer que les distinctions que Habermas pose comme fondamentales sont peut-être la source même des difficultés qu'il voit chez Marx :

Ce que Marx montre en réalité, c'est que derrière l'apparence technologique du processus, il y a déjà une organisation spécifique des rapports sociaux : rapports entre le capital et le travail, entre le travail productif de plus-value et le travail de supervision ou de surveillance. Il ne s'agit pas du travail en général, mais du travail abstrait, c'est-à-dire de la forme valeur du travail particulière à la société capitaliste. Autrement dit, le travail visé n'est pas une relation neutre, technique aux moyens de travail, il est déjà une organisation des hommes et des moyens matériels qui enveloppe la relation technique au point qu'elle ne peut jamais être saisie à l'état pur (en dehors de son mode de développement et de son mode d'utilisation). (54)

53 cf. Vincent, J.-M., Fétichisme et société, op. cit., p. 273

54 Ibid., pp. 274-275. cf. aussi Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 116

Pour Vincent donc, ce n'est que si on sépare rigide-
ment le travail de son contexte historique que l'on peut reprocher la
théorisation de leur unité :

Ce qu'Habermas croit devoir surajouter aux rapports
sociaux de production comme une dimension qui leur
échappe, la communication et ses entraves, y est déjà
inclus, non par un décret arbitraire, mais parce que
la production est une production sociale. (55)

Pour Richard Bernstein il ne fait pas de doute que les
conclusions de Habermas reposent sur l'acceptation de son cadre
théorique dualiste :

Habermas' criticism of Marx presupposes the validity
of the categorial distinction between work and interac-
tion. Habermas is accusing Marx of merging what ought
to be sharply distinguished. But one can turn Marx
against Habermas, for Marx shows the dangers that can
result from making such a dichotomy. This is precisely
the danger of an "idealism" that wants to separate the
processes of "symbolic interaction" from the dialectics
of labor. As Habermas himself notes, Marx did not
think that a transformation of the material conditions
of human life automatically brings about free symbolic
discourse and rational determination of social life.
Rather than charging Marx with some sort of category
mistake, a more penetrating interpretation would
indicate that Marx is calling into question the very
categorial distinction that Habermas takes to be
fundamental. (56)

Pour John Keane, ramener le travail à l'activité instrumen-
tale, c'est faire preuve de "uncritical deference to the aliena-

55 Ibid., p. 275. cf. aussi Sensat, J., Habermas and
Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 100

56 Bernstein, R., The Restructuring of Social and Political
Theory, op. cit., p. 260, n. 30. cf. aussi Sensat, J., Habermas
and Marxism: An Appraisal, op. cit., pp. 100-101

ted organization of the work process in late capitalism" (57). Pour Keane, comme nous le relevions en conclusion du premier chapitre (58), la distinction travail/interaction souffre ici encore de son manque d'articulation dialectique (59). En outre, le remplacement de la dialectique des forces productives et des rapports de production par la systématique plus abstraite du travail et de l'interaction n'apparaît pas toujours comme un avancement pour la théorie sociale. Selon Göran Therborn, le couple conceptuel de base de la pensée de Habermas perd de vue les déterminations qui ne sont pas des normes (comme la division de la société en classes sociales) dans le domaine de l'interaction et les rapports matériels du procès de travail (60). Les notions de travail et d'interaction n'arrivent pas non plus à mettre au jour la contradiction fondamentale du capitalisme parce

57 Keane, J., "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", in New German Critique, op. cit., p. 96. cf. aussi Heller, Agnes, "Habermas and Marxism", in Thompson, J., et al., Habermas: Critical Debates, op. cit., p. 34. Dans sa réplique à cet écrit de Heller, Habermas remet en question la conception, pour lui, anthropologique de la praxis chez Marx et renvoie à ses travaux sur la théorie de l'activité communicationnelle pour une analyse du fétichisme qui apparaît alors causé par l'invasion de certains secteurs d'activité communicationnelle par les impératifs des sous-systèmes d'activité instrumentale. La réponse que Habermas donne à ses critiques ne fait donc que reproduire, à un niveau d'abstraction plus élevé, la distinction travail/interaction mise en cause en premier lieu (cf. Habermas, J., "A Reply to My Critics", in Ibid., pp. 223-226).

58 cf. supra p. 37

59 Keane, J., "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", in New German Critique, op. cit., p. 96

60 Therborn, Göran, "Jurgen Habermas: A New Eclecticism", in New Left Review, no. 67, may-june 1971, p. 77

qu'elles n'appréhendent pas la question de l'extraction de la plus-value (61).

4.2 PRINCIPE D'ORGANISATION.

Le matérialisme historique rejoint un deuxième niveau d'analyse de la dynamique sociale avec le concept de mode de production. Comme l'a déjà souligné Habermas, chaque mode de production constitue un niveau particulier de développement des forces productives, conjugué aux rapports de production qui les entourent. Ces deux derniers éléments évoluent simultanément et forment, selon Habermas, des structures qui correspondent étroitement, qui produisent des stades de développement définis et qui déterminent une série de modes de production ordonnée logiquement (62). De plus, le rapport plus précis entre les forces productives et les rapports de production que constitue un mode de production représente un mouvement vers le concret. L'analyse se rapproche alors des conditions historiques en montrant la dynamique. C'est pourquoi, les matières en jeu dans la dialectique des forces productives et des rapports de production doivent maintenant être qualifiées, articulées. Habermas reconnaît en outre que l'envergure de la notion de "mode de production" semble beaucoup plus utile, pour périodiser l'histoire, que la seule analyse des idéologies dominantes, des matières

61 Ibid., p. 78

62 Habermas, J., "Toward a Reconstruction of Historical Materialism", in Communication and the Evolution of Society, op. cit., p. 139

premières utilisées par une société ou des technologies développées. Mais Habermas reproche cependant à Marx de trop lier la définition du mode de production aux éléments de la sphère de l'activité instrumentale, en l'occurrence, à l'accès aux moyens de production en correspondance avec le niveau de développement des forces productives. Selon la critique de Habermas, le concept marxiste de mode de production n'arrive qu'à distinguer les sociétés de classes des sociétés sans classes (63). Le fait que l'ordre logique dans lequel se succèdent les cinq ou six modes de production (dépendant que l'on reconnait ou non l'existence du mode de production asiatique) au cours de l'histoire soit discuté et mis en question constitue un point de critique supplémentaire selon Habermas. Ce dernier voit en outre d'autres difficultés découlant de découvertes historiques et anthropologiques récentes (qu'il ne précise toutefois pas) qui posent des problèmes au plan des combinaisons de modes de production et des périodes de transition (64). Comme nous l'avons vu plus haut, Habermas considère que le concept de mode de production n'est pas suffisamment abstrait pour saisir les lois universelles du développement social (65). Comme palliatif, Habermas suggère le concept de "principe d'organisation" d'une société :

By principles of organization I understand innovations that become possible through developmental-logically

63 Ibid., p. 152

64 Ibid., pp. 150-152

65 Ibid., p. 152

reconstructible stages of learning, and which institutionalize new levels of societal learning. (66)

Ce principe d'organisation permettrait, selon Habermas, de définir les ressources d'une société face aux problèmes qui la confrontent en identifiant quel "domaine institutionnel a le primat fonctionnel à un niveau donné de développement" (67). Il s'agit en fait de saisir quel sous-système (parenté, politique, économie, etc.) joue le rôle clé dans l'intégration sociale et quel est son niveau de flexibilité. Et ce n'est que lorsque le principe d'organisation permet un affrontement inévitable entre divers acteurs sociaux que Habermas parle de "contradiction fondamentale" d'un mode de production (68). Habermas pense pouvoir alors révéler le type de crise que permet chaque principe d'organisation et celui qui compromet l'identité sociale.

De par l'interdépendance individu/société, Habermas prétend qu'il est possible d'analyser le principe d'intégration sociale selon le modèle d'accession à la conscience chez le sujet humain (69). Cette genèse de l'action compétente se fait au travers

66 Ibid., p. 153

67 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., p. 33

68 Ibid., pp. 45-46

69 Habermas, J., "Toward a Reconstruction of Historical Materialism", in Communication and the Evolution of Society, op. cit., p. 154. Selon Anthony Giddens, cette homologie entre le développement individuel et le développement social comporte de nombreuses difficultés. D'après lui, cette idée, empruntée à la sociologie de Parson et devenue implicite dans les travaux de Habermas, ne peut rendre compte adéquatement des phénomènes de luttes des classes et de pouvoir, et empêche toute analyse des rôles des acteurs sociaux (cf. Giddens A., "Labour and Interaction", in Thompson, J., et al., Habermas: Critical Debates, op.

de différents stades de communication que peuvent connaître le processus de socialisation individuelle ou l'évolution des sociétés :

At the preconventional stage, at which actions, motives, and acting subjects are still perceived on a single plane of reality, only the consequences of action are evaluated in cases of conflict. At the conventional stage, motives can be assessed independently of concrete action consequences; conformity with a certain social role or with an existing system of norms is the standard. At the postconventional stage, these systems of norms lose their quasi-natural validity; they require justification from universalistic points of view. (70)

C'est donc ici qu'apparaît de manière manifeste l'apport de la théorie de la communication au renouvellement du matérialisme historique par Habermas. Selon ce dernier les structures de l'intersubjectivité linguistique influencent l'établissement des "personnalités" sociales et individuelles (71). C'est à partir du consensus de fond de l'interaction que Habermas voit dans les systèmes de lois et de moralité où il y a renonciation à la violence --qu'il développe ces homologues entre les structures de conscience individuelle et l'histoire de l'espèce. Mais le contenu idéologique de ce "consensus" n'est peut-être pas bien assuré par Habermas. Si deux individus peuvent renoncer à la cit., pp. 154 et 160).

70 Ibid., p. 156. Souligné par Habermas. Sur ces emprunts à la psychologie, cf. Habermas, J., "Moral Development and Ego Identity", in Ibid., pp. 69-94. Habermas y discute des différentes théories psychologiques sur la formation du moi pour étayer son modèle basé sur l'homologie entre l'apprentissage individuel et l'apprentissage collectif.

71 Ibid., p. 98

violence dans leurs rapports, toute transposition sociale de cette entente demeure problématique. Car au plan social la renonciation à la violence et à la force n'est qu'illusoire tant qu'il existe des classes sociales. Ainsi, la régulation des conflits par convention ne peut représenter, historiquement parlant, une renonciation à la violence. Elle constitue au contraire la consolidation de la domination d'une classe sur les autres malgré ses prétentions à la justice et à la transcendance. Le soutien langagier de ce consensus que postule Habermas n'est en fait que la perception par une conscience individuelle (qui n'est pas située elle non plus dans les rapports de classes) d'une relation dont le contenu violent est évacué idéalement seulement. Le procédé de Habermas ne représente finalement qu'une projection de la "subjectivité" idéologique de la pensée bourgeoise.

Habermas poursuit l'élaboration de son modèle en illustrant les convergences qu'il voit entre le processus de psychogenèse, menant à la formation du moi, et trois domaines fondamentaux de la vie sociale : la loi et la moralité (72), l'évolution des visions du monde (73), et l'identité des groupes (74). Pour Anthony Smith, ces domaines de la vie sociale réalisent la dimension pratique du double processus de rationalisation que

72 Ibid., pp. 130-177

73 Ibid., pp. 100-106

74 Ibid., pp. 106-116. cf. aussi Smith, Anthony, "Two Theories of Historical Materialism", in Theory and Society, vol. 13, n.4, 1984, p. 528

Habermas conçoit à partir de sa problématique sur le travail et l'interaction (75). Il n'est pas trop important, pour les fins de notre recherche, d'analyser en détail le statut théorique de ces parallèles que dresse Habermas (76). Les conclusions qu'il en tire semblent beaucoup plus intéressantes. Dans le domaine des visions du monde, Habermas retient que :

In both dimensions (évolution du moi et vision du monde), development apparently leads to a growing decentration of interpretive systems and to an ever-clearer categorial demarcation of the subjectivity of internal nature from the objectivity of external nature, as well as from the normativity of social reality and the intersubjectivity of linguistic reality. (77)

Parti du modèle de la psychologie individuelle, Habermas arrive à démontrer... l'individuation croissante. Pour les structures d'identité, le résultat est le même :

In both dimensions (développement du moi et les identités sociales) identity projections apparently become more and more general and abstract, until finally the projection mechanism as such becomes conscious, and identity formation takes a reflexive form, in the knowledge that to a certain extent individuals and societies themselves establish their identities. (78)

De fait, les réflexions de Habermas sur ces matières l'amènent surtout à conclure que les trois domaines de la vie

75 Ibid., p. 529

76 A ce sujet, cf. Schmid, Michael, "Habermas's Theory of Social Evolution", in Thompson, J., et al., Habermas: Critical Debates, op. cit., pp. 162-170

77 Habermas, J., Communication and the Evolution of Society, op. cit., p. 106

78 Ibid., p. 116

sociale renvoient à une intersubjectivité établie par le langage (79). Habermas voit donc en cela une justification supplémentaire pour ses travaux récents sur la compétence communicationnelle (pragmatique universelle) et sur les effets normatifs de l'activité communicationnelle (80). C'est d'après ces structures normatives que Habermas souhaite dégager le mécanisme d'apprentissage d'une société qui fait qu'elle s'adapte ou non à une modification des conditions nécessaires à sa reproduction. Habermas développe cette notion de "mécanisme d'apprentissage" en recourant encore une fois au rapprochement entre la psychogénèse et le procès d'évolution sociale. Dans toute société, selon Habermas, les rapports de production s'organisent autour d'un "noyau institutionnel" (81) qui fournit en outre le mode d'intégration propre à cette société :

By social integration, I understand securing the unity of a social lifeworld through values and norms. If system problems cannot be solved in accord with the dominant forms of social integration, if the latter must itself be revolutionized in order to create latitude for new problem solutions, the identity of society is in danger. (82)

C'est alors, selon Habermas, que se met en branle le mécanisme des crises décrit par Marx dans sa "Préface" de 1857

79 Ibid., p. 116

80 cf. Habermas, J., "What Is Universal Pragmatism?", in Ibid., pp. 1-68; et Habermas, J., Theory of Communicative Action, op. cit.

81 Ibid., p. 144

82 Ibid., p. 144

(83) et qu'on désigne généralement par la dialectique des forces productives et des rapports de production. Mais pour Habermas, cette dialectique ne doit pas être comprise dans un sens trop techniciste qui relierait rigide^{ment} un état précis de développement des forces productives à certains rapports de production bien définis. Habermas, en séparant le niveau d'action communicationnelle des niveaux d'action instrumentale et stratégique, veut expliquer comment se résolvent les problèmes qui compromettent un mode de production :

The introduction of new forms of social integration (...) requires knowledge of a moral-practical sort and not technically useful knowledge that can be implemented in rules of instrumental and strategic action. It requires not an expansion of our control over external nature but knowledge that can be embodied in structures of interaction --in a word, an extension of the autonomy of society in relation to our own, internal nature. (84)

Ce processus se manifeste sous forme conflictuelle selon les forces en présence et, dans le cadre d'une société de classes, sous forme de lutte des classes. Selon Habermas toutefois, le "pourquoi" de l'apparition d'un nouveau stade de développement, de l'élaboration d'un nouveau mode d'intégration, ne peut s'expliquer par cette "descriptive answer of historical materialism" (85), à savoir la lutte des classes. D'un point de

83 cf. Marx, K., et Engels, F., Oeuvres choisies, op. cit., pp. 184-185.

84 Habermas, J., "Toward a Reconstruction of Historical Materialism", in Communication and the Evolution of Society, op. cit., p. 146

85 Ibid., p. 147

vue analytique, il faut, selon Habermas, identifier le contexte particulier qui conduit à ce développement. Et cela n'est possible encore une fois que par l'étude des deux ordres de production de connaissance humaine :

The species learns (sic) not only in the dimension of technically useful knowledge decisive for the development of productive forces but also in the dimension of moral-practical consciousness decisive for structures of interaction. The rules of communicative action do develop in reaction to changes in the domain of instrumental and strategic action; but in doing so they follow their own logic. (86)

C'est donc par l'étude des deux versants des mécanismes d'apprentissage que Habermas souhaite compléter et reconstruire les travaux de Marx :

Marx, Habermas says, located the "learning processes" associated with social evolution in the sphere of the productive forces (i.e. in labour); but learning processes are also to be discerned in "world-views, moral representations, and identity formations" (i.e. in interaction). We have therefore to complement the study of the development of the productive forces with that of "normative structures". (87)

Afin d'illustrer la fécondité de son approche, Habermas se penche sur le problème de l'apparition des sociétés de classes en s'inspirant des recherches de Klaus Eder sur la question (88). Passant en revue les principales explications de ce phénomène historique (conquête militaire, division du travail, inégalité sociale, grands projets de travaux publics, densité de popula-

86 Ibid., p. 148. Souligné par Habermas.

87. Giddens, A., "Labour and Interaction", in Thompson, J., et al., Habermas; Critical Debates, op. cit., p. 154

88 cf. Eder Klaus, Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften, Frankfurt a. Main

tion, etc.), Habermas leur trouve une faiblesse commune et propose sa solution :

None of the above theories distinguishes between system problems that overload the adaptative capacity of the kinship system and the evolutionary learning process that explains the change to a new form of social integration. Only with the help of learning mechanism can we explain why a few societies could find solutions to the steering problems that triggered their evolution, and why they could find precisely the solution of state organization. (89)

Le recours à l'Etat et la stabilisation de l'inégalité dans une structure de classes sont, pour Habermas, le résultat d'une innovation survenue alors que le système de parenté des sociétés néolithiques semblait dépassé par les problèmes qu'il devait résoudre. Issue directement d'une conscience morale individuelle, cette innovation s'est imposée à la conscience morale collective parce que le processus d'apprentissage social, encore relié au système d'action, pouvait être influencé de la sorte dans une société qui ne possédait pas de structure de vision du monde et de justice trop formalisées. L'innovation étatique s'est ensuite consolidée et a permis une relance des forces productives auparavant bloquées par les hésitations du système (90).

Cette explication montre un autre aspect de la critique que Habermas adresse au matérialisme historique :

Historical materialism marked linear progress along the axis of development of productive forces and; adopted dialectical figures of thought for the develop-

89 Habermas, J., "Toward a Reconstruction of Historical Materialism", in Communication and the Evolution of Society, op. cit., p. 160

90 Ibid., pp. 160-163

ment of productive relations. When we assume learning processes not only in the dimension of technically useful knowledge but also in that of moral-practical consciousness, we are maintaining the existence of development stages both for productive forces and for the forms of social integration. (91)

Et la contradiction que l'on peut soulever entre un mécanisme d'apprentissage en évolution constante et une exploitation-oppression croissante dans les sociétés de classes peut s'expliquer, pour Habermas, par le recours à une dialectique du développement qui met en lumière la défaillance structurelle des sociétés de classes "incapables de satisfaire le besoin de légitimation qu'elles ont elles-mêmes généré" (92). Ainsi, l'évolution des mécanismes d'apprentissage se trouve jumelée à l'évolution de la complexité des problèmes à résoudre.

4.3 HISTOIRE DE L'ESPECE.

Le processus historique constitue le troisième niveau d'analyse fondamental du matérialisme historique, qui caractérise ce même procès par la succession des différents modes de production. L'analyse se fait encore plus concrète. Elle part des dynamiques propres à chaque mode de production pour expliquer leur succession par les contradictions entre les divers éléments posés précédemment. Plus qu'une nouvelle périodisation de l'histoire, il s'agit ici d'une explication à partir des conditions matérielles de l'activité humaine et de leurs facteurs

91 Ibid., p. 163

92 Ibid., p. 163. cf. aussi McCarthy, T., The Critical Theory of Jurgen Habermas, op. cit., p. 259

internes de changements. Comme on le voit, les divers niveaux d'analyse du matérialisme historique sont tous étroitement reliés; leur reconstruction par Habermas ne peut que reproduire ces relations. Ainsi, la conception du procès historique que propose Habermas procède de la même critique de Marx et utilise les rubriques et les matières développées dans les sections précédentes. Pour Habermas, par exemple, la périodisation de l'histoire "de l'espèce" doit se faire par des notions plus abstraites que les modes de production. Il suggère de s'en remettre aux "stades socio-culturels" que traverse l'humanité.

Pour Habermas, les critères de progrès dans la succession des modes de production doivent être : "the stage of development of productive forces and the maturity of the forms of social intercourse" (93). Mais selon lui, cette combinaison d'évolution repose sur l'application d'un savoir technique pour les forces productives et d'un savoir pratico-moral pour les institutions sociales (94). La lecture de Habermas étale donc sa conception dualiste de l'activité :

Progress in these two dimensions is measured against the two universal validity claims we also use to measure the progress of empirical knowledge and of moral-practical insight, namely, the truth of proposition and the rightness of norms. (95)

C'est seulement ainsi que le concept d'histoire de l'espèce peut éviter, toujours selon Habermas, les écueils d'une concep-

93 Ibid., p. 142

94 Ibid., p. 142

95 Ibid., p. 142

tion positiviste de la philosophie de l'histoire, qui suppose un macrosujet comme porteur d'une évolution unidimensionnelle, nécessaire et irréversible (96).

Habermas a produit plusieurs versions de son analyse du procès historique. Outre quelques variantes sur la longue phase initiale durant laquelle les humains se distinguent des hominidés, Habermas retient généralement quatre grandes périodes dans l'histoire : sociétés néolithiques et primitives, premières civilisations traditionnelles, ère moderne, et finalement époque post-moderne. La dernière époque n'étant encore que virtuelle, nous n'en traiterons qu'à la section sur le capitalisme avancé qui en marque le seuil. Pour le moment, ce qui nous intéresse le plus ce sont ces trois grands stades socio-culturels passés que Habermas présente sous divers angles. Il faut aussi noter que Habermas ne pose jamais ses réflexions comme une théorie achevée de l'évolution sociale (97); pour lui ce sont plutôt des illustrations de la portée heuristique des distinctions et des concepts qu'il propose. C'est pourquoi il faut se garder de porter des jugements trop sévères sur ces tentatives de reconstructions.

Les différentes interprétations de l'histoire que Habermas a élaborées examinent chacune un des éléments dont nous avons parlé dans les sections précédentes. Ainsi, la version incluse

96 Ibid., pp. 139-141. cf. aussi McCarthy, T., The Critical Theory of Jurgen Habermas, op. cit., p. 239

97 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., p. 33

dans La technique et la science comme idéologie se base surtout sur les rapports entre le cadre institutionnel et les sous-systèmes d'activité (98). Celles que l'on retrouve dans Communication and the Evolution of Society introduisent le rapprochement entre le procès d'individuation et le monde vécu social et étaient surtout l'évolution des structures de moralité et de loi, des identités collectives et des visions du monde (99). Finalement, Habermas examine, dans Raison et légitimité, les différentes époques historiques selon leur principe d'intégration et les types de crises qu'il permet. Nous essaierons donc de synthétiser l'ensemble de ces réflexions dans une description de chacune des périodes de l'évolution historique qui reprend les six paramètres mentionnés ci-haut.

Les sociétés primitives ne connaissent pas, selon Habermas, de séparation entre les domaines du cadre institutionnel et les sous-systèmes d'activité (100) et vivent de ce fait dans un système d'action conventionnel (101). Les sujets sociaux semblent encore encadrés par des relations de parentés; et l'absence d'une division sociale du travail empêche toute formalisation des actions instrumentales hors des rapports

98 cf. Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., pp. 25-29

99 cf. Habermas, J., Communication and the Evolution of Society, op. cit., pp. 110-116 et pp. 157-160

100 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 26 et p. 60

101 Habermas, J., Communication and the Evolution of Society, op. cit., p. 157

d'interaction et toute possibilité d'exploitation (102). Les forces productives étant peu développées, il ne se forme pas non plus de surproduit social de manière systématique (103).

Pour Habermas, "le principe d'organisation des sociétés primitives est constitué par les rôles primaires de l'âge et du sexe" (104). Le système de parenté domine l'ensemble des activités et assure une intégration très achevée des individus qui élimine les "impératifs contradictoires" (105), les contradictions internes, pouvant compromettre ces sociétés. Ainsi, seules des pressions extérieures comme la guerre ou des changements démographiques et écologiques peuvent ébranler ces sociétés, selon Habermas (106).

Les sociétés primitives sont aussi particularisées par une identité collective assurée par le fait que les individus se reconnaissent dans un ancêtre commun (107). L'identité individuelle ne se dégage évidemment pas de l'identité collective; et la société est perçue comme faisant partie de la nature selon une vision du monde mythologique (108). Dans une telle société,

102 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., p. 33

103 Ibid., p. 34

104 Ibid., p. 33

105 Ibid., p. 34

106 Ibid., pp. 33-34 et p. 41

107 Habermas, J., Communication and the Evolution of Society, op. cit., p. 111

108 Ibid., p. 112 et p. 157

selon Habermas, le processus d'arbitrage des conflits demeure modelé par le stade pré-conventionnel de la compétence communicationnelle, c'est-à-dire qu'on ne distingue pas les actions des motifs (109).

Habermas ne situe pas cette période avec beaucoup de précision. Lorsqu'il étudie les rapports entre le cadre institutionnel et les sous-systèmes d'activité, il définit ce premier stade socio-culturel comme "la longue période qui va jusqu'à la fin du mésolithique" (110). Par contre, lorsque Habermas analyse l'évolution des systèmes d'intégration, il inclut le néolithique (111). Or, si on s'en réfère aux définitions généralement utilisées, la "révolution néolithique" se manifeste surtout par l'apparition de l'agriculture qui mène à une division sociale du travail et à la création de structures d'Etat (112). Le concept de société primitive que propose Habermas recouvre donc plus d'un mode de production de la théorie du matérialisme historique; il va des différentes formes de communisme primitif jusqu'à une zone d'imprécision où apparaissent les premières stratifications sociales et les premiers appareils d'Etat mais sans trop expliquer ces nouveautés. Une fois consolidées, celles-ci participe-

109 Ibid., pp. 156-157

110 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 60

111 Habermas, J., Communication and the Evolution of Society, op. cit., p. 157

112 Mandel, E., Introduction au Marxisme, Paris, La Brèche, 1983, pp. 18-19

ront pourtant à la définition d'un nouveau stade socio-culturel.

En deuxième lieu, Habermas identifie les premières civilisations ou, comme il les nomme parfois, les sociétés traditionnelles. Celles-ci sont surtout marquées par l'apparition d'une structure d'Etat et donc de classes sociales :

Elles se distinguent de formes de sociétés plus primitives 1) par l'existence de fait d'un pouvoir d'Etat centralisé (organisation étatique de la domination par opposition à une organisation tribale), 2) par la division de la société en classes socio-économiques (répartition des gratifications et des charges sociales entre les individus selon leurs appartenances de classe et non suivant les critères de parenté) et 3) par l'existence d'une quelconque vision du monde centrale (mythe ou religion évoluée ayant pour but de légitimer efficacement la domination en vigueur. (113)

Confrontées pour la première fois à des problèmes organisationnels créés par la division sociale du travail et la création d'un surproduit social, ces sociétés développent selon Habermas un "rapport typique entre le cadre institutionnel et les sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin" (114) qui fait que ces derniers ne peuvent compromettre le premier :

Les sociétés "traditionnelles" existent aussi longtemps que le développement des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin se tient à l'intérieur des limites de l'efficacité légitimante des traditions culturelles. Il en résulte une "pré-éminence" du cadre institutionnel qui n'exclut pas tout changement de structure par suite d'un potentiel surabondant de forces productives, mais bien toute dissolution par la critique de la forme traditionnelle de légitimation. Le fait que cette dernière soit inattaquable est le critère significatif permettant de distinguer les sociétés traditionnelles de celles qui

113 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 26

114 Ibid., p. 27

ont franchi le seuil de la modernisation. (115)

D'après ce modèle donc, la "domination traditionnelle est une domination politique" (116), parce que pour Habermas c'est d'un cadre institutionnel relevant du politique que part la distribution des agents sociaux dans le domaine de la production (117). Le principe d'organisation d'une telle société est donc pour Habermas "une domination de classe sous la forme politique" (118). Mais Habermas nuance quelque peu cette position lorsqu'il précise que, durant la phase plus évoluée de cette ère traditionnelle, les sous-systèmes d'activité instrumentale ont pu produire un savoir culturel prenant de plus en plus ses distances par rapport aux anciennes légitimations (119). Les forces productives, même réduites à leur côté instrumental, apparaissent ainsi comme le moteur de l'histoire, mais seulement par une médiation par la culture.

En somme, pour Habermas, le système de parenté perd, au sein des sociétés traditionnelles, ses fonctions économiques et d'intégration. La fusion de l'économique et du mythologique se voit dépassée; c'est pourquoi le politique prend tant d'importance. Habermas pense en outre que ce mouvement permet aussi une

115 Ibid., pp. 27-28

116 Ibid., p. 31

117 Ibid., p. 31

118 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., p. 34

119 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 61

autonomisation du système économique qui est appelé à se développer maintenant que les surplus et l'exploitation sont possibles (120). Mais il apparaît désormais un potentiel de crises internes de par le principe d'intégration plus lâche. La seule réponse que la société traditionnelle peut alors trouver consiste en une répression accrue qui ne fait qu'exacerber les contradictions sociales et préparer la venue d'un nouveau système légitimatoire.

Au plan des identités collectives, Habermas affirme que les sociétés traditionnelles introduisent la notion d'appartenance à un territoire (121). L'identité sociale devient ainsi plus abstraite, centrée sur un souverain (122). Les domaines de l'environnement social et naturel commencent cependant à se séparer sous l'influence de ce processus d'identification (123). Les visions du monde passent graduellement à une forme rationnelle, alors que les systèmes d'activité demeurent conventionnels tout comme les structures de conciliation des conflits (124).

Si on compare la périodisation abstraite de Habermas à celle du matérialisme historique, on remarque que les sociétés traditionnelles englobent les modes de production esclavagiste

120 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., pp. 35-36.

121 Habermas, J., Communication and the Evolution of Society, op. cit., pp. 112-113

122 Ibid., p. 112

123 Ibid., p. 113

124 Ibid., p. 113

et féodal, mais sans pouvoir expliquer leur succession. L'ère traditionnelle couvre donc une très longue période de l'histoire de l'humanité; mais elle ne livre pas une interprétation bien ~~précise de la dynamique historique de cette période, sinon~~ qu'elle est le fait de la "pression des forces productives" (125).

L'ère moderne, la troisième époque qu'identifie Habermas, commence surtout avec l'émergence du capitalisme et d'un nouveau rapport entre le cadre institutionnel et les sous-systèmes d'activité :

Ce n'est qu'avec le mode de production capitaliste que la légitimation du cadre institutionnel peut être directement liée au système du travail social. C'est seulement alors que le statut de la 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 de l'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 (l'Etat constitutionnel bourgeois comme "superstructure"). (126)

Avec le mode de production capitaliste, le cadre institutionnel passe donc, pour Habermas, au plan de la production, dans la sphère de l'activité instrumentale. C'est le sous-système économique qui prend alors le plus d'importance. Anthony Smith souligne qu'avec la période moderne "the social system, concerned with the material reproduction of the life world, breaks off

125 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 29

126 Ibid., p. 31. cf. aussi Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 219; Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., pp. 56-57

from the life world" (127). Mais Habermas note aussi que l'établissement du marché provoque l'apparition de l'individualité juridique, échangeant sur une base de réciprocité :

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. (128)

Tout en reconnaissant la détermination économique, dans le cadre du mode de production capitaliste, Habermas pense tout de même que l'émergence de l'individu idéologique stigmatise l'importance du domaine communicationnel. On peut en voir une illustration dans le double mouvement de rationalisation que Habermas pose comme caractéristique des sociétés capitalistes. Ce raisonnement part de la constatation suivante par Habermas :

La supériorité du mode de production capitaliste sur ceux qui l'ont précédé tient à deux choses ; la mise au point d'un mécanisme économique qui rend permanente l'expansion des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin et l'élaboration d'une légitimation économique permettant que le système de domination soit adapté aux exigences nouvelles de rationalité de ces sous-systèmes en train de se développer. (129)

L'individuation croissante que provoquent les rapports d'échange bourgeois suppose concurremment, selon Habermas, le développement des fonctions rationnelles du sujet. Cela détruit, pour Habermas, l'efficace de toutes les pratiques fondées

127 Smith, A., "Two Theories of Historical Materialism", in Theory and Society, op. cit., p. 531

128 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 30

129 Ibid., p. 32

exclusivement sur la tradition tout autant que celle des anciennes cosmologies et des codes juridiques basés sur autre chose que la raison. Mais, toujours selon Habermas, ce mouvement de rationalisation de la société connaît deux moments. Habermas voit d'abord une "rationalisation par le bas" (130) instiguée par l'activité instrumentale généralisée; il identifie ensuite une "rationalisation par le haut" (131) qui se manifeste dans les idéologies devant justifier l'ordre bourgeois.

Le principe d'organisation de l'époque moderne se trouve surtout marqué, selon Habermas, par un système économique dépolitisé et réglé par un marché qui provoque une révolution des identités individuelles et collectives :

In fact, emancipated members of bourgeois society, whose conventional identity had been shattered, could know themselves as one with their fellow citizens in their character as (a) free and equal subjects of civil law (the citizen as private commodity owner), (b) morally free subjects (the citizen as private person), and (c) politically free subjects (the citizen as democratic citizen of the state). Thus the collective identity of bourgeois society developed under the highly abstract viewpoints of legality, morality, and sovereignty; at least it expressed itself in this way in modern natural-law construction and in formalist ethics. (132)

Durant l'ère moderne, les systèmes d'action passent à un stade post-conventionnel, le mode de légitimation rationnel se généralise, et la régulation des conflits se base sur une

130 Ibid., p. 32

131 Ibid., p. 33

132 Habermas, J., "Historical Materialism and the Development of Normative Structures" in Communication and the Evolution of Society, op. cit., p. 114

distinction entre le droit formel et une moral privée (133).

Selon la conception de l'histoire que se fait Habermas, les sociétés modernes se distinguent en outre par un principe d'organisation centré dans "le rapport du travail salarié et du capital" (134).

4.4 PORTRAIT DU CAPITALISME AVANCE.

Le capitalisme avancé comporte, pour Habermas, suffisamment d'éléments originaux pour représenter, sinon un nouveau stade socio-culturel particulier, à tout le moins, un seuil vers l'établissement d'un tel stade. Comme c'est la problématique abstraite des stades socio-culturels qui préside à l'identification du concept de capitalisme avancé, le propos de Habermas s'éloignera des analyses de l'impérialisme insistant sur la concentration du capital et les monopoles, les transferts de capitaux, les multinationales, la division internationale du travail et son influence sur la lutte des classes, etc.

Comme nous l'avons vu précédemment, Habermas voit l'avènement du capitalisme avancé comme étant avant tout marqué par l'intervention étatique dans la circulation des biens et du capital et par le nouveau rôle de la technique et de la science

133 Habermas, J., "Toward a Reconstruction of Historical Materialism", in Communication and the Evolution of Society, op. cit., p. 158

134 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., p. 37. cf. aussi Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 56

(135). Les différents éléments d'un système social que retient Habermas évoluent comme suit : le système économique apparaît dédoublé en secteurs privé et public; le système administratif tempère pour sa part les crises économiques et favorise la reproduction du capital repolitisant du même coup les rapports de production; finalement, le système légitimatoire se trouve sollicité davantage de par l'échec de l'idéologie de l'échange équitable rendu manifeste par ces multiples palliatifs (136).

On assiste alors à une formalisation de la participation électorale issue de la lutte des classes, accompagnée d'une dépolitisation généralisée de la population (137) et par des compensations matérielles et idéologiques (138). La mise en veilleuse de la lutte des classes reporte du même coup la crise au plan du système socio-culturel (139). C'est maintenant que l'on peut évaluer l'impact des nouveautés historiques présentées plus haut et leur complète intégration à la description que Habermas fait du capitalisme avancé. Julius Sensat donne un bon

135 Ibid., pp. 55-56. cf. aussi Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 36

136 Ibid., pp. 57-58. cf. aussi Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., pp. 38-39

137 Ibid., p. 58. cf. aussi Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 42 et p. 58; Berg, Axel van den, "Critical Theory: Is There Still Hope?", in American Journal of Sociology, op. cit., p. 454

138 Ibid., pp. 57-58. cf. aussi Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., pp. 39-42

139 Ibid., p. 63. cf. aussi Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., pp. 50-54

résumé de cette intégration lorsqu'il écrit que, selon Habermas :

The institutionalization of scientific and technical progress has significantly strengthened the productive forces and provided an anticrisis mechanism in the economic sphere. Yet this advance has been achieved only at the cost of new forms of state activity vis-à-vis the economy, and the need for legitimation of these forms engenders new crisis tendencies. (140)

Si on se réfère aux paramètres utilisés à la section précédente pour décrire les différents stades socio-culturels historiques, on voit que le capitalisme avancé se caractérise par : une situation de crises bien particulières qui épuise le pouvoir stabilisateur du principe d'intégration; cette situation entraîne par la suite un éclatement des structures d'identité et de vision du monde; et une relation cadre institutionnel/sous-systèmes d'activité qui tend à éliminer la dimension communicationnelle de l'activité humaine.

Pour ce qui est des questions de crises et de principe d'intégration, Habermas commence par noter que le concept de capitalisme avancé renvoie à la notion de crise, qu'il définit comme un "problème de régulation resté sans solution" (141). Cette situation n'est pas perçue comme telle par les sujets sociaux, mais elle provoque tout de même des "problèmes dérivés" qui eux sont portés au conscient lorsqu'ils compromettent l'intégration sociale (142). C'est pourquoi il apparaît essen-

140 Sensat, J., Habermas and Marxism; An Appraisal, op. cit., p. 49

141 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., p. 15

142 Ibid., pp. 15-16

tiel, pour Habermas, que le concept de crise saisisse "la corrélation entre l'intégration sociale et l'intégration du système". (143). Ces deux notions se définissent comme suit :

Nous parlons d'intégration sociale à propos des systèmes d'institutions dans lesquels sont socialisés 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. (144)

Habermas cherche à montrer comment les "valeurs théoriques" (145) des systèmes sociaux rendent compte du contenu et des possibilités de la tradition culturelle mais non de son imbrication dans la sphère du système particulier en place. Et c'est par le recours au "principe d'organisation" (146) développé plus haut que Habermas tente de caractériser les diverses époques de l'évolution historique en révélant comment les crises apparaissent lorsque le principe organisationnel d'une société se trouve dépassé. A l'époque du capitalisme libéral, par exemple, les crises économiques se traduisaient inévitablement en crise du système parce que la sphère économique remplissait les deux fonctions d'intégration du système et d'intégration sociale

143 Ibid., p. 16

144 Ibid., p. 16

145 Ibid., p. 19

146 Ibid., p. 20

(147). C'est ainsi que s'explique, selon Habermas, la portée de la critique de l'économie politique de Marx et son obsolescence relative aujourd'hui, alors que le capitalisme s'est transformé.

Habermas distingue, pour fins analytiques, quatre types de crises possibles au sein du capitalisme avancé. Au niveau économique d'abord, les crises illustrent rapidement l'orientation de classe des interventions étatiques. Malgré la relative autonomie du politique, la dynamique générale demeure, pour Habermas, capitaliste, c'est-à-dire appropriation privée d'une plus-value produite socialement. Plus précisément, Habermas voit quatre formes d'activité étatique en régime bourgeois. Aux traditionnelles fonctions de consolidation des conditions d'existence du mode de production capitaliste et de prolongement du mécanisme du marché (148), le capitalisme contemporain ajoute, d'après Habermas, une substitution partielle au marché par le développement du secteur public et une fonction palliative pour les "coûts sociaux" du système (149). Ces nouvelles tâches étatiques compromettent, selon Habermas, le principe d'organisation sociale propre au capitalisme (150), redonnant un contenu de classe aux rapports politiques (d'une manière abstraite cependant), et provoquant un besoin croissant de légitimation :

147 Ibid., p. 42. cf. aussi Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 36

148 Ibid., pp. 79-80

149 Ibid., pp. 80-81

150 Ibid., p. 81

(...) la contradiction que représente une production socialisée à des fins particulières prend de nouveau de façon immédiate une forme politique. Mais ce n'est pas celle de la lutte des classes. Comme la politique, dans le capitalisme avancé, a lieu sur la base de la crise du système transformée et refoulée, on assiste à des affrontements perpétuels, avec une conscience de classe fragmentée et des conditions changeantes, qui peuvent changer les termes du compromis de classe. (151)

Aussi, de par les nouveaux rapports structure/superstructure, toute crise économique débouche en conflit politique, puis social :

Je n'exclus pas la possibilité que la crise économique puisse être amortie de façon telle que les impératifs de régulation contradictoires imposés par la contrainte de l'exploitation du capital engendrent une série d'autres tendances à la crise. La tendance persistante qui conduit à des troubles de la croissance capitaliste peut être transformée administrativement et progressivement déplacée, à travers le système politique, vers le système socio-culturel. (152)

Selon Habermas donc, la dialectique des forces productives et des rapports de production se manifeste d'une manière tout à fait particulière dans le cadre du capitalisme avancé. Comme le note John Keane, l'analyse de Habermas postule que cette dialectique ne provoque pas de nos jours de crise du système, comparable à celles que connaissait le capitalisme du siècle dernier, malgré un blocage des forces productives (153). Mais Keane

151 Ibid., p. 63. cf. aussi Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., pp. 50-54

152 Ibid., p. 81

153 Keane, J., "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", in New German Critique, op. cit., p. 93

souligne par ailleurs --citant alors Amin et Sunkel (154)-- que les crises de production et de reproduction ont été en partie projetées à la périphérie du système économique mondial (155). Que cela entraîne des modifications à l'analyse des rapports de classes dans les sociétés développées (156) on ne peut en disconvenir; mais il faut cependant se garder d'étendre ces nouveaux rapports à l'ensemble de l'espèce comme le fait Habermas.

La nécessité et l'insolubilité des crises au niveau socio-culturel ne sont peut-être pas clairement et formellement établies par Habermas (157). Quoi qu'il en soit, deux types de crises peuvent survenir dans la sphère politique selon le modèle de Habermas. Lorsque le système administratif ne parvient pas à concilier les impératifs propres à un mode de production capitaliste aux décisions régulatrices qu'il a à prendre, il se trouve

154 Amin, Samir, L'accumulation à l'échelle mondiale, Paris, Anthropos, 1977; Sunkel, Osvaldo, "Transnational Capitalism and National Desintegration in Latin America", in Social and Economic Studies, 22:1, March, 1973

155 Keane, J., "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", in New German Critique, op. cit., p. 93. Sur ce report de la contradiction fondamentale du capitalisme, cf. Berg, Axel van den, "Critical Theory: Is There Still Hope?", in American Journal of Sociology, op. cit., p. 457

156 Ibid., p. 93

157 McCarthy, T., The Critical Theory of Jurgen Habermas, op. cit., p. 370. cf. aussi Held, David, "Crisis Tendencies, Legitimation and the State", in Thompson, J., et al., Habermas: Critical Debates, op. cit., p. 189 et p. 192 : pour Held, Habermas surestime l'importance de la légitimation et de la reconnaissance populaire dans une société de classes ainsi que de l'intégration individu/société.

en crise de rationalité (158). Le principe d'intégration systémique se trouve à ce moment forcé de livrer tout son potentiel stabilisateur. Cette tension se développe au plan instrumental de la pratique politique. Au plan communicationnel, la même source de crise provoque un déficit de légitimation, de reconnaissance populaire essentielle (159). C'est au tour du principe d'intégration sociale de se scléroser (160). Alors, malgré (et à cause de) l'intégration de la nature interne entreprise par la dépolitisation de l'opinion publique, malgré (et à cause de) les tentatives administratives de contrôle des traditions culturelles, c'est tout le domaine socio-culturel qui se trouve en crise (161). Car, selon Habermas, il est impossible de suppléer aux fonctions normatives de la tradition culturelle sans ouvrir ce nouveau champ de création de sens à la discussion généralisée (162). Les révolutions bourgeoises ont en effet tout de même créé, selon Habermas, des possibilités d'émancipation des consciences et des raisons individuelles qui empêchent un retour aux dominations directes du type des sociétés précapitalistes

158 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., p. 70

159 Ibid., pp. 70-71

160 cf. Beaulne, L. Les fondements de la théorie politique chez Habermas, op. cit., pp. 212-213

161 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., pp. 72-73

162 Ibid., pp. 100-104. cf. aussi Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., pp. 39-40; Benhabib, Seyla, "Modernity and the Aporias of Critical Theory", in Telos, op. cit., p. 51

(163). Mais le maintien du mode de production capitaliste bloque pour sa part ces mêmes possibilités d'émancipation (164). On reconnaît ici la dialectique historique de l'émergence du prolétariat, comme condition et limite de la société bourgeoise, transposée au plan intersubjectif.

Au niveau socio-culturel les crises se manifestent par des modifications des structures normatives. Le principe d'intégration sociale déjà déficient, ne fournit plus la motivation nécessaire à l'acceptation de l'ordre social en place. Pour le capitalisme avancé, les motivations majeures apparaissent sous forme de syndromes d'attitude privée et d'individualisme possessif (165). Or, d'après Habermas, les crises de motivation semblent inévitables parce que ces attitudes privées ne peuvent être reproduites indéfiniment par le système socio-culturel (166). Divers ordres de constations poussent à une telle conclusion et illustrent le sort des structures de moralité et de visions du monde au sein du capitalisme avancé.

D'une part, Habermas prétend que le pouvoir normatif des anciennes images du monde se tarit à cause des contradictions manifestes entre le système administratif et le système de la

163 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 40

164 Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 66

165 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., pp. 108-111

166 Ibid., p. 112

science (167). La morale, une fois privatisée, se brise définitivement et n'est pas remplacée. D'autre part, les échappatoires alors adoptées (scientisme et positivisme, art et contre-culture, morale universaliste) ne comportent pas de stimulant fonctionnel pour une motivation (168). Par ailleurs, l'idéologie bourgeoise n'arrive plus à justifier ses canons d'individualisme et de performance devant les modifications du système du travail social (dégradation de l'activité productive, perte de stimulation une fois les besoins assurés, perception de l'exploitation, etc.) et la disparition des possibilités de réalisation individuelle (169). Alors de nouveaux besoins apparaissent qui ne se traduisent qu'en valeur d'usage, impossible à satisfaire par des gratifications quantitatives (170). Finalement, les nouvelles structures de socialisation font que les impératifs, issus des images du monde qui persistent tout de même, sont préalablement soumis à la réflexion --bien que dans un contexte communicationnel atrophié-- et ne débouchent que sur le repli ou la protestation (171). C'est alors que la politique évacue tout contenu

167 Ibid., pp. 113-114

168 Ibid., pp. 112-122

169 Ibid., pp. 114-117

170 Ibid., p. 130. cf. aussi Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 66

171 Ibid., pp. 127-129. Cette description des crises de motivations n'est cependant que préliminaire selon Habermas, cf. Raison et légitimité, op. cit., pp. 107-111 et Held, D., "Crisis Tendencies, Legitimation and the State", in Thompson, J., et al., Habermas: Critical Debates, op. cit., pp. 185-186

pratique de la discussion publique (172); elle prend aussi un "caractère négatif" (173), temporisateur, qu'elle doit présenter comme une réponse scientifique à des problèmes techniques. C'est ce processus qui commande une dépolitisation généralisée de la population et une transformation de la participation politique en une activité plébiscitaire ponctuelle (174).

Le portrait sommaire du capitalisme avancé tel que compris par Habermas montre que le refoulement des crises économiques dans la nouvelle sphère politique permet d'attermoyer la contradiction fondamentale du système bourgeois (175). Mais ce report provoque un nouveau "faisceau" de crises permanentes qui, malgré l'illusion "incrémentaliste" du technocratisme, taxent davantage l'input de légitimation déjà insuffisant de la structure de classe du capitalisme. Et, pour Habermas :

Une crise de légitimation ne peut à la longue être évitée (...) que si :
 -- ou bien les structures de classes latentes du capitalisme avancé sont transformées
 -- ou bien l'exigence de légitimation à laquelle est soumis le système administratif est supprimée. (176)

172 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 41

173 Ibid., p. 40

174 Ibid., p. 42. cf. aussi Habermas, J., "Scientificisation de la politique et opinion publique", in Ibid., pp. 97-132; Berg, Axel van den, "Critical Theory: Is There Still Hope?", in American Journal of Sociology, op. cit., p. 458

175 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., pp. 62-63. cf. aussi Berg, Axel van den, "Critical Theory: Is There Still Hope?", in American Journal of Sociology, op. cit., p. 454

176 Ibid., pp. 130-131

Mais alors, le capitalisme avancé doit s'attaquer aux derniers relents de rationalité véritable, de volonté communicationnelle; il doit se soumettre la nature interne et éliminer par le fait même toute dialectique de la moralité :

La catégorie de totalité morale de relations vécues, telle que la concevait Hegel, qui se trouvait détruite quand l'un des sujets ne satisfait pas les besoins de l'autre, n'est plus un modèle adéquat au rapport de classes médiatisé dans le capitalisme avancé et organisé. La dialectique de la moralité se trouvant bloquée, elle donne naissance à l'illusion tout à fait particulière de la post-histoire. (177)

Mais comme le remarque Habermas :

Cela (éviter les crises de légitimation à long terme) ne pourrait se faire que si l'intégration de la nature interne était d'une manière générale réorganisée selon un autre mode de socialisation, c'est-à-dire "décrochée" des normes qui réclament une justification. (178)

Une telle évolution représenterait pour Habermas "la fin de l'individu" (179) en ce que désormais la socialisation devrait s'accomplir sans produire d'individualisation (180). Tout le champ du langage se trouve exposé d'une part parce qu'il est généralement reconnu que les crises de motivation dépendent des "structures d'attente représentées symboliquement" (181); d'autre

177 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 54

178 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., p. 131

179 Held, D., "Crisis Tendencies, Legitimation and the State", in Thompson, J., et al., Habermas; Critical Debates, op. cit., p. 183

180 Benhabib, S., "Modernity and the Aporias of Critical Theory", in Telos, op. cit., p. 52

181 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., p. 133

part parce que les valeurs et les normes qui concourent à l'élaboration des motivations renvoient aux notions de vérité et de conscience morale, développées à partir du modèle du discours rationnel (182).

Par le recours à son modèle de parole idéale, Habermas souhaite montrer que la légitimation peut être fondée, sa portée normative se trouvant du même coup justifiée rationnellement. Le consensus qui s'établit lors d'une discussion véritable révèle une volonté rationnelle et un intérêt partagé pour la reconnaissance de normes si il est basé sur des intérêts universalisables :

Lorsque nous acceptons une discussion d'ordre pratique, nous supposons inévitablement une situation de langage idéale qui, du fait même de ses propriétés formelles, n'admet de toute façon de consensus que sur des intérêts universalisables. (183)

Ce modèle de parole idéale nécessite cependant beaucoup de circonspection du fait que ses fondements théoriques ne semblent pas définitivement établis (184) et que Habermas poursuit ses recherches à son sujet. Outre le cas d'un compromis --qui peut représenter un consensus établi malgré des intérêts particuliers-- seuls les intérêts universalisables produisent un consensus rationnel, alors que toute autre situation n'arrive qu'à une "puissance normative" reposant ultimement sur un

182 Ibid., p. 133

183 Ibid., p. 153

184 Berg, Axel van den, "Critical Theory: Is There Still Hope?", in American Journal of Sociology, op. cit., pp. 470-471

rapport de force (185). Cette situation prévalait au sein des sociétés traditionnelles et du capitalisme libéral, par exemple, où les intérêts des classes dominantes devaient être posés idéologiquement comme universels. Dans les sociétés complexes du capitalisme avancé un nouveau type d'idéologie doit être développé afin d'assurer la stabilité du système. Comme le remarquent Holloway et Picciotto, Habermas identifie effectivement une des tâches fondamentales de l'idéologie bourgeoise contemporaine dans cette volonté d'éliminer toute discussion rationnelle fondée sur des intérêts universalisables (186). Mais ce n'est pas par le seul recours à un modèle théorique basé sur le discours idéal que cette tendance peut être renversée; ce n'est plutôt que par l'élimination pratique de la base d'accumulation de la classe bourgeoise, en un mot par une révolution des rapports de production capitalistes, que la discussion véritable et rationnelle pourra s'instituer (187).

De par l'évolution de la science et de la technique, ainsi que l'interventionnisme étatique, l'idéologie technocratique trouve les bases de sa thèse qui lie l'évolution et l'émancipation sociales au progrès scientifique (188). Selon l'analyse de Habermas, cette idéologie "fait que s'efface de la conscience

185 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., pp. 153-154

186 Holloway, J., et Picciotto, S., State and Capital, op. cit., p. 192, n. 60

187 Ibid., p. 192, n. 60

188 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 45

des hommes le dualisme du travail et de l'interaction" (189), ce qui compromet le processus de socialisation, d'individualisation, qui marquait les sociétés précédentes :

Ce que cette idéologie (technocratie) a de particulier, c'est qu'elle détache la conception que la société se fait d'elle-même du système de références de l'activité communicationnelle et la soustrait aux concepts de l'interaction médiatisée par des symboles, pour la remplacer par un modèle qui est d'ordre scientifique. Dans cette même mesure, une certaine conception de soi du monde vécu social, culturellement déterminée, fait place à une autoréification des hommes, qui se trouvent ainsi soumis aux catégories de l'activité rationnelle par rapport à une fin et du comportement adaptatif. (190)

Bien que de l'aveu même de Habermas, ces possibilités technocratiques ne demeurent qu'une "fiction" (191), une "thèse" (192), ou, dans leurs prolongements les plus sombres, un "fantasme" (193), elles modèlent déjà la direction politique des sociétés avancées, et ce d'une manière toute nouvelle. En effet, la conscience technocratique apparaît à la fois moins idéologique et plus idéologique que les anciennes formes de légitimation. Elle n'a pas ce caractère mystificateur des anciennes justifications de la domination d'une classe sur les autres, mais elle met en danger, sous son masque scientifique, l'intérêt émancipatoire de l'espèce en éliminant la dimension

189 Ibid., p. 44

190 Ibid., p. 46

191 Habermas, J., Théorie et pratique, op. cit., tome 2, p. 133

192 Habermas, J., Raison et légitimité, op. cit., p. 174

193 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 67

communicationnelle de l'action (194). L'idéologie technocratique prolonge en outre le mouvement d'absorption du cadre institutionnel par les sous-systèmes d'activité instrumentale qui semble se dessiner au coeur des sociétés avancées (195). Ainsi, conclut Habermas :

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 élargir notre pouvoir de disposer techniquement des choses. (196)

Cette synthèse des recherches de Habermas constitue une critique supplémentaire d'une reprise "inconséquente" des concepts et analyses de Marx sur la dynamique sociale, entrevue selon les intérêts de classe; car ce sont désormais, selon Habermas, les intérêts de l'espèce qui sont en jeu (197). Comme nous l'avons entrevu précédemment, Habermas soutient en outre que le capitalisme avancé oblige une reformulation du concept d'idéologie. Les anciennes idéologies, qui n'étaient que des adaptations des formes de consciences aux intérêts dominants, sont remplacées par cette conscience technocratique qui souhaite

194 Ibid., pp. 57-59

195 Ibid., pp. 47-48

196 Ibid., pp. 58-59

197 Ibid., p. 59

désormais adapter activement les personnalités. C'est en réponse à ces critiques que Habermas avait proposé les concepts de travail et d'interaction dont nous avons remonté la piste dans notre recherche. Au terme de nos exposés, nous touchons à l'ultime conclusion de Habermas. Celui-ci affirme en effet, dans une reprise abstraite de son dualisme de départ (198), qu'il faut reconnaître un double mouvement de rationalisation :

Sur le plan des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin, le progrès scientifique et technique a déjà exigé une réorganisation des institutions et de certains secteurs de la société, et il rend cette réorganisation nécessaire dans une mesure toujours plus importante. Mais ce processus de développement des forces productives ne peut être un potentiel de libération que s'il ne se substitue pas à la rationalisation qui doit avoir lieu sur un autre plan. La rationalisation sur le plan du cadre institutionnel ne peut s'accomplir qu'au sein du milieu de l'interaction médiatisée par le langage elle-même, c'est-à-dire grâce à une libération de la communication. (199)

Il s'agit de fait, pour Habermas, d'établir un dialogue véritable de l'évolution du cadre institutionnel en rapport avec celle des sous-systèmes d'activité instrumentale. L'objectif n'est cependant pas une plus grande efficacité technique de la praxis humaine mais plutôt une humanisation véritable de cette praxis. Mais cette position de Habermas prend un caractère de vœux pieux lorsqu'il affirme que "le capitalisme avancé, qui a structurellement besoin d'une opinion publique dépolitisée,

198 Smith, A., "Two Theories of Historical Materialism", in Telos, op. cit., pp. 525-526

199 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 67

montre à vrai dire une résistance nette à ce type de communication" (200).

CONCLUSION

Notre présentation de la reconstruction du matérialisme historique par Habermas a amplement montré l'influence de ses présupposés dualiste et subjectiviste. Or ces préalables comportent selon nous un contenu idéologique mal assumé. Comme le signale Roberto Miguelez, Habermas oublie la "double détermination du sujet comme acteur (social) dans l'idéologie du mode de production capitaliste" (201). Il utilise de manière non critique la catégorie de "sujet libre", apparue dans la sphère de la circulation, et lui accorde une rationalité instrumentale conforme aux besoins et aux possibilités des rapports d'échange bourgeois. Selon Miguelez :

(...) Il est essentiel de penser cette double détermination dans son unité nécessaire : la rationalité technologique ou instrumentale comme valeur et la position de l'individu comme acteur social, comme Sujet, loin d'être indépendantes, apparaissent à l'analyse, et suivant simplement le changement de perspective, comme la substance l'une de l'autre. Car le comportement qui se détermine -- ou tend à se déterminer -- essentiellement par l'adéquation des moyens, par un choix instrumental "juste", bref, par la forme d'une décision personnelle, ne peut avoir lieu que dans un monde dans lequel les interactions sociales apparaissent, dans leur apparence nécessaire, comme réglées au niveau des individus et en tant qu'interactions d'individus privés ayant des fins privées formellement équivalentes, bref, dans un

200 Ibid., p. 69

201 Miguelez, Roberto, Science, valeurs et rationalité, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984, p. 90

monde conçu comme un agrégat ou même une articulation de fins subjectives, de tele privés eux-mêmes indéterminés, donc définissant des sujets "libres". (202)

La démarche de Habermas traduit donc une certaine déférence devant le fétichisme des rapports marchands. En adoptant le modèle des relations langagières monologique et dialogique, Habermas idéalise la situation du sujet telle que perçue par l'idéologie bourgeoise. Cela explique pourquoi Habermas sentait le besoin de séparer la circulation de la production, de manière à préserver le double mouvement d'émancipation qu'il pensait nécessaire. Mais il s'éloigne alors du point de vue du matérialisme historique qui cherche à expliquer la dynamique institutionnelle et idéologique, en montrant comment elle est déterminée par le procès de production (203). Ce n'est que par une compréhension précise du procès de travail et du procès de production que la place des individus ainsi que leur efficace peuvent être bien situées. Car il ne s'agit pas de nier tout rôle aux sujets, mais plutôt de les saisir convenablement, selon leurs déterminations.

Le contenu idéologique des présupposés de Habermas oriente évidemment sa reconstruction du matérialisme historique. Le remplacement de la dialectique des forces productives et des rapports de production par le couple conceptuel travail-interaction repose, par exemple, sur la systématique dualiste du

202 Ibid., p. 90

203 cf. Marx, K., Le capital, op. cit., tome 1, première section, ch. 1, IV, pp. 68-76, et deuxième section, ch. 6, pp. 129-135

langage. Ce dédoublement de la pratique humaine confine Habermas à une problématique abstraite, rendant difficile un retour sur le concret. Plus précisément, l'analyse du procès de travail que produit Habermas, limitée à son aspect instrumental, en oublie la dimension sociale. Or c'est cette dernière dimension qui permet d'expliquer les questions de culture et d'idéologie, fondamentales pour comprendre les relations intersubjectives (204). Habermas ne se penche pas non plus sur l'évolution concrète du procès de travail au plan international. Une telle analyse paraît pourtant nécessaire puisque les déterminations des consciences et des conditions de vie des individus dépendent du lieu de leur insertion dans le procès de travail. A ce chapitre, Habermas limite encore une fois son étude aux "pays développés", réduisant ainsi la précision de ses conclusions et se refusant du même coup la compréhension des répercussions de l'internationalisation du procès de travail au sein des "pays développés" eux-mêmes.

Le propos de Habermas n'aborde pas non plus la question du procès de reproduction :

(...) Marx's treatment of the capital-labor relation as an aspect of the production process is not a reflection of a technocratic tendency in his work but is rather due to his quite plausible theory that productive and interactive competence are inextricably intertwined. If these arguments are sound, then Marx is working with a conceptualization of the process of societal reproduction which is essential for understanding the dynamics of power relations and ideology in

204 cf. Held, D., "Crisis Tendencies, Legitimation and the State", in Thompson, J., et al., Habermas; Critical Debates, op. cit., pp. 190-193

capitalism. The implication is that in some important respects Habermas's own conceptualization calls for revision. (205)

C'est toujours le dualisme du cadre théorique de Habermas qui l'empêche de conceptualiser dans les détails les liaisons stratégiques entre les sphères du travail et de l'interaction, vérifiant ainsi les réserves formulées plus tôt sur l'articulation dialectique de ses notions de base (206). Il semble aussi notable que lorsque Habermas parle des déterminations langagières de la distribution et de la production, il ne distingue pas entre la distribution pour fins de consommation individuelle et celle pour fins de consommation productive. Habermas ne traite donc pas de tout ce surtravail qui est réintroduit dans la production, ni du pouvoir de ceux qui en ont le contrôle.

Le procès de travail constituant le premier niveau d'analyse du matérialisme historique, toute déficience dans sa conception aura une influence sur les autres niveaux. Dans le cas de Habermas, c'est l'abstraction constitutive de son modèle de départ, imposée par ses présupposés dualiste et subjectiviste, qui devrait marquer ses développements ultérieurs. Et, effectivement, au moment où le matérialisme historique aborde un niveau d'analyse plus concret, avec le concept de mode de production, Habermas plaide pour sa part pour plus d'abstraction. Sa notion de "principe d'organisation", fondée sur les stades communica-

205 Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., p. 160

206 cf. Keane, J., "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", in New German Critique, op. cit., p. 93

tionnels du processus de socialisation et sur le consensus de fond de la communication, ne cherche pas à articuler plus concrètement les éléments de la dialectique de base de la société. C'est tout le contraire du concept de mode de production, qui renvoie aux rapports sociaux de production, en liaison avec des forces productives rendues à une étape précise de leur développement. Cette démarche apparaît plus apte à expliquer les manifestations superstructurelles d'une société et, surtout, sa composition de classes. Car c'est encore un fois le point de vue de classes qui semble la principale perte dans la révision que propose Habermas. Son modèle de l'accession à la conscience chez l'individu n'insiste pas suffisamment sur le contenu de classe de cette accession, sur les réseaux d'intérêts et sur le fétichisme qui sont pourtant déterminants.

La reconstruction du procès historique par Habermas semble reproduire elle aussi le dualisme de sa problématique langagière. Et l'abstraction, que Habermas pose comme nécessaire pour saisir l'évolution des deux types de savoir orientant les forces productives et les rapports de production, lui ferme la porte à une explication des contradictions internes, des dynamiques, propres aux différents modes de production.

Habermas paraît embarrassé, par exemple, lorsqu'il cherche à expliquer l'émergence des sociétés de classes. Il donne bien sûr une interprétation de cet événement en recourant à son modèle des liaisons entre les consciences morales individuelles et collectives. Mais c'est aussi précisément l'apparition des

classes et de l'Etat qui provoque le passage des sociétés primitives aux premières civilisations. Or ce tournant historique ne provient pas, selon Habermas, des conditions internes aux sociétés primitives mais plutôt d'un événement extérieur, car le principe d'organisation basé sur la famille ne comporte pas de contradiction.

La description que Habermas propose des premières civilisations, où la domination est politique et où surgit un début d'individuation, n'arrive pas à distinguer les formations sociales du mode de production esclavagiste de celles du mode de production féodal. L'avènement du capitalisme, qui entraîne aussi l'établissement de l'individualité comme catégorie centrale d'un nouveau stade socio-culturel, ne s'explique plus par les contradictions infrastructurales du féodalisme mais par ses manifestations idéologiques. En somme, le procès historique tel que conçu par Habermas se trouve à projeter la notion de sujet, issue des rapports d'échange marchands, dans tout le mouvement de l'histoire.

Le portrait du capitalisme avancé que brosse Habermas connaît également l'influence de l'abstraction constitutive de ses concepts de base. Surtout marqué par l'émergence de l'idéologie technocratique --permise par les nouveaux rôles de l'Etat, de la technique et de la science, le capitalisme avancé compromet le sort de l'individualité qui sert d'étalon à Habermas. La catégorie de sujet prend la place qu'occupait le prolétariat dans la théorie marxiste du procès historique. Produit néces-

saire des rapports d'échange bourgeois, la subjectivité en devient la limite. Mais c'est d'une subjectivité inorganisée, inconsciente, qu'il s'agit. Les conflits de classes étant relégués aux oubliettes des virtualités historiques, seuls des groupes marginaux (comme les étudiants ou les assistés sociaux) peuvent, selon Habermas, mettre en question l'opinion publique assiégée des sociétés développées. Ces groupes ne seraient pas sensibles aux légitimations traditionnelles et pourraient ainsi ruiner l'idéologie de la performance individuelle, dernier rempart de l'ordre actuel. C'est donc dire que leur démarche ne serait pas ou peu consciente; qu'elle se manifesterait spontanément; et qu'elle ne reposerait pas sur un fondement économique du type des conflits de classes. Ainsi, le seul potentiel contestataire capable de faire surgir la communication émancipée fonctionnerait à l'inverse de celle-ci, dans un processus dont la nécessité n'est pas établie. C'est ce qui fait dire à plusieurs commentateurs de Habermas que sa théorie ne possède pas de destinataire (207).

En déplaçant le centre stratégique d'analyse du procès de production vers une de ses manifestations idéologiques, Habermas ne peut revenir à la théorie de la lutte des classes comme

207 cf. Berg, Axel van den, "Critical Theory: Is There Still Hope?", in American Journal of Sociology, op. cit., p. 463; Benhabib, S., "Modernity and the Aporias of Critical Theory", in Telos, op. cit., p. 55; Smith, A., "Two Theories of Historical Materialism", in Theory and Society, op. cit., pp. 533-536; McCarthy, T., The Critical Theory of Jürgen Habermas, op. cit., p. 386

médium d'émancipation (208). Il s'éloigne alors encore une fois de la dynamique interne du mode de production capitaliste. Habermas voit en outre une progression linéaire des forces productives au cours de l'histoire. C'est pourquoi il ne peut reconnaître que des rapports de production puissent retarder, ou bloquer momentanément, les forces productives (209) et justifier ainsi une révolution à leur niveau.

Le fait que Habermas ne s'intéresse qu'aux pays capitalistes avancés, plutôt qu'aux rapports d'échange internationaux et à l'impérialisme par exemple, provient aussi de sa problématique abstraite. Cela provient des distorsions dans la conceptualisation du procès de travail et de l'apport de la science et de la technique. Cela influence aussi l'appréhension des sociétés développées elles-mêmes puisqu'elles n'apparaissent pas dans leur contexte historique concret. Les répercussions de la division internationale du travail sur les luttes de classes et la logique des crises (210) au sein des pays impérialistes ne peuvent être saisies adéquatement.

Les présupposés dualiste et subjectiviste de Habermas modèlent donc profondément sa reconstruction du matérialisme

208 cf. Miguelez, R., Science, valeurs et rationalité, op. cit., p. 92

209 Habermas, J., La technique et la science comme idéologie, op. cit., p. 69; Sensat, J., Habermas and Marxism: An Appraisal, op. cit., pp. 111-117

210 cf. Held, D., "Crisis Tendencies, Legitimation and the State", in Thompson, J., et al., Habermas: Critical Debates, op. cit., pp. 193-194

historique. Ils dominent la justification de son projet tout autant que sa réalisation.

Conclusion générale

Notre thèse souhaitait mettre au jour un dualisme et un subjectivisme constitutifs de la problématique des concepts de travail et d'interaction que développe Habermas. Au fil de notre recherche il nous est apparu que ces mêmes préalables théoriques non seulement guidaient et influençaient chacun des grands moments de la pensée de Habermas, mais qu'ils en fournissaient aussi l'articulation. L'unité de l'oeuvre de Habermas peut donc se reconstruire à l'aide du subjectivisme et du dualisme. Ce sont d'abord ces principes qui président à l'élaboration des concepts de travail et d'interaction comme l'a révélé l'analyse de la systématique langagière qui les sous-tend. C'est après avoir séparé l'activité humaine en deux domaines, selon la relation langagière qui y prévaut, que Habermas pose la nécessité de reprendre la théorie du matérialisme historique, celle-ci ne distinguant pas la sphère monologique de la sphère dialogique. Mais cette distinction entre les activités monologiques et les activités dialogiques ne tient pas compte de l'environnement toujours social du "monologue" avec les objets inanimés. Elle reproduit donc, à nos yeux, la problématique d'un sujet conçu abstraitement.

C'est ensuite en partie à cause de son dualisme que Habermas élabore sa théorie de la connaissance. Il lui faut en effet concevoir la réunion pratique du sujet et de l'objet que son point de vue subjectiviste sépare rigidement. Il nous semble

Cependant que cette réunion reprend le cadre dualiste de départ. La notion de synthèse qu'élabore Habermas se fait dans les domaines du travail et de l'interaction sans que l'élément le plus important, selon nous, c'est-à-dire leur liaison, ne soit théorisé explicitement.

Les préalables théoriques et historiques de la reconstruction du matérialisme historique nous apparaissent aussi dominés par le subjectivisme. C'est la problématique langagière qui modèle l'ensemble des discussions de Habermas sur le matérialisme et sur la dialectique. La lecture que fait Habermas des nouveautés historiques dans l'action de l'Etat et dans l'usage de la science et de la technique, repose sur la négation des déterminations économiques sur la structuration de classe des sociétés du capitalisme avancé.

Nous croyons donc avoir atteint notre objectif de produire une lecture systématique du projet de Habermas de reconstruction du matérialisme historique en fonction de ses présupposés. Le dualisme et le subjectivisme qu'adopte Habermas ne sont finalement que deux aspects d'une même orientation. C'est en fait la problématique langagière -- la systématique monologique/dialogique -- reproduisant un point de vue subjectiviste, qui occasionne le dualisme.

La redéfinition du matérialisme historique, dimension de l'oeuvre de Habermas qui nous intéresse plus particulièrement, perpétue donc selon nous les préalables subjectiviste et dualiste. Comme nous l'avons déjà mentionné, le modèle subjectiviste

qui sert de guide à Habermas possède un contenu idéologique. Habermas part en effet du sujet idéalisé des rapports d'échange bourgeois qu'il étend ensuite à l'ensemble de l'humanité en oubliant le sort réservé concrètement aux individus historiques. En séparant abstraitement le "sujet" de "l'objet", Habermas s'empêche de voir comment, dans le cadre du mode de production capitaliste, les "objets" dominent les "sujets" lorsque les rapports sociaux sont réifiés. Il ne peut surtout pas expliquer cette réalité parce qu'il ne produit pas une analyse du processus de travail concret qui suppose aussi l'appréhension rigoureuse des rapports de production et une conception adéquate de la théorie des classes sociales. L'abstraction des catégories de Habermas, qui doit fonder leur fécondité selon lui, paraît provenir de ses présupposés théoriques dont la valeur est limitée de par leur teneur idéologique.

Nos conclusions nous obligent en outre à nous interroger sur le résultat du projet de reconstruction du matérialisme historique de Habermas. Selon ce que Habermas en dit, la notion de reconstruction doit reprendre les intentions d'une théorie pour les pousser plus loin, dans une synthèse nouvelle et supérieure. Or on peut se demander si le dualisme et le subjectivisme qui influencent Habermas, lui permettent d'accéder aux intentions critiques de Marx. Lorsque ce dernier parle du sujet, c'est pour montrer son aliénation, dans les conditions historiques du capitalisme. Lorsqu'il traite des relations sujet-objet c'est pour illustrer la détermination du processus de travail dans

leur unité dialectique. Et quand finalement il développe une théorie de l'émancipation c'est après avoir expliqué le fétichisme des rapports d'échange bourgeois et la possibilité ainsi que la nécessité de leur dépassement par la praxis d'une classe particulière. Ainsi la problématique de Habermas tout comme ses fondements théoriques s'éloignent passablement de ceux de Marx.

Les quelques réserves que notre étude peut soulever face aux développements permis par les concepts de travail et d'interaction ne suffisent cependant pas pour rejeter d'emblée la contribution de Habermas à la théorie sociale, ni pour lui refuser toute pertinence. L'appréciation de l'oeuvre de Habermas ne peut être complète tant que les nombreuses sources auxquelles il puise ne seront pas mises au jour de manière à bien saisir les influences et les filiations théoriques. Comme nous l'avons remarqué à la fin de notre premier chapitre, certains commentateurs de Habermas identifient plusieurs influences au sein de ses réflexions. Notre diagnostic d'un subjectivisme et d'un dualisme chez Habermas pose en outre la question de son origine et de sa parenté avec d'autres courants de pensée pareillement orientés. Mais pour évaluer adéquatement ces relations, il faut se pencher sur les multiples déterminations d'une pensée, sur les intentions d'un auteur et sur le contexte historique de leur formulation. Ces questions dépassaient évidemment l'envergure de notre recherche et de nos capacités; nous n'en sommes pas moins conscients de leur importance. Mais notre étude aura peut-

être jeté un peu de lumière sur une pensée somme toute encore récente; elle aura, nous l'espérons, contribué à fournir quelques pistes pour une analyse critique des concepts fondamentaux de l'oeuvre de Jürgen Habermas.



ANNEXE

Philosophie de l'esprit (1803)

1. La conscience

- a. Nature et moments de la conscience
- b. Conscience comme idéalité de la Nature
- c. Les trois puissances de la conscience

2. Première puissance : la mémoire et le langage

- a. Sensation et Intuition
- b. Imagination empirique
- c. La mémoire
 - 1) Mémoire comme productrice du nom
 - 2) Langage et entendement
 - 3) Excursus sur le Réalisme et l'Idéalisme
 - 4) Conclusion : La Ponctualité de la conscience théorique

3. Deuxième puissance : l'instrument

- a. La conscience pratique
- b. Désir, Travail, Instrument

4. Troisième puissance : la possession et la famille

- a. La famille
- b. La lutte pour la reconnaissance
- c. Transition : Passage à l'Esprit d'un peuple

5. L'Esprit d'un peuple

- a. La langue d'un peuple
- b. Le travail d'un peuple
- c. La possession d'un peuple ou dans un peuple

cf. Hegel, G.W.F., La première philosophie de l'esprit, Paris, P.U.F., 1969

ANNEXE (suite)

Philosophie de l'esprit (1805)

I. Esprit selon son concept

- a. Intelligence
 - a) Imagination
 - b) Souvenir
 - c) Langage, mémoire, intelligence
- b. Volonté
 - a) Moments de la volonté
 - b) Satisfaction de la tendance
 - c) Détermination de l'objet de la volonté
 - 1. Travail-Instrument-Ruse
 - 2. Amour-Famille
 - 3. Lutte pour la reconnaissance.

II. Esprit effectif

- a. L'Etre reconnu
 - a) Etre reconnu immédiat
 - b) Contrat
 - c) Crime et peine
- b. La loi ayant autorité
 - a) Droit de la famille et du travail
 - α Loi comme subsister de l'existence immédiate
 - 1) Mariage
 - 2) Bien de la famille
 - 3) Enfant
 - β Loi du singulier s'universalisant dans l'Etat : travail
 - b) Pouvoir judiciaire : droit civil
 - c) Justice pénale

III Constitution

Les Etats : ou la nature de l'esprit qui
s'auto-organise en soi

- I Les Etats inférieurs et les dispositions d'esprit
 - a) Etat du paysan
 - b) Etat du bourgeois
 - c) Etat du commerçant
- II L'Etat de l'universalité
- III Art, Religion et Science

cf. Hegel G.W.F., La philosophie de l'esprit (1805), Paris,
P.U.F., 1982

BIBLIOGRAPHIE

1. Oeuvres de Habermas

Profils philosophiques et politiques, Paris, Gallimard, 1974,
292 p.

"The Public Sphere: An Encyclopedia Article", in New German Critique, vol. 3, 1974, pp. 49-55

"The Place of Philosophy in Marxism", in The Insurgent Sociologist, vol. 5, no. 2, 1975, pp. 41-48

"Toward a Reconstruction of Historical Materialism", in Theory and Society, vol. 2, no. 3, 1975, pp. 287-300

Théorie et pratique, Paris, Payot, 1975, 2 vol. : 241 et 239 p.

Connaissance et intérêt, Paris, Gallimard, 1976, 386 p.

L'espace public, Paris, Payot, 1978, 324 p.

La technique et la science comme idéologie, Paris, Denoël/Gonthier, 1978, 215 p.

Raison et légitimité, Paris, Payot, 1978, 214 p.

Communication and the Evolution of Society, Boston, Beacon Press, 1979, 239 p.

The Theory of Communicative Action, Boston, Beacon Press, 1983, 465 p.

"A Philosophico-Political Profile", in New Left Review, no. 151, Mai/Juin 1985, pp. 70-105

2. Autres sources utilisées

Adorno, Theodor W., Trois études sur Hegel, Paris, Payot, 1979, 173 p.

Anderson, Perry, In The Tracks of Historical Materialism, London, Welleck Library Lectures, Verso Editions, 1983, 112 p.

Arato, Andrew, et Gebhart, Elke, The Essential Frankfurt School Reader, Oxford, Blackwell, 1978, xxiii, 559 p.

Arendt, Hannah, Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, 1983, xxviii, 368 p.

- Aristote, Morale et politique, Paris, P.U.F., 1965, 202 p.
- Aristote, Ethique à Nicomaque, Paris, Vrin, 1959, 540 p.
- Beaulne, Léonard, Les fondements de la théorie politique chez Habermas, Ottawa, Université d'Ottawa, 1977, Thèse de maîtrise en science politique, viii, 242 f.
- Bélaval, Yvon, et al., Histoire de la philosophie, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1974, tome 3, xvi, 1385 p.
- Benhabib, Seyla, "Modernity and the Aporias of Critical Theory", in Telos, no. 49, automne 1981, pp. 38-59
- Berg, Axel van den, "Critical Theory: Is There Still Hope?", in American Journal of Sociology, 86:3, 1980, pp. 449-478
- Bernstein, Richard J., The Restructuring of Social and Political Theory, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1976, xxiv, 286 p.
- Blanchette, Oliva, "Language, The Primordial Labor of History: A Critique of Critical Social Theory in Habermas", in Cultural Hermeneutics, no. 1, 1974, pp. 325-382
- Bubner, Rüdiger, "Qu'est-ce que la théorie critique?", in Archives de philosophie, no. 35, 1972, pp. 381-421
- Flood, Tony, "Jürgen Habermas's Critique of Marxism", in Science and Society, XLI, hiver 1977-1978, pp. 448-464
- Frankel, Boris, "Habermas Talking: An Interview", in Theory and Society, 1:1, 1974, pp. 37-58
- Gadamer, Hans-Georg, Vérité et méthode, Paris, Seuil, 1976, 350 p.
- Gérard, Gilbert, Critique et dialectique, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982, viii, 456 p.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, L'esprit du christianisme et son destin, Paris, Vrin, 1971, vii, 175 p.
- Hegel, G.W.F., Système de la vie éthique, Paris, Payot, 1976, 211 p.
- Hegel, G.W.F., La première philosophie de l'esprit, Paris, P.U.F., 1969, 136 p.
- Hegel, G.W.F., La philosophie de l'esprit 1805, Paris, P.U.F., 1982, 138 p.

- Hegel, G.W.F., La phénoménologie de l'esprit, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, 2 vol. : 358 et 359 p.
- Hegel, G.W.F., Science de la logique, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, 4 vol. : 197, 258, 242 et 335 p.
- Hohendahl, Peter, "Jürgen Habermas: The Public Sphere", in New German Critique, vol. 3, 1974, pp. 45-49
- Holloway, John, et Picciotto, Sal, State and Capital, London, Edward Arnold ed., 1978, 220 p.
- Horster, Dave, et Reijen, Willem van, "Interview With Jürgen Habermas", in New German Critique, no. 18, automne 1979, pp. 29-43
- Jay, Martin, "Some Recent Developments in Critical Theory", in Berkeley Journal of Sociology, no. 18, 1973-1974, pp. 27-44
- Jay, M., L'imagination dialectique, Paris, Payot, 1977, 417 p.
- Keane, John, "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", in New German Critique, no. 6, 1975, pp. 82-100
- Kortian, Garbis, Métacritique, Paris, Editions de Minuit, 1979, 132 p.
- Lénine, Victor, Cahiers sur la dialectique de Hegel, Paris, Gallimard, 1967, 307 p.
- Lukacs, Georg, Le jeune Hegel. Sur les rapports de la dialectique et de l'économie, Paris, Gallimard, 1981, 2 vol. : 447 et 394 p.
- Mandel, Ernest, Le troisième âge du capitalisme, Paris, Union Générale d'Éditions, 1976, tome 3, 447 p.
- Mandel, E., La formation de la pensée économique de Karl Marx, Paris, Maspéro, 1978, 211 p.
- Mandel, E., Introduction au Marxisme, Paris, La Brèche, 1983, 207 p.
- Marcuse, Herbert, Raison et révolution, Paris, Editions de Minuit, 1968, 472 p.
- Marx, Karl, Manuscrits de 1844, Paris, Editions Sociales, 1968, lxix, 177 p.

- Marx, K., et Engels, Friedrich, L'idéologie allemande, Paris, Editions Sociales, 1977, 143 p.
- Marx, K., "Préface à la critique de l'économie politique", in Marx, K., et Engels, F., Oeuvres choisies, Moscou, Editions du Progrès, 1978, 831 p.
- Marx, K., "Introduction générale à la critique de l'économie politique", in Oeuvres, Economie I, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, clxxvi, 1821 p.
- Marx, K., Grundrisse, Paris, Union Générale d'Editions, 1973, tome 2, 315 p. et tome 3, 443 p.
- Marx, K., Le capital, Paris, Editions Sociales, 1976, 3 vol. : xlvI, 762, 524 et 872 p.
- Marx, K., "Critique du programme de Gotha", in Marx, K., et Engels, F., Oeuvres choisies, Moscou, Editions du Progrès, 1978, pp. 327-343.
- Marx, K., Engels, F., et Lénine, V., Sur les sociétés pré-capitalistes, textes choisis et publiés par le Centre d'études et de recherches marxistes, Paris, Editions Sociales, 1978, 415 p.
- McCarthy, Thomas, "A Theory of Communicative Competence", in Philosophy of the Social Sciences, no. 3, 1973, pp. 135-156.
- McCarthy, T. The Critical Theory of Jürgen Habermas, Cambridge, M.I.T. Press, 1978, xii, 466 p.
- Miguelé, Roberto, Science, Valeurs et Rationalité, Ottawa, Editions de l'Université d'Ottawa, 1984, 95 p.
- Morrow, Raymond, "Théorie critique et matérialisme historique : Jürgen Habermas", in Sociologie et société, vol. XIV, no. 2, octobre 1982, pp. 97-111.
- Planty-Bonjour, G., "Introduction à Hegel", in Hegel, G.W.F., La première philosophie de l'esprit, Paris, P.U.F., 1969, pp. 5-48.
- Raulet, Gérard. et Assoun, Paul-Laurent, Marxisme et théorie critique, Paris, Payot, 1978, 248 p.
- Robinson, Joan, An Essay on Marxian Economics, London, Macmillan, 1957, ix, 104 p.
- Sensat, Julius, Habermas and Marxism: An Appraisal, Beverly Hills, Sage Library of Social Research, no. 77, 1979, 176 p.

Smith, Anthony A., "Two Theories of Historical Materialism", in Theory and Society, vol. 13, no. 4, juillet 1984, pp. 513-540

Therborn, Göran, "Jürgen Habermas: A New Eclecticism", in New Left Review, no. 67, 1971, pp. 69-83

Thompson, John B., et al., Habermas, Critical Debates, Cambridge, M.I.T. Press, 1982, 324 p.

Vincent, Jean-Marie, Fétichisme et société, Paris, Anthropos, 1973, 357 p.

Wellmer, Albrecht, Critical Theory of Society, New York, Seabury, 1974, 139 p.

Les concepts élémentaires de la reconstruction de la théorie
du matérialisme historique par Habermas

par Jacques Viens

RESUME

Jürgen Habermas a introduit les concepts de travail et d'interaction afin de produire une redéfinition du cadre théorique du matérialisme historique.

Toute évaluation de la contribution de Habermas à la pensée sociale et au matérialisme historique doit débiter par une analyse de la problématique menant à l'élaboration des concepts de travail et d'interaction. Et cette analyse révèle un dualisme et un subjectivisme qui semblent guider les réflexions liminaires de Habermas. Celui-ci sépare la pratique humaine en deux champs irréductibles, relevant de rationalités différentes et de relations langagière particulières. On retrouve d'abord une rationalité instrumentale, guidant les activités techniques et se modelant sur un langage du genre du monologue. C'est cette première dimension de la praxis humaine que Habermas résume par le concept de travail. Celui-ci s'oppose à l'interaction qui révèle pour sa part une rationalité communicationnelle orientant les démarches pratiques et déterminée par une situation langagière dialogique.

C'est cette conjonction d'une activité à deux volets et d'un paradigme général du langage (dialogue vs monologue) qui fait l'originalité des concepts élémentaires de Habermas. Les

prolongements du fondement langagier sont multiples : il introduit d'abord un certain idéalisme parce que le langage modèle n'est pas saisi dans son cadre social concret; il entraîne ensuite, et surtout, un subjectivisme par l'adoption de la problématique d'un sujet qui se pose comme un être fini interpellant l'extérieur.

Le dualisme de la conception que Habermas se fait des rapports sujet-objet l'oblige en outre à produire une théorie conséquente de la connaissance. Après avoir scindé les domaines de la nature et de l'humain, Habermas se doit de conceptualiser leur réunion pratique et nécessaire dans une gnoséologie; ce qui permet, par ailleurs, de préserver l'importance prédominante du sujet. Car qui dit connaissance, dit aussi sujet connaissant. C'est donc sur le fond des divers types de connaissance possible que Habermas explique l'activité humaine tant sur la "nature externe" que sur la "nature interne". La confrontation conscience/nature se voit alors dépassée dans un mouvement de synthèse par l'activité humaine. Mais cette synthèse conserve la marque du dualisme; elle s'accomplit dans les domaines du travail et de l'interaction sans que leur liaison ne soit bien appréhendée. Dans ses recherches gnoséologiques, Habermas se trouve donc à reproduire sa problématique sur le travail et l'interaction.

Il en va de même lors de l'application des concepts de travail et d'interaction pour la redéfinition des catégories du matérialisme historique. L'organisation historique et sociale du travail, expliquée par la dialectique des forces productives

et des rapports de production, se trouve désormais caractérisée par les domaines du travail et de l'interaction, projetés dans les notions de sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin et de cadre institutionnel. Le procès historique ne se périodise plus, pour Habermas, par la succession des différents modes de production mais par celle des divers stades socio-culturels que traverse l'humanité. L'ère moderne, le dernier stade atteint, connaît actuellement une crise profonde causée par un mouvement de rationalisation incomplet. Habermas soutient en effet que, sous l'impulsion du technocratisme et du positivisme, le contenu de l'interaction se trouve évacué du processus de rationalisation de la société --qui se transforme de ce fait en irrationalité. La catégorie "individu", centrale pour le système de Habermas, paraît elle-même remise en question par cette modernité incapable de légitimation.

Les préalables à la reconstruction du matérialisme historique par Habermas comportent cependant un contenu idéologique mal assumé. Habermas utilise de manière non critique la catégorie de "sujet libre" apparue dans la sphère de la circulation du mode de production capitaliste, et lui accorde une rationalité instrumentale conforme aux besoins et aux possibilités des rapports d'échange bourgeois. La démarche de Habermas traduit donc une certaine déférence devant le fétichisme des rapports marchands. En adoptant le modèle des relations langagières monologiques et dialogiques, Habermas idéalise la situation du sujet telle que perçue par l'idéologie libérale.

Le dualisme et le subjectivisme qu'adopte Habermas ne sont finalement que deux aspects d'une même orientation. C'est en fait la problématique langagière --la systématique monologique-dialogique --perpétuant un point de vue subjectiviste, qui occasionne le dualisme. Ces préalables théoriques apparus dans la généalogie des concepts de travail et d'interaction influencent chacun des grands moments de la pensée de Habermas et en fournissent aussi l'articulation.