



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

Bibliothèque nationale  
du Canada

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

Your list    Votre référence

Our list    Notre référence

## NOTICE

The quality of this microform 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.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

## AVIS

La qualité de cette microforme 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.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

# **CRITIQUE ET TOTALITÉ**

**Le sens de l'altérité chez Jürgen Habermas**

par  
**Patrick Savidan**

**Thèse déposée à l'École des études supérieures  
et de la recherche en vue de l'obtention de la  
maîtrise ès arts en science politique**

**Directrice : professeure Koula Mellos**

**Université d'Ottawa**

**© Patrick Savidan, Ottawa, Canada, 1992**



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

Bibliothèque nationale  
du Canada

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

Your file / Votre référence

Our file / Notre référence

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-80036-4

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA  
UNIVERSITY OF OTTAWA

*Pour Deborah et Ayana,  
pour ma famille et pour celle  
qui vient de nous quitter.*

## REMERCIEMENTS

Qu'il me soit, ici, permis d'exprimer ma plus vive gratitude à Mme la Professeure Koula Mellos. Sa compétence, son exigence bienveillante ainsi que son aimable disponibilité ont été, pour moi, autant d'encouragements - pour l'étude présentée tout comme pour celles à venir.

Je remercie également les professeurs des départements de science politique, sociologie et philosophie de l'Université d'Ottawa dont j'ai eu l'honneur et le plaisir de suivre les enseignements et qui m'auront permis de « liquider » certaines incertitudes et d'en découvrir de plus fondamentales encore. Toute ma reconnaissance, aussi, va à Mme Françoise Quesnel, pour sa compétence, son dynamisme et sa bonne humeur face aux tracasseries du « monde administré » ; sans elle au département, les « angoissantes » questions administratives ne seraient jamais qu'angoissantes.

Merci également à Patrice Martin d'avoir accepté de m'aider à traquer ce que, par pudeur (ou fierté), on appelle parfois les « fautes de frappe ». Merci enfin aux étudiants et étudiantes que j'ai eu l'occasion, à Ottawa, de rencontrer et d'apprécier.

## RÉSUMÉ

Le dogmatisme, entendu comme fermeture du discours théorique sur soi, est le risque central que courent ces pensées qui ne se résolvent pas à l'abandon de tout projet d'émancipation. La philosophie politique et sociale contemporaine semble d'ailleurs, légitimement, si préoccupée par ce risque que, le plus souvent, elle se détourne, ni plus ni moins, de la question même du politique, dès lors que l'on conçoit celle-ci à l'échelle de la société entière. Cette étude se propose de démontrer que la théorie habermassienne de l'agir communicationnel peut ouvrir une voie vers une conciliation de l'exigence critique et du point de vue totaliste que requiert le discours politique. Cette conciliation prend la forme, chez Jürgen Habermas, d'une totalité radicalement ouverte. C'est ce que nous tentons de démontrer en proposant une réévaluation, à partir de l'oeuvre tardive de Theodor Adorno, de la notion de mimesis. Avec la critique communicationnelle, Jürgen Habermas réactive le rapport de l'altérité à l'identité et maintient, par la tension des deux termes, la possibilité du politique et le déploiement radical de la pensée critique.

## INTRODUCTION

Le concept de totalité est sans doute aucun l'un des concepts fondamentaux de la pensée politique et sociale. À ce propos, Danièle Letocha a justement écrit que « le recours à la totalité est l'une des contraintes permanentes de la conscience du politique »<sup>1</sup>. Grâce au concept de totalité, il devient possible, en effet, de substituer au chaos tragique une problématique du désordre ontologique. L'être n'est plus une tragédie, c'est un drame où les acteurs vont pouvoir prendre place et se reconnaître. Hors de cette problématique, l'action politique ne peut avoir de sens ; « [l]e tragique pétrifie son contemplateur, précise D. Letocha, alors que le drame assigne la direction de l'action »<sup>2</sup>. L'acteur n'est pas désemparé face au désordre comme il le serait face à un être, insaisissable, qui le bouscule sans ménagement, mystérieusement.

Malheureusement, cette exigence totaliste - c'est-à-dire ce souci d'appréhender les choses dans leur entièreté, de leur donner un sens - est souvent laissée pour compte, comme un vieux concept qui relèverait d'autres temps et dont on n'aurait plus l'usage. Ce recul théorique de l'idée de totalité est notamment dû à ces virulentes critiques qui - désillusionnées, pour la plupart, par l'expérience socialiste au XX<sup>ème</sup> siècle, ou bien encore horrifiées par le règne totalitaire des races, des religions ou des idées - proposent de voir entre totalité et totalitarisme une relation nécessaire.

---

<sup>1</sup> Danièle Letocha, « Totalité, temporalité et politique. Essai de typologie » in Roberto Miguelez, *Politique et raison. Figures de la rationalité*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 10.

Socialement et politiquement, ce sont les régimes soviétique et nazi qui leur servent, en quelque sorte, d'« études de cas » : théoriquement, c'est la pensée hégélienne qui - pour son systématisme rationaliste - subit la charge la plus constante. Ces deux versants d'une même critique conduisent à une ferme récusation des concepts de totalité et d'unité.

En des pages admirables, Albert Camus - les yeux tournés vers l'est - a stigmatisé l'effroyable logique qui, partie d'un désir pratique de rationalisation et d'émancipation, a mené à la négation même de l'humanité. « La totalité, écrit-il, n'est [...] rien d'autre que le vieux rêve d'unité commun aux croyants et aux révoltés, mais projeté horizontalement sur une terre privée de Dieu »<sup>1</sup>. C'est ce vieux rêve d'unité qu'ont su si bien exprimer et louer les romantiques allemands, à l'instar de Herder ou de Hölderlin<sup>2</sup>... Vieux rêve d'unité qui peut être identification à un Dieu ou à une communauté spirituelle, espoir en une harmonieuse réconciliation de l'être humain - tant avec la nature qui lui est extérieure qu'avec sa nature propre, rêve d'une société sans classes ; rêve surtout qui déboucherait, toujours ou parfois, sur le totalitarisme.

Plus récemment, Claude Lefort, saisi par le témoignage de Soljénitsyne, a voulu également nous avertir des dangers que comportent ces ambitions totalisantes :

Le régime stalinien, écrit-il, a porté à son accomplissement la représentation d'un peuple entièrement rassemblé, sans division

---

<sup>1</sup> Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1969 (1951), p. 278.

<sup>2</sup> Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 1-14.

interne, tout actif, mobilisé en direction d'un but commun à travers la diversité de ses activités, et, pour cette raison même, dans le même temps, voué à extirper de soi tout ce qui porte atteinte à son intégrité, à éliminer ses *parasites, ses nuiseurs, ses déchets*.<sup>1</sup>

Un peu plus loin, il ajoute : « L'opération qui instaure la "totalité" requiert toujours celle qui retranche les hommes "en trop" ; celle qui affirme l'*Un* requiert celle qui supprime l'*Autre* »<sup>2</sup>. L'unité, donc, et la totalité ne peuvent être qu'au prix de l'exclusion.

La liste des critiques oeuvrant à souligner l'horreur de l'inéluctable équation totalité/totalitarisme pourrait être longue. Elle peut également prendre une tournure particulièrement radicale. C'est l'exemple qu'offrent les théories s'engageant à rompre tout lien avec la modernité, comprise comme projet de rationalisation sociale. Ici, la raison elle-même est prise à partie et on ne veut plus revendiquer pour la vérité qu'un statut pluriel.

Jean-François Lyotard, se voulant « théoricien » de la postmodernité, constate que « par-delà l'immense déplacement qui conduit de la pensée d'un Comte à celle d'un Luhman se devine une même idée du social : c'est que la société est une totalité unie, une "unicité" »<sup>3</sup>. Il dénonce ensuite, tant du point de vue politique et social qu'épistémologique, le « modèle totalisant et ses effets totalitaires »<sup>4</sup>. Avec J.-F. Lyotard, c'est l'idée même d'une rationalité et d'une « rationalisabilité » du réel qui est fondamentalement mise en cause. Le réel n'est pas rationnel ; il n'est pas

<sup>1</sup> Claude Lefort, *Un homme en trop*, Paris, Éditions du Seuil, 1986 (1976), p. 51.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>3</sup> Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de minuit, 1988 (1979), p. 26.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 27.

vraiment maîtrisable<sup>1</sup>. Hannah Arendt, en s'attaquant si fermement au principe de causalité, participe de ce mouvement philosophique qui en vient, finalement, à rendre caduque l'idée même de praxis. « C'est l'infiniment improbable, écrit-elle, qui constitue la texture même de ce que nous disons réel »<sup>2</sup>. L'histoire, avec elle, tend à n'être plus qu'une mystérieuse « chaîne de miracles »<sup>3</sup>. Dans une telle perspective, le jacobinisme et le bolchevisme ne peuvent être que les formes nécessaires de tout activisme politique. Albert Camus, dans un passage un peu long que - pour son intérêt - nous n'hésitons pourtant pas à citer, fait très clairement ce rapprochement :

Ici s'achève l'itinéraire surprenant de Prométhée. Clamant sa haine des dieux et son amour de l'homme, il se détourne avec mépris de Zeus et vient vers les mortels pour les mener à l'assaut du ciel. Mais les hommes sont faibles, ou lâches ; il faut les organiser. Ils aiment le plaisir et le bonheur immédiat ; il faut leur apprendre à refuser, pour se grandir, le miel des jours. Ainsi, Prométhée, à son tour, devient un maître qui enseigne d'abord, commande ensuite. La lutte se prolonge encore et devient épuisante. Les hommes doutent d'aborder à la cité du soleil et si cette cité existe. Il faut les sauver d'eux-mêmes. Le héros leur dit alors qu'il connaît la cité, et qu'il est seul à la connaître. Ceux qui en doutent seront jetés au désert, cloués à un rocher, offerts en pâture aux oiseaux cruels. Les autres marcheront désormais dans les ténèbres, derrière le maître pensif et solitaire. Prométhée, seul, est devenu dieu et règne sur la solitude des

---

<sup>1</sup> Selon J.-F. Lyotard, la science moderne postulait la régularité de l'être. Il convient, désormais, de son point de vue, d'abandonner une telle conception du réel et donc de la scientificité. La science postmoderne, écrit-il, doit se vouloir recherche des *instabilités*. À partir d'une réévaluation de la science moderne - notamment sur la base des récents développements de la mécanique quantique - il signale l'incontournabilité de l'incertitude. Cette incertitude implique, bien sûr, que l'idée d'une transparence de la conscience à elle-même et de la totalité doit être abandonnée ; et avec elle l'espoir - selon l'expression de Descartes - de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » (*Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 1987, p. 84).

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 220.

<sup>3</sup> *Ibid.*

hommes. Mais, de Zeus, il n'a conquis que la solitude et la cruauté : il n'est plus Prométhée, il est César.<sup>1</sup>

Cette indétermination du réel oblige bien sûr le théoricien à adopter une attitude méthodologique particulièrement modeste. Karl Popper est représentatif d'une telle approche<sup>2</sup>. L'individualisme méthodologique dont il se fait le héraut pose pour principe la sélectivité dans l'étude. L'analyste ne peut aspirer à la totalité ; le savoir est nécessairement partiel, fragmentaire. Se détournant des totalités, l'individualisme méthodologique prend pour base de réflexion les comportements et attitudes individuels. Si de plus grandes figures sociales doivent intervenir, ce ne peut être qu'à titre d'agrégat<sup>3</sup>. Ainsi, non seulement la totalité « produit » le totalitarisme, mais elle s'avère être, en plus, un instrument d'analyse sociale peu fiable. Cette sanction, au nom de la scientificité individualiste, vient s'ajouter au soupçon qu'éveillait déjà le volontarisme politique et éthique ; elle appelle le rejet pur et simple des projets sociaux à prétention globalisante. Le changement ne peut être pensé que du point de vue de la réforme partielle. Tout radicalisme n'est qu'illusion.

Nous pensons que ces diverses critiques du concept de totalité ont concouru, par l'accent souvent polémique de leurs contributions théoriques,

---

<sup>1</sup> Albert Camus, *op.cit.*, p. 291. Dans son cas, pourtant, il nous faut préciser que le rejet du politique ne se solde pas par un attentisme. Avec la philosophie de l'absurde ce n'est pas l'action qui est remise en cause, mais l'espoir que l'action puisse produire quelque chose de positif. La seule victoire de Sisyphe est, en effet, de pousser et repousser sa pierre en haut de la montagne tout en sachant bien qu'elle n'y restera pas. Avec Camus, l'être étant absurde, l'action ne peut être qu'improductive.

<sup>2</sup> Karl Popper, *La misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956 et *L'Univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, Paris, Hermann, 1984.

<sup>3</sup> Raymond Boudon, « Individualisme et holisme dans les sciences sociales » in Pierre Birnbaum et Jean Leca, *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1986.

à occulter l'enjeu fondamental de la totalité : à savoir, la possibilité même du politique. Cependant, ces critiques ne doivent pas rester lettre morte. Elles offrent l'occasion d'une réflexion sur la nature de la totalité et sur les restrictions qu'il convient peut-être d'apporter à son usage. Et cette réflexion sur la totalité ne peut se faire qu'à partir de ses critiques légitimes les plus acerbes.

De manière fondamentale, on reproche à la totalité, comme être, comme système et comme temps, la suppression de la différence, l'éradication du particulier au nom d'un universel. Elle sanctionnerait également, par sa fermeture, la fin de toute pensée critique. En effet, la totalité, comprise comme système clos d'explication, ne peut concevoir un *extérieur* ; tout prend sens à l'intérieur même de la totalité. Or si l'on caractérise la modernité philosophique et politique par son attitude critique vis-à-vis de l'autorité, du principe établi, il nous faut bien alors admettre que la totalité ne peut être conciliée avec l'esprit des temps modernes qu'en subissant de profondes modifications.

*Deux exigences cernent donc le problème qui nous occupe : tout d'abord, il faut préserver la totalité pour que puisse être conçu un projet global de société<sup>1</sup> ; ensuite, en un sens qui se veut moderne, il faut maintenir le dynamisme de la pensée critique. Totalité et pensée critique sont deux exigences à concilier.*

---

<sup>1</sup> Aujourd'hui, les problèmes écologiques, par exemple, et les solutions qu'ils appellent montrent bien l'impraticabilité de l'approche individualiste. Seule une perspective totaliste, incluant aussi bien les facteurs humains, que sociaux et environnementaux, peut supporter l'espoir ou l'ambition d'une sortie de la crise.

Ceci nous conduit à penser qu'il faut concevoir la totalité de sorte que le principe à partir duquel elle s'organise soit lui-même, potentiellement, objet de critique. La totalité doit être réflexive et ouverte.

Jürgen Habermas nous semble travailler dans une telle perspective. Sa *Théorie de l'agir communicationnel*<sup>1</sup> intègre, selon nous, le principe d'une totalité radicalement ouverte qui, à ce titre, garde donc intacte la possibilité du politique tout en prévenant, en principe, le risque de dogmatisme. Son oeuvre est, à de nombreux égards, au centre de la discussion philosophique, politique et sociale. Il n'est que de considérer le nombre et la qualité des études qui lui sont consacrées pour en juger<sup>2</sup>. La théorie habermassienne est fondamentale à plusieurs titres, et nous pensons que l'une des raisons sous-tendant l'intérêt qu'elle suscite tient justement à l'effort qu'elle produit dans sa tentative d'établir un projet politique de grande envergure, tout en maintenant le principe de la pensée critique toujours en mouvement.

La question qui immédiatement se pose est la suivante : comment J. Habermas s'y prend-il pour *ouvrir* le concept de totalité auquel il se réfère ? Selon nous, c'est la critique - que, par rapport à Jürgen Habermas, nous appellerons *critique communicationnelle* - qui permet l'ouverture de la totalité ou, pour reprendre l'expression de Danièle Letocha, qui rend possible le « recours "contrôlé" à la totalité »<sup>3</sup>. Ainsi, avant même de

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tomes 1 et 2, Paris, Fayard, 1987. Ultérieurement, les abréviations *TAC I* et *TAC II* renverront respectivement à ces deux tomes.

<sup>2</sup> Cf. la bibliographie de René Görtzen, « Jürgen Habermas : A bibliography » in David M. Rasmussen, *Reading Habermas*, Cambridge, Basil Blackwell, 1990.

<sup>3</sup> Danièle Letocha, *op.cit.*, p. 30.

préciser comment la critique communicationnelle maintient ouverte la totalité habermassienne, la question se pose de savoir ce que nous entendons, précisément, par *critique communicationnelle*. Nous voulons accorder, dans l'étude présente, une importance tout à fait primordiale à cette notion, car nous pensons que la conciliation des exigences totaliste et critique se fait par son entremise.

Pour se faire une idée plus précise de la nature de la critique communicationnelle, il est intéressant, selon nous, de la situer dans le contexte d'une relation à la pensée de Theodor Adorno. Nous précisons, à ce propos, que nous ne prétendons pas interpréter la pensée de ces deux auteurs, Adorno et J. Habermas, dans les termes d'une stricte continuité. L'entreprise serait périlleuse et, nous semble-t-il, dépourvue de pertinence. Nous préférons adopter plutôt le principe d'une diversité des représentants de la théorie critique, de Horkheimer à J. Habermas ; principe qu'a remarquablement présenté Miguel Abensour. Cet auteur a, en effet, su souligner la spécificité des diverses tensions théoriques qui traversent ce qu'il est, de son point de vue, impropre d'appeler l'« École de Francfort »<sup>1</sup>. Selon lui, avec la théorie critique, nous avons plus affaire à un mouvement composé de forces particulières qu'à une « institution » philosophique homogène. Cette fluidité et cette pluralité de la théorie critique s'expriment à différents niveaux. Martin Jay, par exemple, dans sa reconstitution historique de la genèse de la théorie critique, insiste particulièrement sur l'esprit « anti-système » que revendiquent les

---

<sup>1</sup> Miguel Abensour, « La théorie critique : une pensée de l'exil ? » in *Archives de philosophie*. - avril-juin 1982, tome 45, cahier 2.

membres de l'*Institut für Sozialforschung*<sup>1</sup>. Esprit qui apparaît aussi bien au niveau de la théorie critique qu'au niveau des pensées individuelles qui contribuent à cette philosophie de la réflexivité. Selon Martin Jay :

Ce n'est certainement pas un hasard si Horkheimer a choisi de développer et de présenter ses idées sous forme d'essais et d'aphorismes, plutôt que de produire quelques-uns de ces gros volumes encombrants qui jalonnent l'histoire de la philosophie allemande.<sup>2</sup>

Évidemment - au nom d'ailleurs de cette spécificité des théoriciens critiques - tous ne s'en sont pas tenus à un strict rejet de la forme didactique, argumentative, propre à l'expression philosophique. Ainsi Adorno et Marcuse « n'hésitèrent pas, eux, à donner de "vrais" livres »<sup>3</sup>. Cependant, il est notable que la majeure partie des travaux des membres fondateurs de l'Institut s'ouvre sur un éventail de publications allant de l'essai aux maximes philosophiques. L'un des plus beaux exemples de cette façon de penser philosophiquement, nous la devons à Theodor Adorno et ses *Minima moralia*<sup>4</sup>, au sujet desquelles Jürgen Habermas écrit :

Adorno remarque quelque part que la pensée systématique garde toujours quelque chose de ce que les artistes parisiens appelaient « *le genre chef-d'oeuvre* » ; ses résistances à la contrainte d'un système et à une hiérarchie de la pensée se traduisent dans sa répulsion au chef-d'oeuvre (*Hauptwerk*). Avec les *Minima Moralia*, Adorno a consacré à ce refus un digne monument ; car cela même que ceux qui ne l'ont pas compris pourraient tenir pour une insulte est tout à son honneur,

---

<sup>1</sup> Martin Jay, *L'imagination dialectique. L'école de Francfort 1923-1950*, Paris, Payot, 1977, p. 59 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>4</sup> Theodor Adorno, *Minima moralia, réflexions sur une vie mutilée*, Paris, Payot, 1980.

à savoir que son chef-d'oeuvre est un recueil d'aphorismes. Qu'on ne craigne pas de l'étudier comme s'il s'agissait d'une somme.<sup>1</sup>

De ce genre, qui doit plus à Schopenhauer ou Nietzsche qu'à Kant ou Hegel, d'aucuns pourraient critiquer le manque de cette « rigueur », de ce sérieux que volontiers - et presque à regret parfois - on reconnaît à la philosophie systématique allemande. Mais il reste cependant que pour Adorno, « la philosophie est ce qu'il y a de plus sérieux mais elle n'est pas non plus si sérieuse que cela »<sup>2</sup>. Ceci relève d'ailleurs, pour lui, de son « moment de vérité ».

À un autre niveau, nous notons que cette fluidité, nourrie à la source d'une grande méfiance pour toute positivité, ne s'exprime pas seulement et simplement dans le refus des systèmes, mais aussi et surtout dans la possibilité qu'a la théorie critique de s'exprimer sous les formes les plus variées sans que cela mette en danger cette *perspective unitaire* qui se caractérise, selon Miguel Abensour, par une orientation « structurée par de grandes options théoriques auxquelles les membres donnent leur adhésion, même si ces positions de départ peuvent s'actualiser différemment, donner naissance à des visées non identiques. »<sup>3</sup> C'est d'ailleurs, plus ou moins, en réaction au *Marxisme et théorie critique*<sup>4</sup> de P.L. Assoun et G. Raullet que M. Abensour écrit :

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Profilis philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard (Tel 114), 1974, p. 234.

<sup>2</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, p. 20.

<sup>3</sup> Miguel Abensour, *op.cit.*, p. 183.

<sup>4</sup> P.L. Assoun et G. Raullet, *Marxisme et théorie critique*, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1978.

Cette recherche, ou cette affirmation, d'un noyau théorique, outre ses connotations chargées, fait violence à l'anti-dogmatisme du groupe, et ouvre la voie à des jugements globalisants sans aucun égard pour les différences, se prêtant par cette voie aux manoeuvres réductrices, non innocentes, qui consistent à dissimuler la complexité d'une oeuvre de pensée et à attribuer, par exemple, à Adorno la position de Horkheimer ou de Marcuse.<sup>1</sup>

Jusqu'aux années 40 donc, Miguel Abensour distingue justement trois « constellations principales » : 1) Adorno/Benjamin fin 1929, 2) « la constellation de 1937, marquée par les deux articles fondateurs : - *Théorie traditionnelle et théorie critique* de Horkheimer - *La philosophie et la théorie critique* de Marcuse » et enfin 3) la constellation Horkheimer/Adorno dans les années 40<sup>2</sup>. Mais surtout, et c'est ce qui nous importe ici, M. Abensour souligne également qu'« au delà de cette ligne de faite, on peut [...] percevoir un éclatement, comme si le champ de forces antérieures s'était brisé, disloqué pour se résoudre en directions, en orientations diverses »<sup>3</sup>. Ces orientations sont : une sorte de repli défensif sur le judaïsme avec Horkheimer, « une tentative de débordement de la théorie critique vers l'utopie » avec Marcuse, « une radicalisation de la théorie critique dans le sens de la dialectique négative » avec Adorno et enfin « la définition de la théorie critique comme théorie de la connaissance qui est aussi théorie de la société » avec J. Habermas<sup>4</sup>. Ainsi, Miguel Abensour - à l'instar d'ailleurs de Martin Jay<sup>5</sup> - ne manque pas de souligner la spécificité des théoriciens critiques. À ce titre, il est donc juste de penser

---

<sup>1</sup> Miguel Abensour, *op.cit.*, p. 183.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>5</sup> Martin Jay, *L'imagination dialectique*, *op.cit.*, et Adorno, Cambridge, Harvard University Press, 1984.

qu'Adorno développe à partir des *Minima moralia* et, notamment, avec la *Dialectique négative* et la *Théorie esthétique*<sup>1</sup> une position qui lui est fondamentalement particulière.

Notre intention n'est donc pas de « révéler », entre Adorno et J. Habermas, un lien objectif de filiation qui épuiserait la logique de leurs pensées respectives. Une certaine filiation est possible et même, peut-être, probable ; mais ce qui nous intéresse surtout, c'est de montrer qu'en pensant la théorie de l'agir communicationnel à partir de la pensée adornienne, il est possible de souligner, dans la pensée habermassienne, certains éléments qui nous semblent fondamentaux, non seulement du point de vue de la critique, mais également du point de vue de la totalité. Ces éléments sont une certaine modestie dans la manière de concevoir l'activité théorique et le pouvoir du concept, ainsi que le refus du dogmatisme et des fondations ultimes.

Theodor Adorno est l'auteur qui sied le mieux aux objectifs de cette problématique parce qu'il représente, selon nous, la pensée critique par excellence. En fait, nous regrettons que ce philosophe ne soit pas plus abondamment discuté<sup>2</sup>. Notamment lorsqu'un tel crédit est, par ailleurs, accordé à certains représentants de la tentative dite postmoderne. Un examen sérieux de la philosophie adornienne permettrait certainement de souligner les difficultés que ne manque pas de provoquer, dans cette pensée, la conjonction tumultueuse des exigences premières de

---

<sup>1</sup> Theodor Adorno, *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1989.

<sup>2</sup> Hans-Günther Holl aborde dans sa post-face à la *Dialectique négative*, *op.cit.*, ce problème de la non-réception de l'oeuvre tardive d'Adorno, p. 325 sq.

l'*Aufklärung* (la pensée critique, le projet d'émancipation) et de quelques intuitions (le rejet du concept, de la totalité et de l'universel) qu'à défaut nous appellerons « postmodernes ». L'étude de la *Dialectique négative* se justifie donc, ne serait-ce qu'à la lumière des discussions récentes qui occupent tenants et contempteurs de la modernité. D'ailleurs, à l'heure où Jürgen Habermas commence à prendre toute la mesure de l'argumentation philosophique se développant notamment en France autour des Foucault, Bataille, Derrida, et autres Lyotard, il ne manque sûrement pas de constater combien la pensée de Theodor Adorno l'avait bien préparé à relever ce que Martin Jay a appelé le « défi du post-structuralisme »<sup>1</sup>.

Dans les faits, pourtant, la pensée d'Adorno est souvent ignorée. Lorsqu'elle n'est pas tout simplement réduite au constat de sa prétendue infertilité, elle est parfois saisie grossièrement, sans respect aucun pour son exigeante subtilité. Certains commentateurs - parce que l'*utilité* de l'oeuvre adornienne n'est pas, à leur goût, suffisamment évidente - n'ont pas de mots trop durs pour elle. Ainsi, Leszek Kolakowski écrit à son sujet : « There can be few works of philosophy that give such an overpowering impression of sterility as *Negative Dialectics* »<sup>2</sup>. La remarque nous semble injuste. Se mettre à l'écoute d'une oeuvre suppose que l'on lui laisse une chance de s'exposer, que l'on ne s'arrête pas aux seuils de nos premières impressions - et ce, quelle que soit la force de celles-ci. Le point de vue d'extériorité, adopté par Kolakowski, ne lui permet pas de donner aux impasses adorniennes - puisqu'indéniablement, impasses, il y a - la

---

<sup>1</sup> Martin Jay, *Marxism and Totality*, Berkeley, University of California Press, 1984, « The Challenge of Post-Structuralism » pp. 510-537.

<sup>2</sup> Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 3: *The Breakdown*, Oxford U. P., 1978, p. 366.

signification dont elles sont porteuses. Il y a, du constat de subtilité à celui de stérilité, un pas (en arrière) que nous essayerons de ne jamais faire<sup>1</sup>.

Selon nous, le souci de l'ouverture et du soupçon généralisé a été, avec Adorno, poussé à son paroxysme. Son intransigeance critique a conduit à l'implosion de la totalité et s'est radicalisée au point de dissoudre les conditions de sa propre validité. Cependant - et l'oeuvre adornienne est remarquable à ce titre - l'auteur de la *Dialectique négative* n'a pas occulté la nécessité du rapport de la pensée à la vérité. C'est d'ailleurs ce courage théorique qui a conduit la pensée adornienne dans une impasse logique, victime de l'impossibilité de faire cohabiter le radicalisme de la critique et son besoin de vérité. La critique adornienne - que nous appellerons aussi *critique négative* - problématise au plus haut point les rapports critique-vérité-totalité et pense résoudre cette tension - de manière significative - dans la notion de *mimesis*, comme ouverture sur le non-identique, sur l'altérité.

Notre étude cherchera à démontrer qu'il est possible d'interpréter la pensée habermassienne dans les termes de la problématique adornienne. La critique négative porte, selon nous, tout le poids de la pensée sur le non-identique - que nous appellerons indistinctement *différence* ou *altérité*. Mais nous pensons que sa conception de l'altérité, comme *pure altérité*,

---

<sup>1</sup> Selon nous, et contrairement à ce qu'affirme cet exégète du marxisme, Adorno a, au moins, un mérite : celui de dépouiller les problèmes philosophiques de certaines fausses excuses, pour mettre à jour les tensions les plus fondamentales de la philosophie politique et sociale. Adorno n'a pas tenté - ou n'a pas pu tenter - par quelque artifice de dépasser concrètement ces contradictions. Il les assume comme telles. L'« impasse » adornienne nous en apprend autant, sinon plus, sur la situation philosophique, politique et sociale de notre temps, que beaucoup de ces pensées qui ont eu le bon goût ne pas être « stériles ».

c'est-à-dire comme étant fondée dans une saisie de l'autre essentiellement comme autre, conduit, en fait, à ce que Pierre-Jean Labarrière a appelé une « incommunicabilité de principe »<sup>1</sup> entre le même et l'autre. La critique négative, sous-tendue par la mimesis adornienne, se pose d'insolubles problèmes de légitimation et marque, parce qu'elle implique un rejet de la totalité, l'abandon du politique.

Nous pensons qu'en interprétant la critique communicationnelle comme *dépassement* de la critique négative, il est possible de donner à la mimesis une autre signification, de sorte que celle-ci soit apte, cette fois, non seulement à assurer à la théorie critique un fondement normatif, mais également à permettre une conciliation de la totalité et de la critique qui ne se fasse ni au détriment de l'idée de projet social global, ni à l'encontre de la pensée critique. L'éthique habermassienne de la discussion est fondée sur la réactivation du rapport intersubjectif de l'altérité et de l'identité. Du soupçon adornien, J. Habermas conserve ainsi le sens d'une altérité radicale ; des impossibilités du négativisme, il tire les moyens de son dépassement. La critique communicationnelle vit de cette tension entre altérité radicale et identité qui, seule, peut lui assurer une base de légitimité. Déployée ensuite au niveau de la totalité, elle en maintient l'ouverture.

Ainsi, l'objectif de ce travail est de tenter de justifier le constat suivant : *la critique communicationnelle, chez J. Habermas, dans son dépassement de la critique négative adornienne, réactive le rapport de*

---

<sup>1</sup> Pierre-Jean Labarrière, « L'altérité de l'autre » in *Encyclopédie philosophique Universelle. Univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1989, vol. 1, p. 82.

*l'altérité et de l'identité et permet d'instituer le principe d'une totalité radicalement ouverte.*

Pour ce faire, nous présenterons, dans un premier temps, le moment adornien de la critique (première section). Ensuite, nous étudierons la nature du rapport entre la critique et la théorie de l'agir communicationnel (deuxième section). Nous interpréterons, pour finir, les termes de la problématique de la critique et de la totalité, dans la théorie de l'agir communicationnel (troisième section)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Afin de traiter cette problématique, nous recourons aux publications les plus récentes de Jürgen Habermas, sans exclure cependant ses textes plus anciens. Néanmoins, nous précisons qu'une attention particulière sera portée à la *Théorie de l'agir communicationnel* (*op.cit.*). En ce qui concerne Theodor Adorno, c'est l'oeuvre tardive qui nous intéresse surtout, en ce qu'elle radicalise, selon nous, les thèses défendues dans la *Dialectique de raison* (écrit en coll. avec Max Horkheimer, Paris, Gallimard, 1974). La *Dialectique négative* (*op.cit.*) est l'ouvrage sur lequel nous nous attarderons plus spécifiquement.

## Première section

---

### **Le moment adornien de la critique**

Avant de nous engager directement dans la discussion de notre hypothèse, il est primordial que nous précisions ce que nous entendons par *critique négative*. Tel est, en fait, précisément l'objectif que se fixe cette première section. Nous pensons que pour saisir la spécificité de la critique adornienne - au moment de son parcours où ses traits sont les plus accusés - il est nécessaire de la situer dans le contexte théorique que représente la *Dialectique négative*. Il s'agit donc de discerner le sens de la critique, dans la pensée de Theodor Adorno, tout en s'intéressant au rejet du point de vue de la totalité qu'elle implique (chapitre Premier). À partir de là et à l'occasion d'une problématisation du statut de la critique, chez Adorno, nous tenterons de souligner l'étendue de ses mérites et la force contraignante de ses impossibilités, tout en précisant la lecture qu'en donne Jürgen Habermas (chapitre II).

## Chapitre Premier

### CRITIQUE ET DIALECTIQUE NÉGATIVE

À beaucoup d'égards, il semble juste d'affirmer que la pensée de Théodor Adorno se caractérise surtout par son intransigeance critique. Et c'est précisément cette intransigeance critique que nous voulons, ici, étudier et déconstruire, dans la mesure de notre possible. Cette ambition est, bien sûr, circonscrite par un certain nombre de facteurs ; subjectifs, tout d'abord, en ce qu'ils sont liés aux limitations propres de celui qui

entreprend l'étude : objectifs, ensuite, par rapport à quelques frappantes caractéristiques de l'oeuvre étudiée elle-même.

Dans un premier temps, nous énoncerons donc ce que nous pensons être les limites et la portée de l'interprétation (1). Nous positionnerons ensuite, brièvement, la dialectique négative dans le dialogue qu'elle instaure avec quelques grandes thématiques de la pensée hégélienne (2), avant de préciser la relation que nous voyons entre la critique adornienne et la notion de *non-identité* (3).

### 1 - *Limites et portée de l'interprétation*

Nous voulons saisir le sens du radicalisme adornien tel que celui-ci s'est exprimé avec force dans la *Dialectique négative*. Il s'agit pourtant d'être, ici, extrêmement prudent. Adorno, parce qu'il associait communication et idéologie, s'est souvent complu dans une obscurité philosophique qui, frisant parfois l'ésotérisme, ne manquait pas de nous faire regretter, à quelques reprises, les enchevêtrements de ce « jargon de l'authenticité ». L'expérience intellectuelle que représente la lecture de la philosophie adornienne nous renvoie inlassablement à la pertinence de l'avertissement bienveillant de Hans-Günther Holl :

En présence d'un texte aussi hermétique que la *Dialectique Négative*, le lecteur, même le plus rigoureux et exempt de préventions, est forcé, avant même d'aborder toutes les difficultés du contenu, de lutter contre les réactions qui vont du refus à la colère en passant par l'agressivité. Si l'on ne parvient pas à rendre ces réactions productives pour la compréhension elle-même, à les resituer dans leur relation avec l'ampleur des problèmes développés,

problèmes qui passent aussi à travers notre personne. le texte reste inaccessible tel un livre fermé de sept sceaux.<sup>1</sup>

Par ailleurs - nous l'avons souligné dans le contexte plus large de la théorie critique - les membres de l'Institut rejettent la pensée systématique. Adorno n'est évidemment pas en reste sur ce sujet :

les excès des systèmes, depuis la grande pinéale de Descartes et les axiomes et définitions de Spinoza dans lesquels tout le rationalisme est déjà contenu et qu'ensuite le concept ressort de façon déductive, témoignent à travers leur non-vérité, celle des systèmes eux-mêmes, de leur égarement.<sup>2</sup>

On en conviendra, ceci n'est pas pour faciliter la tâche de celui qui s'offre pour objectif d'interpréter la dernière pensée de Theodor Adorno. Interprétation qui, d'ailleurs, se fait nécessairement contre les exigences adorniennes. Adorno n'écrivait-il pas que « l'essence se trouve faussée par le résumé de l'essentiel »<sup>3</sup> ? Martin Jay a raison de nous rappeler que « true philosophy, [Adorno] was fond of insisting, is the type of thinking that resists paraphrase. [He was, in fact] highly suspicious of any attempt to extricate the content of ideas from the form of their presentation »<sup>4</sup>. Fondamentalement, il est certainement vrai qu'Adorno devrait être un philosophe que l'on *expérimente*, plutôt qu'un auteur que l'on *résume*.

D'ailleurs, nous verrons, dans le courant de notre présentation, qu'un certain nombre de problèmes s'explique notamment par l'attachement trop marqué d'Adorno à une perspective élitiste qui, parfois, va jusqu'à donner

---

<sup>1</sup> Hans-Günther Holl, postface à la *Dialectique négative*, *op.cit.*, p. 325.

<sup>2</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative*, *op.cit.*, p. 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>4</sup> Martin Jay, *Adorno*, *op.cit.*, pp. 11-12.

l'impression qu'elle pourrait fort bien s'abîmer dans le mythe de l'auto-suffisance. Cette volonté adornienne de ne pas être « communicable » participe sûrement, selon nous, de cet attachement. Alors, pourquoi donc écrire ? Hans-Günther Holl donne à cette double injonction toute la force de son paradoxe : Adorno veut « transmettre une vérité au monde sans la lui livrer, sans s'y donner complètement, sans se laisser prendre par le processus historique de récupération et d'assimilation »<sup>1</sup>. Adorno ne s'accrocherait plus alors qu'à cette conviction que

ce qui a été pensé peut être réprimé, oublié, se perdre. Mais on ne peut nier qu'il en reste quelque chose. Car le penser comporte un moment d'universalité. Ce qui a été pensé de façon pertinente doit nécessairement, où que ce soit, être pensé par d'autres : cette conviction accompagne jusqu'à la pensée la plus isolée, la plus impuissante.<sup>2</sup>

La philosophie adornienne s'actualise donc, du point de vue du contenu et de la forme, comme refus. Ainsi, reprendre cette pensée et la faire « jouer » au coeur d'une problématique qui soit autre, tout en essayant de ne point la dénaturer, peut sembler être déjà un premier dépassement de cette philosophie. Nous pensons que Jürgen Habermas offre l'occasion de ce premier dépassement.

Nous allons donc tenter de reprendre les grandes lignes théoriques de l'argumentation adornienne. À ceci près, que nous limiterons notre lecture critique aux éléments qui nous ont semblé nécessaires à l'avancement de notre problématique. À cette fin et pour une meilleure intelligence du

---

<sup>1</sup> Hans-Günther Holl, postface in *Dialectique négative*, op.cit., p. 327.

<sup>2</sup> *Résignation*, in *Frankfurter Allgemeine* du 16/8/1969, page IV, cité par Hans-Günther Holl, *Ibid.*, p. 327.

moment adornien de la critique, nous rappellerons très brièvement les thèses hégéliennes à partir desquelles la pensée adornienne doit, en grande partie, se comprendre.

## 2 - La dialectique négative face à Hegel

La philosophie hégélienne est indispensable pour qui entend respecter le sens de la pensée adornienne. Un peu à l'image des rapports Adorno/J. Habermas - que nous considérerons plus loin - la relation Hegel/Adorno est riche en nuances. Il ne nous est certainement pas possible d'en donner ici une représentation complète ; néanmoins, il existe de grandes thématiques sur lesquelles se rejoignent ou s'opposent clairement les deux penseurs allemands. C'est ce que nous nous attacherons à souligner.

Au titre des influences positives, il semble juste d'affirmer, avec Nicolas Tertulian, qu'Adorno n'a pas été insensible au principe de la phénoménologie hégélienne, à son sens de la concrétude et du devenir :

Lukács dans son livre *Le jeune Hegel*, Adorno dans ses *trois études sur Hegel* mais aussi dans sa *Dialectique négative*, Ernst Bloch dans *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel*, font, chacun à sa manière, un grand éloge de la dialectique hégélienne comme logique du concret, de la médiation et du devenir, qui a supprimé aussi bien l'apriorisme statique que l'empirisme borné, en abolissant les dichotomies traditionnelles entre la forme et la matière, l'universel et le particulier, l'immédiat et le médiat, le fini et l'infini.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Nicolas Tertulian, « Lukács, Adorno et la philosophie classique allemande », *op.cit.*, pp. 184-185.

L'histoire de la réception adornienne de Hegel ne se suffit cependant pas de cela. Hegel, pour Adorno, a eu raison lorsque posant l'universel face au particulier - ne serait-ce que pour aussitôt les unir - il revalorisa l'importance du particulier. Mais cette intention fut d'une portée insuffisante aux yeux du théoricien critique qui se serait certainement plus volontiers satisfait d'un ultime primat de la singularité :

Si Hegel, écrit-il, avait poussé la doctrine de l'identité de l'universel et du particulier jusqu'à une dialectique dans le particulier lui-même, le particulier, qui, du moins à l'en croire, est l'universel médiatisé, aurait reçu autant de droits que celui-ci. [...] La dialectique du particulier telle que Hegel l'avait en vue ne peut être menée à son terme dans le cadre idéaliste. Parce que, contre le *chorismos* kantien, la philosophie ne doit pas s'installer, comme doctrine des formes, dans l'universel, mais doit pénétrer le contenu lui-même, l'effectivité, à travers une pétition de principe sublimement funeste, est arrangée par la philosophie de telle façon qu'elle se soumette à elle en une identité répressive. Ce qu'il y a de plus vrai chez Hegel, la conscience du particulier, sans le poids de laquelle le concept d'effectivité tourne à la farce, est à l'origine du plus faux et supprime le particulier qu'en Hegel la philosophie cherche à saisir. Plus grande chez lui l'insistance du concept à obtenir l'effectivité, plus grand l'aveuglement qui lui fait contaminer l'effectivité [...] par le concept qui se charge d'elle.<sup>1</sup>

Dans ce passage de la *Dialectique négative* se tient, concentrée, toute la critique qu'Adorno adresse à Hegel. Les thèmes majeurs s'y trouvent réunis et l'on ne sera pas sans remarquer qu'un accent postmoderne pourrait facilement leur être donné. La thèse de l'identité, suivant laquelle il faut envisager - par delà les limites de l'entendement<sup>2</sup> - l'unité de l'identité et de la non-identité des deux termes de la dialectique y est

<sup>1</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative*, op.cit., p. 257.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I*, Paris, Vrin, trad. B. Bourgeois, § 80, p. 343.

stigmatisée pour ses effets répressifs quant au particulier. Avec le moment spéculatif de la dialectique, ou son moment « positivement-rationnel »<sup>1</sup>, nous n'aurions pas, selon Adorno, une simple sursomption du particulier sous l'universel, mais un écrasement du singulier sous le poids de l'Absolu. La critique adornienne porte ensuite, directement, au travers de la logique, sur la philosophie hégélienne de l'histoire.

L'affirmation hégélienne de l'identité du réel et du rationnel est souvent reprise par les interprètes de Hegel plus ou moins bien intentionnés. En effet, elle découle nécessairement de l'esprit de la logique hégélienne et nous permettrait en quelque sorte de « lire » la réalité sociale, politique et historique. Cela n'a donc échappé à personne : la thèse est d'importance ; et les luttes académico-politiques à son sujet n'en sont que plus farouches. Grossièrement, il semble possible de dire que le champ de l'interprétation s'est stabilisé dans les termes relativement stricts d'une bipolarisation : d'un côté, Hegel est indéniablement penseur du mouvement continu de la Raison dans l'histoire<sup>2</sup>, de l'autre - avec de très larges nuances d'une critique à l'autre - Hegel est tout simplement compris comme

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, § 82, p. 344.

<sup>2</sup> Nous comptons, à ce titre, parmi les grandes lectures de Hegel, Jean Hyppolite (notamment dans : *Introduction à la philosophie de l'Histoire de Hegel*, Paris, Rivière, 1968 ; *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, P.U.F., 1962 ; *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 1965), Jacques D'Hondt (*Hegel, philosophe de l'Histoire vivante*, Paris, P.U.F., 1966 ; et son article dans l'ouvrage par lui édité *Hegel et la pensée moderne*, Paris, P.U.F., 1970), Errol E. Harris (*Lire la logique de Hegel*, Lausanne, L'âge d'homme, 1987), Théodore Geraets (« Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel » in *Hegel-Studien*, Band 10, 1975 ; « Hegel : l'Esprit absolu comme ouverture du système » in *Revue théologique et philosophique*, 42, 1, février 1986), etc. Voir également l'interprétation de la lecture Lukácsienne de Hegel, dans ses *Contributions à l'Ontologie de l'être social*, par Nicolas Tertulian, « L'Ontologie de Georg Lukács » in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 26 mai 1984, t. LXXVIII, 1984.

penseur, non plus totalisant mais *totalitaire*<sup>1</sup>. Pour soutenir cette seconde lecture, il est souvent fait appel à la logique de Hegel telle qu'elle s'est exprimée dans ses *Principes de la philosophie du droit* ou dans sa *Philosophie de l'Histoire*<sup>2</sup>. La polémique ou la consternation, liée au principe d'une fin de l'histoire, est souvent rapportée au constat de l'identité du réel et du rationnel<sup>3</sup>. Pour Jacques D'Hondt, l'affaire est entendue, « l'attribution à Hegel d'une telle doctrine résulte d'une interprétation illégitime »<sup>4</sup>, parce que trop littérale, de certains fragments. Cependant, Adorno, qu'il faut compter parmi les critiques de Hegel, ne veut pas en rester là. *La Dialectique de la raison* - ouvrage écrit en collaboration avec Max Horkheimer - prépare déjà les conditions de la critique radicale adornienne de Hegel<sup>5</sup>. Brièvement, la thèse centrale de cet ouvrage consiste en un renversement de l'histoire. Le Progrès - comme projet de l'*Aufklärung* - prend, tel Janus, deux visages. Le développement des possibilités scientifiques et techniques est nécessairement accompagné

---

<sup>1</sup> Dans ce « camp », il existe de fortes nuances d'un interprète à l'autre, que ce soit dans le contenu ou dans la qualité de l'interprétation ; néanmoins, la lecture de Hegel est toujours, à un niveau ou à un autre, critique. Quelques représentants récents : K. Popper (*La misère de l'historicisme, op.cit.*), Cornélius Castoriadis (*L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975), Louis Althusser (*Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1980) ; ainsi que l'ensemble de ce mouvement de pensée qui se retrouve dans une critique unanime de l'Unité, de la totalité, à savoir les « postmodernes » et autres « déconstructivistes ». Pour une lecture mieux nuancée, voir entre autres Charles Taylor (*Hegel*, Cambridge University Press, 1975 et *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979), Luc Ferry (ses trois tomes de *Philosophie politique*, parus aux P.U.F., 1984 et 1985 - plus spécifiquement le second : *Le système des philosophies de l'histoire*) ou encore Jürgen Habermas (*Théorie et pratique*, Paris, Payot, trad. G. Raulet, 1975, pp. 145-187)

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, trad. T.M. Knox, Oxford University Press, 1967 et *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Dover Publications Inc., 1956.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right, op.cit.*, p. 10.

<sup>4</sup> Jacques D'Hondt, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante, op.cit.*, p. 125.

<sup>5</sup> Max Horkheimer et Theodor Adorno, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, trad. E. Kaulholz, 1989 (1974). A cet égard, il faut souligner l'importance des circonstances historiques (nazisme, stalinisme, mort nucléaire) à l'heure de comprendre la radicalisation de la théorie critique, en général, et de la pensée adornienne, en particulier.

d'un prix à payer : l'autodestruction de la raison par laquelle le « progrès devient régression »<sup>1</sup>. Cette dialectique de l'*Aufklärung* - entendue au sens large de pensée en progrès - débouche sur la domination de la totalité sur le particulier : « Pour l'individu, la domination incarne l'universel, la raison dans la réalité »<sup>2</sup>. Ainsi que le note N. Tertulian à propos d'Adorno - mais en cette instance, ceci est également valable pour Horkheimer :

La technique du raisonnement d'Adorno est la rétroversion directe (je dirais presque brutale) des théorèmes philosophiques en réalités socio-historiques. Il y a chez lui une osmose quasi perpétuelle entre la critique des principes de la grande philosophie traditionnelle et la critique des différents types de sociétés que l'humanité a connus jusqu'à présent : c'est comme si ces principes n'avaient d'autre fonction que de justifier et de transfigurer ces sociétés.<sup>3</sup>

Dans la *Dialectique de l'Aufklärung* et *a fortiori* dans la *Dialectique négative*, c'est exactement la règle du jeu adornien. Inlassablement, Adorno rapporte l'affirmation philosophique à ce qu'il pense être sa représentation sociale.

Sur le plan de l'analyse socio-historique, Adorno a été très certainement influencé par Max Weber et sa thèse de la rationalisation des différentes sphères sociales, dans les termes de l'*action rationnelle par rapport à une fin*. L'auteur de la *Dialectique négative* procède tout simplement à la radicalisation et à la retranscription de celle-ci sur un

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp.19-20.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>3</sup> Nicolas Tertulian, *op.cit.*, p. 193. A ce propos, il semble fort possible que ceux qui, à l'instar de Claude Lefort (*L'invention démocratique*, Paris, Livre de Poche, 1981) et de Cornélius Castoriadis, *op.cit.*, ont tracé ce lien entre le totalitarisme et la pensée hégélienne soient, directement ou indirectement, redevables des analyses d'Adorno. En tous les cas, on ne peut pas ne pas constater le parallèle qui existe, à ce niveau, entre leur problématique.

mode philosophique - au même titre d'ailleurs que Herbert Marcuse dans *One-dimensional Man*<sup>1</sup>. Nicolas Tertulian exprime ceci remarquablement :

Lorsqu'il arrive [à Adorno], et c'est souvent le cas, de dénoncer la prééminence de l'universel sur le particulier (péché dont il accuse aussi la philosophie hégélienne), il vise au fond des universaux sociaux précis ; il pense au fait que la société moderne, dans le processus de socialisation progressive de la vie individuelle, est arrivée par nécessité à créer des structures contraignantes, à caractère suprapersonnel [...] mais qui, en fonctionnant de par leur nature même au-dessus des spontanités singulières, s'imposent à la multitude des individus comme une généralité impérative, non pas comme un réceptacle harmonieux de la diversité de leurs aspirations. La prédominance de l'Un sur le multiple dans les systèmes philosophiques du passé ne serait finalement qu'une transfiguration justificative de cette hégémonie d'une identité contraignante (la généralité sociale) sur le non-identique opprimé (les sujets individuels dans les sociétés soumises au principe de domination).<sup>2</sup>

Pour Adorno, le système philosophique hégélien est l'expression théorique de la domination sociale. Hegel, parce que sa dialectique sanctionne - qu'il le veuille ou non - le primat du sujet sur l'objet<sup>3</sup>, en vient à quasiment légitimer la domination pourvu que celle-ci se fasse au nom de l'universalité. Pour Adorno, « la violence de l'universel (*die Gewalt des Allgemeinen*) en train de se réaliser n'est pas, comme le pensait Hegel, identique à l'essence des individus, mais elle lui est également toujours contraire »<sup>4</sup>. Nous pouvons bien sûr, tout de suite, nous demander si Adorno ne se rabat pas sur un pur subjectivisme, c'est-à-dire en-deçà de la position hégélienne ou encore au niveau de la pensée de l'entendement telle

---

<sup>1</sup> Herbert Marcuse, *One-dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press Boston, 1964.

<sup>2</sup> Nicolas Tertulian, *op.cit.*, pp. 193-194.

<sup>3</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative, op.cit.*, p. 37 : « chez Hegel, il est vrai, malgré toutes ses dénégations, le primat du sujet sur l'objet reste incontesté ».

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 243.

que Hegel l'a définie. Répondre à une telle interrogation - ou ne serait-ce que tenter de le faire - supposerait que nous entrions dans un débat qui, de loin, dépasse le cadre de cette étude. Nous ne voulons pas « statuer » sur les mérites et difficultés de la philosophie hégélienne, mais simplement faire ressortir le sens de la dialectique négative, dans son incontournable confrontation à la pensée de l'identité.

C'est sur la base de cette critique de la logique hégélienne - dans sa constante oscillation entre l'argument philosophique et l'analyse sociale - qu'il faut comprendre la réduction adornienne de la raison à la raison instrumentale. Adorno, cependant, ne se suffit pas d'une telle critique. Et l'objet de la *Dialectique négative* est justement de faire valoir les mérites d'une possible alternative. Cette alternative est évidemment d'une portée toute limitée, puisqu'en effet, elle se veut fondamentalement *négative*. Pour employer le vocabulaire hégélien, elle ne veut exprimer le « positivement-rationnel » que par la possibilité et la réalisation du négatif.

### 3 - Critique et non-identité

« La lutte contre Platon [...] a créé en Europe une merveilleuse tension de l'esprit, telle qu'il n'y en eut pas encore sur terre : et avec un arc si fortement tendu il est possible, dès lors, de tirer sur les cibles les plus lointaines »<sup>1</sup>. Cette citation tirée du *Par-delà le bien et le mal* de Nietzsche pourrait tout aussi bien être d'Adorno. Cela ne devrait d'ailleurs pas être

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Livre de Poche, 1991, p. 43.

pour surprendre, la dimension tragique de la théorie critique ayant été maintes fois expliquée à partir des oeuvres de Schopenhauer et de Nietzsche<sup>1</sup>. Et, en effet, le potentiel créateur de la dialectique négative adornienne est justement lié à cette capacité qu'a la dialectique de ne se poser en rien, « d'opérer dans un état de perpétuelle suspension de jugement »<sup>2</sup>. C'est cette tension, ce refus, qui devraient nous mener au « choc de l'ouvert » qu'est la négativité<sup>3</sup>. Pour Adorno, « la raison ne peut exister que dans le désespoir et l'excès »<sup>4</sup>.

Il incombe maintenant à celui qui questionne cette pensée de se demander, ici, comment peut s'exprimer cette négativité. Nous l'avons vu brièvement, Adorno reste tributaire d'une philosophie de la Raison unifiée. Que son appréciation de la réalité sociale le conduise à universaliser le point de vue de la raison instrumentale n'en est que la démonstration. Dans les sociétés capitalistes avancées, la raison est *une* et elle est instrumentale. Cette dépendance vis-à-vis d'une problématique de la rationalité conçue unitairement limite très sérieusement les options pour une sortie de la crise. La seule voie que puisse alors envisager Adorno pour contrecarrer les effets néfastes de la logique de l'identité est celle de la non-identité. Thèse qui doit surtout lui permettre une réévaluation de l'importance du non-conceptuel, de la mimesis.

---

<sup>1</sup> Cf. par exemple, Martin Jay, *L'imagination dialectique*, *op.cit.*, p. 66 sq. et Alfred Schmidt, « L'oeuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la Théorie critique » in *Archives de Philosophie*, 49, 1986, pp. 179-204. Cf. également Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, *op.cit.*, pp. 128-156.

<sup>2</sup> Martin Jay, *L'imagination dialectique*, *op.cit.*, p. 73.

<sup>3</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative*, *op.cit.*, p. 33.

<sup>4</sup> Theodor Adorno, *Minima moralia*, *op.cit.*, p. 218.

La dialectique, écrit-il, est la conscience rigoureuse de la non-identité. Elle n'adopte pas de point de vue à l'avance. La pensée est portée à la dialectique de par son insuffisance inévitable, de par sa culpabilité à l'égard de ce qu'elle pense.<sup>1</sup>

La dialectique négative est donc l'image d'une pensée toujours-déjà en mouvement ; cette « dialectique qui n'est plus "rivée" à rien, ajoute Adorno, provoque, si ce n'est l'objection de ne reposer sur rien (*das Bodenlose*) [...] du moins celle de donner le vertige »<sup>2</sup> et le « vertige [...] n'est non-vérité que pour le non-vrai »<sup>3</sup>. Nicolas Tertulian a justement interprété ceci en ces termes : « l'activité conceptuelle doit se souvenir qu'elle ne constitue qu'un moment du progrès de connaissance, que la confrontation avec la matière hétérogène du réel ne cessera jamais, qu'elle n'arrivera jamais à épuiser les déterminations de son objet »<sup>4</sup>. La pensée (le concept) se doit donc de rester humble face au particulier, au réel. Il n'y a ni équivalence, ni adéquation. La *Dialectique négative* s'offre ainsi pour tâche urgente d'appeler au « désensorcellement du concept » ; Adorno nous dit qu'il faut changer « cette orientation de la conceptualité, la tourner vers le non-identique, c'est là la charnière d'une dialectique négative »<sup>5</sup>. La

---

<sup>1</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative, op.cit.*, p. 13. Nous notons ici le thème récurrent de la *culpabilité* dans la pensée adornienne. La pensée est, pour Adorno, coupable ou toujours présumée telle. C'est pourquoi, elle doit continuellement voir à se confronter elle-même. Le sens de la culpabilité intervient à différents niveaux et, notamment, dans le contexte historique de la seconde guerre mondiale et du génocide des populations juives. Adorno écrit à ce sujet : « la question moins culturelle n'est pas fausse qui demande si après Auschwitz on peut encore vivre, s'il en a tout à fait le droit celui qui par hasard y échappa et qui normalement aurait dû être assassiné », *ibid.*, p. 284.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>4</sup> Nicolas Tertulian, *op.cit.*, p. 196.

<sup>5</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative, op.cit.*, pp. 17-18. Il est également très intéressant de voir la place qu'Adorno réserve, pour la confrontation de la pensée à l'étant, au principe des constellations : « Les constellations seules représentent de l'extérieur ce que le concept a amputé à l'intérieur, ce plus qu'il veut être aussi fortement qu'il ne peut l'être. En se rassemblant autour de la chose à connaître, les concepts déterminent potentiellement

vérité est, selon Adorno, prisonnière de cette « totalité rationnelle » que la *Dialectique négative* nous présente comme raison totalitaire, d'où l'importance d'un retour critique de la raison à l'intérieur d'elle-même. La dialectique négative veut être la « charnière » permettant ce retour.

L'identité, dans l'idéalisme hégélien, se faisait au détriment du singulier, de ce qui est *autre*. L'*autre* est, pour l'auteur de la *Dialectique négative*, le symbole de la particularité et de la possible émancipation qui lui est attachée. L'*autre* est donc une préoccupation centrale de la philosophie adornienne. D'autant plus que, pour Adorno, dans un de ces retours au social qui le caractérise, c'est parce qu'il était *autre* que le juif souffrit du délire méthodique nazi : « Auschwitz, écrit Adorno, [a confirmé] le philosophème de la pure identité comme mort »<sup>1</sup>. Sur le plan philosophique, l'*autre* est ce qui échappe au concept, à la pensée, à la raison instrumentale hypostasiée. Souvenons-nous que pour Adorno et Horkheimer « la Raison est la radicalisation de la terreur mythique [...] Plus rien ne doit rester au dehors, car la simple idée du "dehors" est la source même de la terreur »<sup>2</sup>. De tout ce qui précède alors découle la conception adornienne de la totalité. Il écrit :

Sans thèse de l'identité, la dialectique n'est pas le tout ; mais alors ce n'est pas non plus pour elle un péché capital d'abandonner cette thèse dans un pas dialectique. Il appartient à la détermination d'une dialectique négative de ne pas se reposer en elle-même comme si elle était totale ; c'est là sa figure d'espérance.<sup>3</sup>

---

son intérieur, atteignent en pensant ce que le penser extirpa nécessairement de lui », *ibid.*, p. 131.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>2</sup> Max Horkheimer et Theodor Adorno, *La Dialectique de la Raison*, *op.cit.*, p. 33.

<sup>3</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative*, *op.cit.*, p. 316.

Theodor Adorno l'affirme : « le tout est le non-vrai »<sup>1</sup>. Que ce soit au niveau philosophique ou historico-social, l'individu partout se heurte à la fausseté de la totalité, du *monde administré*. Le tout exclut nécessairement ce qui est autre : La philosophie de la totalité rationnelle « se range du côté des grands bataillons. Elle fait sien le verdict d'une réalité qui sans cesse ensevelit sous soi ce qui pourrait être autre »<sup>2</sup>. Martin Jay nous dit que, pour Adorno, il y a de grands dangers à vouloir forcer logiquement les termes de la différence entre le réel et le rationnel, dans le sens de la réconciliation. Rien dans la réalité présente, ni dans l'histoire, ne justifie notre croyance en le nécessaire et harmonieux dépassement de tous les dualismes<sup>3</sup>.

C'est parce que le caractère fondamental de tout concept universel se dissout devant l'étant déterminé, que la philosophie n'a plus le droit d'espérer la totalité.<sup>4</sup>

La totalité est ainsi devenue synonyme d'identité, elle-même synonyme de mort. La raison, quant à elle, est devenue totalité répressive, tendant à imposer à tout ce qu'elle effleure la loi réductrice du concept. « La contradiction n'est pas ce en quoi l'idéalisme absolu de Hegel devait inévitablement la transfigurer [...] Elle est l'indice de la non-vérité de l'identité »<sup>5</sup>. La dialectique négative adornienne exprime, de l'intérieur de cette fausse totalité, son refus. Elle signale, par sa tension critique, que la

---

<sup>1</sup> Theodor Adorno, *Minima moralia*, *op.cit.*, p. 47.

<sup>2</sup> Theodor Adorno, *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot, trad. Séminaire du collège de Philosophie, 1979, p. 93, cité par Nicolas Tertulian, *op.cit.*, p. 199.

<sup>3</sup> Martin Jay, *Adorno*, *op.cit.*, p. 87.

<sup>4</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative*, *op.cit.*, p. 112.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 12.

subjectivité mutilée de l'individu moderne peut encore trouver la force de dire *non*, et préfigure ainsi *négativement* ce que pourrait être une société vraie, réconciliée. *L'autre*, le non-conceptuel, ouvre - grâce à la *mimesis* - de nouvelles perspectives. « C'est [à la philosophie] de faire l'effort d'arriver au-delà du concept par le concept »<sup>1</sup> :

Viser ce qui n'est pas déjà soi-même a priori et ce sur quoi on n'a pas de pouvoir garanti, c'est en même temps appartenir de par son propre concept, à une sphère de l'indompté qui a été rendue tabou par l'essence conceptuelle. Le concept ne peut embrasser la cause de ce qui a été refoulé, de la *mimesis*, autrement qu'en faisant sien dans son propre comportement quelque chose d'elle, sans se perdre en elle. C'est dans cette mesure que le moment esthétique [...] n'est pas accidentel pour la philosophie.<sup>2</sup>

Nous le voyons donc, l'hypothèse de la « fausse totalité » ne laisse que peu de place à l'espoir et la théorie adornienne se résout, ultimement, en un refus radical seulement tempéré par l'utopie qu'expriment, négativement, la théorie et l'esthétique authentiques. L'art, écrit Adorno, « est la magie délivrée du mensonge d'être vraie »<sup>3</sup>. Sa mission actuelle « est d'introduire le chaos dans l'ordre » administré<sup>4</sup>.

L'art, écrit encore Adorno, n'exprime l'inexprimable, l'utopie que par l'absolue négativité de cette image. En elle, se rassemblent tous les stigmates du repoussant et du répugnant dans l'art contemporain. Par un refus intransigeant de l'apparence de réconciliation, l'art maintient cette utopie au sein de l'irréconcilié, conscience authentique d'une époque où la possibilité réelle de l'utopie [...] se conjugue au paroxysme avec la possibilité de la catastrophe totale.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>3</sup> Theodor Adorno, *Minima moralia*, *op.cit.*, p. 207.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>5</sup> Theodor Adorno, *Théorie esthétique*, *op.cit.*, p. 54.

Cette formidable « tension de l'esprit », qui traverse et caractérise la *Dialectique négative*, nous conduit à rejoindre Miguel Abensour lorsque celui-ci soulignait le principe de la spécificité théorique de chacun des membres de l'Institut francfortois. Le refus adornien, dans son radicalisme, ne peut être, contrairement à ce qu'affirme Jean-Marc Ferry, réduit à la « position de repli » du Horkheimer des années 70. Dans cette par ailleurs remarquable discussion des travaux de Jürgen Habermas, il écrit :

Nous ne sommes pas persuadés [...] que le pessimisme théorique assorti d'un « repli » sur les positions de maintien des libertés libérales, d'un rejet de la vision marxienne du socialisme, et d'un abandon explicite de la tâche révolutionnaire, soit à considérer comme l'avatar propre de Horkheimer sur la fin de sa vie. A cette nouvelle conception de la Théorie critique, affirmée dans un texte de 1970, Horkheimer associe manifestement la pensée d'Adorno, son ami qui venait de disparaître - et sans doute était-il en droit de le faire.<sup>1</sup>

Cette assimilation des positions d'Adorno et Horkheimer nous semble non-justifiée. La dernière philosophie d'Adorno est ce que veulent être sa *Dialectique négative* et sa *Théorie esthétique* ; elle est *refus* plus que *repli*. Et nous pensons qu'en se gardant de procéder à une telle assimilation, le sens particulier du rapport qui existe entre les pensées adornienne et habermassienne, quant à la critique, peut être saisi plus précisément. La critique adornienne est particulièrement intéressante dans la mesure où elle tente de concilier deux exigences contradictoires : une extrême radicalité - qui la pousse jusqu'au négativisme - et la volonté de conserver, malgré tout, l'idée de vérité.

---

<sup>1</sup> Jean-Marc Ferry, *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, P.U.F., 1987, p. 231.

Cette tentative de conciliation est, bien sûr, très problématique : le radicalisme adornien, tel que l'illustre la dialectique négative, ne va donc pas sans problème. Il semble alors légitime de s'interroger maintenant sur le statut du *refus* adornien.

## **Chapitre II**

### **LE STATUT DE LA CRITIQUE ET LES ENJEUX DE L'EXPÉRIENCE PHILOSOPHIQUE ADORNIENNE**

La critique négative, telle qu'elle fut développée par Adorno dans la *Dialectique négative*, est d'une radicalité peu commune en pensée politique. Sans forcer outre mesure le trait, il serait possible de voir en cet auteur un digne « héritier » de la « tradition » nietzschéenne. Seulement, ce genre d'héritage est brillamment problématisé par Adorno lui-même - plus ou moins consciemment - puisqu'il y associe une recherche de *la vérité*. Sa critique, en effet, a beau se faire au nom de la non-vérité, elle n'en renvoie pas moins - hors de l'histoire peut-être - à l'idée du vrai. Dans ce chapitre, nous tenterons, tout d'abord, d'exposer les diverses difficultés que rencontre Adorno, lorsqu'il se confronte à la nécessité d'assurer à sa critique un fondement normatif (1). Par la suite, nous verrons la signification que revêtent, pour Jürgen Habermas, ces problèmes de légitimation, et comment, à partir de là, l'auteur de la *Théorie de l'agir*

*communicationnel* en vient à proposer un changement de paradigme - de la problématique de la conscience à une pensée de l'intersubjectivité - propre à enfin assurer une base de légitimation à la théorie critique (2).

### 1 - *Problèmes de légitimation*

#### a) Ni Kant, ni Hegel

Cet aspect de la pensée adornienne est hautement problématique, dans la mesure où Adorno s'arrête et bataille souvent aux confluent de deux traditions particulièrement fortes. Selon Adorno, la confrontation Kant/Hegel est loin d'être terminée :

Le procès entre Kant et Hegel, dans lequel le plaidoyer percutant de celui-ci avait le dernier mot, n'est pas terminé : peut-être parce que ce côté percutant, la prédominance de la rigueur logique elle-même, représente la non-vérité face aux antinomies de la pensée kantienne. En étendant souverainement par sa critique de Kant l'activité critique de la philosophie bien au-delà du domaine formel, il a du même coup escamoté le moment critique suprême, la critique de la totalité de l'Absolu auquel il aboutit.<sup>1</sup>

Cependant, nous l'avons vu, la pensée d'Adorno reste tributaire, contre Kant, d'une raison unifiée et d'un fort point de vue de l'immanence. À Kant, il adressait deux grandes critiques. La théorie kantienne de la connaissance était pour lui extrêmement paradoxale en ce qu'elle

consiste dans l'affirmation que l'addition d'un rien et d'un rien donne un quelque chose : le matériau sensible entièrement indéterminé,

---

<sup>1</sup> Theodor Adorno, *Trois études sur Hegel*, *op.cit.*, pp. 98-99, cité par Nicolas Tertulian, *op.cit.*, p. 198.

dont nous ne pouvons rien savoir sans l'entendement, et d'autre part l'entendement, entièrement vide sans le matériau sensible, doivent par leur réunion produire quelque chose comme la connaissance. C'est là le paradoxe fondamental, paradoxe qui en dernière analyse s'explique surtout par le fait que la *reductio ad hominem*, c'est-à-dire la tentative de ramener toute connaissance au seul sujet (au donné subjectif d'un côté et aux formes subjectives de l'autre), ne peut être réalisée dans toute sa rigueur.<sup>1</sup>

Ce ton léger, où affleure l'ironie, ne doit pas nous conduire à sous-estimer le sérieux de l'argument. Adorno, pour les mêmes raisons qu'il louait l'entreprise phénoménologique hégélienne (pour son sens - au moins intentionnel - du réel, de l'ontique), critique le formalisme kantien. Cependant, et là réside toute l'ambiguïté de Adorno vis-à-vis de l'idéalisme subjectif, « seul un relativisme puéril contesterait la validité de la logique formelle ou de la mathématique et la traiterait, parce que devenue, d'éphémère »<sup>2</sup>. Également Adorno sait prendre la défense de Kant contre Hegel « parce que le premier n'aurait pas accepté de supprimer l'hétérogénéité du réel par rapport à la pensée et n'aurait pas dissous les contradictions dans la synthèse intégrative d'un Tout omnicompréhensif (l'Absolu hégélien) »<sup>3</sup>. Mais une fois admis le principe d'une telle concession, il ajoute, définitif :

on ne peut pas dégager les invariants, dont l'invariance est quelque chose de produit, de ce qui varie, comme si on avait alors en main toute la vérité. Celle-ci est imbriquée dans ce qui a une teneur chosale et qui se transforme, et son immutabilité est le leurre de la *prima philosophia*. Les invariants ne se dissolvant pas de façon indifférenciée dans la dynamique historique et dans celle de la

---

<sup>1</sup> Extrait du *cours d'introduction à la théorie de la connaissance* de 1957/1958, donné à l'Université de Francfort, cité par Hans-Günther Holl, « Adorno, éléments de biographie intellectuelle » in *Archives de Philosophie*, 45, 1982, pp. 222-223.

<sup>2</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative*, *op.cit.*, p. 38.

<sup>3</sup> Nicolas Tertulian, *op.cit.*, p. 198.

conscience, ils sont des moments dans cette dynamique : *ils deviennent idéologie dès qu'ils sont fixés comme transcendance* (nous soulignons -P.S.).<sup>1</sup>

Le refus de toute transcendance, le refus de toute philosophie de l'origine<sup>2</sup>, de toute téléologie positive - puisque l'histoire de la Raison est l'histoire de son autodestruction<sup>3</sup> - ne laisse que peu de place à une tentative de légitimation de la critique adornienne. Cette position - où plutôt cette absence de position - est de plus grandement problématisée par l'affirmation et la défense concomitantes de la thèse de la fausse totalité. Comment situer et comprendre le sens de la critique adornienne vis-à-vis de la fausse totalité qu'elle critique et à laquelle elle est, en même temps, supposée appartenir ? En d'autres termes : quels fondements pour la critique adornienne ?

#### b) Point de vue transcendantal et critique

Le fait qu'Adorno ait une telle aversion pour le principe même de transcendance complique singulièrement sa tâche à l'heure de fonder sa critique négative. En effet, la fonder, à l'instar du marxisme orthodoxe, dans l'objectivité de la crise soulève plus de problèmes épistémologiques que cela n'en résout. Alors quelle autre possibilité lui reste-t-il ? On ne peut nier qu'il y a un discours critique adornien, il faut donc se demander ce qui le justifie. Nous pouvons constater que la théorie critique adornienne

---

<sup>1</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative*, *op.cit.*, pp. 38-39.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>3</sup> Max Horkheimer et Theodor Adorno, *op.cit.*, p. 19.

se trouve contrainte sur la base de l'opposition qu'elle orchestre entre la fausse totalité et l'idéal utopique<sup>1</sup> à lutter pour rechercher *dans l'historicité* des points d'appui. Cependant, la cohérence veut que ce point d'appui, aussitôt isolé, soit abandonné, et cela à deux titres : premièrement, le conserver trop longtemps nous mènerait dangereusement aux frontières de l'invariance, du transcendantal et, deuxièmement, le point d'appui, parce que la totalité est fausse, ne peut que relever de celle-ci. Ce constat, une fois établi, laisse la théorie critique face à ce risque majeur que décrit Jacques Rivelaygue :

la théorie critique [...] ne parvient à ouvrir l'espace d'un discours philosophique qu'en déplaçant sans cesse son point d'enracinement, le site d'où elle saisit et juge la situation devenant à chaque fois un élément de la situation, qui devra être saisi à partir d'un autre site, etc.<sup>2</sup>

Si Adorno relevait le défi qu'il se lance, à savoir se tenir à une égale distance de la philosophie transcendantale et de la pensée hégélienne de l'Absolu, ceci pourrait bien être la seule alternative. Insatisfaisante, nous en convenons. Mais nous pensons plutôt que la pratique philosophique adornienne peut être interprétée comme trahissant l'intention de l'oeuvre. L'utopie ne joue-t-elle pas pour la critique adornienne le rôle d'un

---

<sup>1</sup> Que cette utopie soit exprimée négativement ne change rien à l'affaire, sa « fonction » régulatrice reste la même.

<sup>2</sup> Jacques Rivelaygue, « Habermas et le maintien de la philosophie », in *Archives de Philosophie*, 45, 1982, p. 263. Cet auteur rappelle également les critiques que R. Bubner avait adressées à la théorie critique dans son article « Was ist Kritische Theorie? » in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp Verlag, 1971, pp. 160-209, repris en traduction, sous le titre, « Qu'est-ce que la théorie critique ? » in *Archives de Philosophie*, 35, 1972. Selon Rüdiger Bubner, « faute d'une réactivation, sous une forme ou sous une autre, du savoir absolu hégélien, la théorie critique serait condamnée soit à critiquer la situation à partir d'une décision éthique arbitraire, soit à se concevoir, à la façon du marxisme orthodoxe, comme une science positive », Jacques Rivelaygue, *op.cit.*, p. 263, n. 23.

invariant transcendant, extérieur à la fausse totalité ? Il pourra toujours être rétorqué que l'utopie n'a pas, dans la pensée adornienne, de réalité positive. On la *devine*, dans la fausse totalité, sous les traits de son expression négative<sup>1</sup>. Cependant, rien ne prescrit non plus que l'invariant doive nécessairement être positivement effectif. Selon nous, il existe pour la critique adornienne un point d'appui hors de la totalité, hors de l'histoire. Ceci nous paraît confirmé par le fait que, parfois, Adorno pense pouvoir parler de la philosophie comme « doctrine de la juste vie (*das richtige Leben*) »<sup>2</sup>. Jean-Marc Ferry écrit justement à ce sujet que la négativité adornienne

fait signe vers une utopie dont le pouvoir régulateur maintient implicitement l'idée de la raison. Par là Adorno, comme Horkheimer et Benjamin, restent en un certain lieu attachés à la tradition moderne de la critique rationaliste et de l'humanisme universaliste, qui est l'héritage de l'esprit des Lumières de la fin du XVIIIe siècle.<sup>3</sup>

C'est l'occasion pour Jean-Marc Ferry de tracer, non sans ironie, une voie menant de Francfort à Koenigsberg<sup>4</sup>. Il est vrai que Theodor Adorno, malgré son radicalisme, a eu le courage intellectuel de ne jamais sacrifier à son pessimisme théorique et social l'idée de vérité universelle - au prix d'ailleurs de sérieuses difficultés. La totalité a beau être le non-vrai, le discours critique adornien continue de garder en point de mire la vérité

---

<sup>1</sup> Martin Jay, *L'imagination dialectique*, *op.cit.*, p. 75 sq. et Jean-Marc Ferry, *op.cit.*, p. 257 sq. parlent tous deux de l'influence du judaïsme, par rapport à l'interdiction juive des images, dans la genèse de cette pensée négative. traditionnellement, dans cette religion, on ne peut ni nommer ni décrire dieu. Une fois sécularisé, ce principe expliquerait que n'ait pas été donné à l'utopie de contenu substantiel.

<sup>2</sup> Theodor Adorno, *Minima moralia*, *op.cit.*, p. 9.

<sup>3</sup> Jean-Marc Ferry, *op.cit.*, p. 258.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 258. Lien également établi par J.-R. Ladmiral, « Critique et métacritique : De Koenigsberg à Francfort ? », in *Encyclopédie philosophique universelle. L'Univers philosophique*, P.U.F., 1989, pp. 700-707.

d'une « juste vie ». Il est vrai que cette « explication » se fait contre la volonté adornienne maintes fois exprimée de refuser le confort de la dépendance transcendantale. Mais par-delà ce refus, il y a néanmoins, incontournable, cette vision utopique à l'aune de laquelle sont évalués tout art et toute théorie.

L'embarras de la critique adornienne vis-à-vis du point de vue transcendantal est particulièrement significatif. Nous verrons que tout développement de la théorie critique impliquera une réévaluation de ce rapport, notamment dans le contexte d'un toujours respect des exigences de l'historicité.

### c) Subjectivité historique et critique

Jürgen Habermas relevait, à propos d'Adorno, dans ses *profils philosophiques et politiques*, qu'il avait été reproché à l'auteur de la *Dialectique négative* de fonder son discours dans la réalité historique de l'individualisme bourgeois. Yves Michaud a attribué l'origine de cette critique à J. Habermas. Il écrit : « Habermas dira, pour lui en faire le reproche, qu'Adorno fonde la théorie critique en prenant appui "sur un sujet ancien condamné historiquement qui est encore pour soi mais plus en soi" »<sup>1</sup>. Cependant, il nous semble que dans les *Profils* - que cite pourtant Y. Michaud - Jürgen Habermas ne critique pas mais explique, sur un plan philosophique, la position d'Adorno :

---

<sup>1</sup> Yves Michaud, « Habermas ou la raison décidée » in *Critique*, no 32, juin-juillet 1976, p. 653.

L'un des élèves de Adorno a dit de son maître, alors qu'il venait de mourir, qu'il avait entrepris une critique infatigable de l'individu bourgeois et que pourtant il était resté prisonnier des ruines de cet individualisme bourgeois. C'est sans doute vrai. Mais là-dessus, exiger, que Adorno ait eu du même coup la force de se débarrasser encore de sa dernière enveloppe d' « esprit bourgeois radicalisé » [...], voilà qui fait montre non seulement d'inconséquence politique (et aussi psychologique), ce qui ne nous intéresse pas directement ici, mais encore d'une totale incompréhension philosophique. Car la figure devenue historique de l'individu bourgeois ne serait à abandonner volontairement et avec bonne conscience, et non avec tristesse, que si de la disparition du sujet ancienne manière naissait d'emblée un nouveau sujet. Mais Adorno ne se serait jamais permis de fabuler un « nouveau sujet ».<sup>1</sup>

Ce qui était donc présenté comme difficulté de la théorie critique joue finalement en sa faveur. C'est un autre enseignement que libère la problématisation de la critique adornienne : ce n'est qu'à partir de l'individu socialisé que la transformation radicale de la société peut être envisagée. Y. Michaud présente ensuite le déplacement de la problématique habermassienne vers une théorie des intérêts quasi-transcendants de la raison comme un aveu de la fragilité du point de vue de l'enracinement historique<sup>2</sup>. Nous pensons au contraire que ce point de vue n'est pas incompatible, loin de là, avec la perspective quasi-transcendantale de J. Habermas. S'il l'était, alors pourquoi parlerait-on de *quasi-transcendantal* ? Nous aborderons cette question plus loin. En attendant, Adorno nous aide à prendre conscience de l'indépassabilité du point de vue de l'enracinement historique.

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, op.cit., pp. 247-248.

<sup>2</sup> Yves Michaud, op.cit., p. 653.

Ceci dit, il n'en reste pas moins, en ce qui concerne Adorno, qu'il peut y avoir quelques difficultés à vouloir baser une critique dans l'objet qu'elle dénonce. Et c'est J. Habermas, non pas Adorno, qui donne à cette question des allures de faux-problème. Pour Adorno, les sociétés capitalistes avancées, entièrement administrées, où règne la « pensée organisatrice », ont rendu extrêmement problématique l'accès de l'individu à lui-même. Ce constat est central dans la philosophie adornienne depuis déjà *La Dialectique de l'Aufklärung* :

La pensée ne détruit pas seulement les qualités, elle contraint les hommes à être de véritables copies conformes [...] L'unité d'une collectivité repose sur la négation de l'individu.<sup>1</sup>

En fait, Adorno est victime de sa propre « façon de philosopher ». En effet, nous le notions, avec Nicolas Tertulian, à propos de sa lecture de Hegel, Adorno passe très rapidement de l'argument philosophique à son illustration sociale. Ici, si l'on respecte sa technique du penser philosophique, il faut rechercher les implications théoriques de son analyse sociale. La pensée, qui s'avère totalisante, contraint les hommes à la conformité, au respect de ce réel où nous croyons voir une rationalité à l'oeuvre. Mais alors qui parle ? Adorno, on le voit bien, applique à Hegel un traitement que la dialectique négative n'est pas à même de subir. La seule réponse qu'Adorno ait apportée est celle-ci :

C'est à ceux qui, dans leur formation spirituelle, ont eu la chance imméritée de ne pas se conformer complètement aux normes en vigueur - une chance que dans leur rapport au monde environnant, ils ont assez souvent à expier -, qu'il appartient, par un effort moral, pour ainsi dire par procuration, d'exprimer ce que la plupart de ceux

---

<sup>1</sup> Max Horkheimer et Theodor Adorno, *op.cit.*, p. 30.

pour qui ils le disent ne sont pas capables de voir ou bien, par respect de la réalité s'interdisent de voir.<sup>1</sup>

Il faut reconnaître ici la marque de son intelligence et de sa lucidité. Adorno identifie, précisément et avec clarté, les termes de la contradiction dont souffre la dialectique négative. La fausse totalité n'est finalement peut-être pas si fausse que cela. Évidemment, il n'admet pas comme telle cette contradiction et il s'avère qu'il ne peut non plus la résoudre sur la base de la dialectique négative, en ce qu'elle repose toujours sur l'idée d'une raison-une. Puisqu'en effet, rappelons-le, c'est à une absolutisation de la raison instrumentale que fait référence Adorno lorsqu'il parle de domination. Et c'est justement cette absolutisation de l'instrumental qui le contraint, *en fait*, à se réfugier, hors de l'histoire, dans l'expression transcendante d'une vie selon la vérité. Il y a donc là un indéniable blocage logique, mais un blocage logique qui n'est pas sans intérêt pour la théorie critique, ainsi que nous pourrons nous en rendre compte avec Jürgen Habermas.

## 2 - La critique et la question du droit

Tout d'abord, il convient de noter le grand respect que J. Habermas a eu - et a, semble-t-il, encore - pour la pensée de Theodor Adorno<sup>2</sup>. Il n'est que de lire l'hommage qu'il lui rend dans ses *Profils philosophiques et*

---

<sup>1</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative*, *op.cit.*, pp. 39-40.

<sup>2</sup> Les débats autour de la raison ayant été rendus plus acerbes par le développement de la pensée postmoderne ou poststructuraliste, on peut cependant remarquer, dernièrement, une sorte de *raidissement* de la critique d'Adorno par J. Habermas. Cf. surtout Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, *op.cit.*, pp. 128-156.

*politiques* pour en juger. Il écrit : « l'aide de Adorno était indispensable. Elle nous a été retirée par sa mort. Il n'y a rien qui puisse remplacer pour nous cette aide »<sup>1</sup>. Nous pouvons d'autant plus apprécier ceci, que par ailleurs le traitement habermassien de la dernière philosophie adornienne est plutôt nuancé. Il peut être également intéressant de contraster, dans sa galerie de portraits philosophiques et politiques, l'intérêt souvent bienveillant qu'il porte à Adorno, avec les quelques pages consacrées à Herbert Marcuse et l'absence notable de Max Horkheimer, premier penseur, pourtant, de la théorie critique.

L'inflexibilité, l'intransigeance critique jamais désavouée, dont fait preuve la pensée adornienne, depuis la *Dialectique de l'Aufklärung* jusqu'à la *Dialectique négative* et la *Théorie esthétique*, en passant par les *Minima moralia*, semble avoir été l'élément déterminant quant à la nature du rapport Adorno/Habermas. La philosophie négative est la pensée critique par excellence. H.-G. Holl écrit à son propos :

Par la critique, Adorno était attaché à la réalité. Sa dernière grande oeuvre, qui devait donner à cette critique son expression la plus achevée, celle de l'esthétique, est restée inachevée. Son autonomie a échoué devant l'hétéronomie de la mort.<sup>2</sup>

Sur son versant positif, la *Dialectique négative* offre donc le principe d'une tension critique inflexible, toujours à l'oeuvre face à la réalité du monde et face à sa réalité propre, et à ce titre, elle mérite d'être préservée. Mais sur son versant négatif, la critique adornienne échoue pour ne pas s'être assurée de critères de justification, de point d'Archimède à partir

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, op.cit., p. 256.

<sup>2</sup> Hans-Günther Holl, « Adorno, éléments de biographie intellectuelle », op.cit., p. 256.

duquel elle aurait pu alors se déployer dans toute sa radicalité. C'est pourquoi, pour Jürgen Habermas :

La question se pose à nouveau de savoir comment la pensée critique peut elle-même trouver ses justifications. La réponse psychologique que nous pouvons donner à cette question ne suffit pas : il faut y répondre en donnant à cette critique *ses fondements de droit* (nous soulignons. P.S.).<sup>1</sup>

Le problème qui se pose est ainsi de conserver le potentiel analytique de la théorie critique tout en lui aménageant une assise normative enfin fiable. Et ceci ne peut être vraiment concluant que du point de vue de la critique la plus radicale, à savoir celle forgée par Theodor Adorno. L'objet de la théorie habermassienne de l'agir communicationnel est, en effet, de préserver, à ses propres fins, le potentiel de la critique adornienne de l'idéologie. Cependant, le radicalisme que cette critique implique impose à Jürgen Habermas de repenser la question des fondements de la théorie critique. Celui-ci doit assumer les conditions théoriques qui ont conduit la *Dialectique négative* dans une impasse logique et reconstruire, à partir de là, la théorie critique, de sorte qu'il puisse *fonder* sa critique de l'idéologie sans pour autant l'affaiblir.

Jürgen Habermas va donc s'attacher tout d'abord à signaler les causes de l'impossibilité de la théorie critique radicale. Le premier argument qu'il lui oppose est sans surprise. Il consiste à simplement accepter le principe d'une fausse totalité et à, ensuite, exiger que la théorie critique en assume la pleine portée. Dans les *Profils* notamment, il écrit :

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, op.cit., p. 252.

si le diagnostic de l'époque contemporaine qu'ont fait Adorno et Horkheimer en se référant à la *Dialectique de la raison* est juste, on se demande à vrai dire quel est le privilège de l'expérience que nos deux auteurs doivent nécessairement revendiquer et qui les distingue de la subjectivité appauvrie de notre époque.<sup>1</sup>

Car, en effet, quelle peut être la validité d'un énoncé qui, en substance, nous dit que tout est faux ? Irréductible contradiction logique : pour que l'énoncé soit juste, il faudrait que ce qu'il désigne - son contenu - soit faux ; ou, inversement, si le contenu est juste (la totalité est vraiment fausse !) alors celui qui le « profère » ne peut prétendre en réchapper. Jean-Marc Ferry situe justement J. Habermas vis-à-vis du paradoxe qu'il décrit sans complaisance :

Habermas reprend en fait la discussion au niveau où l'avait laissée Adorno. Or, à ce niveau, Habermas se trouve confronté au paradoxe suprême d'une critique qui doit prétendre à la vérité, tout en se croyant obligée - ou condamnée - à renoncer aux titres qui pourraient justifier sa prétention. Car le diagnostic adornien du « monde faux » et de la subjectivité aujourd'hui mutilée et déchue n'est-il pas opposable à tous - y compris au sujet de la critique lui-même ?<sup>2</sup>

La seule réponse qu'Adorno, par anticipation, avait faite à ce type de critique nous ramène à l'idée d'individus qui, par les grâces d'une « chance imméritée », parviendraient à se soustraire à la fausse totalité et à accéder ainsi, « par un effort moral », à la vérité<sup>3</sup>. C'est ici qu'indirectement Adorno reconnaît l'impossibilité de sa critique. Le penseur en question est bien trop subtil et rigoureux pour ne pas s'être rendu compte qu'une

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>2</sup> Jean-Marc Ferry, *op.cit.*, pp. 287-288.

<sup>3</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative, op.cit.*, pp. 39-40.

« chance », pour aussi « imméritée » qu'elle soit, n'a jamais offert à une théorie à prétention explicative et critique de garanties suffisantes. Cette impossibilité a pourtant - parce qu'Adorno assimile effectivité et positivité - dû rester en l'état. J. Habermas intervient, à ce niveau, en problématisant la question du droit de la critique à un niveau épistémologique qui nous en apprend beaucoup plus sur l'orientation théorique habermassienne en général. Il va rendre *explicite* le rapport à la vérité que la théorie adornienne tend à occulter par le souci critique qui la conduit à absolutiser, sur le plan de l'analyse, le point de vue de la rationalité instrumentale.

J. Habermas semble lire Adorno en s'attachant à garder à l'esprit que, toujours, « la vérité des énoncés est liée à l'intention d'une vie selon la vérité »<sup>1</sup>. C'est d'ailleurs ce que semble confirmer Adorno lui-même lorsqu'il dit concevoir la philosophie, ainsi que nous avons eu déjà l'occasion de le souligner, comme « doctrine de la juste vie (*das richtige Leben*) »<sup>2</sup>. La question qui se pose est alors la suivante : comment est possible une telle doctrine dans le contexte de la *Dialectique négative* ? J. Habermas nous propose de comprendre le sens et la portée de cette possibilité par rapport au problème lié à la radicalisation adornienne<sup>3</sup> de la thèse wébérienne du « désenchantement du monde » et aux difficultés que soulève la théorie lukácsienne de la réification.

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, *op.cit.*, p. 252.

<sup>2</sup> Theodor Adorno, *Minima moralia*, *op.cit.*, p. 9.

<sup>3</sup> Ceci est également valable pour Horkheimer, mais nous ne l'incluons pas ici pour la simple raison qu'à la fin de sa vie, celui-ci est revenu sur ce radicalisme afin d'en assouplir les termes.

Si Horkheimer et Adorno radicalisent d'un point de vue psychosociologique la théorie de la réification de Lukács, c'est dans l'intention d'expliquer la stabilité des sociétés capitalistes développées sans être obligés d'abandonner la référence à la critique du fétichisme de la marchandise. La théorie doit expliquer pourquoi le capitalisme, tout à la fois, élève le niveau des forces productives et met sous le boisseau les forces de résistance subjective.<sup>1</sup>

La catégorie de réification va donc être généralisée sur la base de la théorie wébérienne de la rationalisation sociale. Tout d'abord, la pensée identifiante n'est plus simplement liée à la relation d'échange, mais, plus fondamentalement, à l'« histoire de la rationalité formelle », même si c'est avec le capitalisme que les effets s'en font le plus durement sentir<sup>2</sup>. C'est l'une des thèses centrales de la *Dialectique de la raison*. J. Habermas y voit une « rétrotraduction idéaliste du concept de réification dans le contexte de la philosophie de la conscience »<sup>3</sup>. Il ajoute, faisant alors le lien avec la raison instrumentale :

Horkheimer et Adorno donnent des structures de la conscience réifiée une version tellement abstraite qu'elle ne s'étend plus seulement à la forme théorique de la pensée identifiante, mais à la confrontation dans laquelle le sujet dont l'action est dirigée vers un objectif s'explique avec la nature en général. Cette confrontation est placée sous l'idée de conservation de soi du sujet ; penser sert à la fois à disposer de la nature extérieure objectivée dans la sphère fonctionnelle de l'activité instrumentale, et à s'y adapter de façon informée. C'est la « raison instrumentale » qui est au fondement des structures de la conscience réifiée. Horkheimer et Adorno ancrent ainsi le mécanisme produisant la réification de la conscience dans la forme d'existence d'une espèce qui doit se reproduire par le travail.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> TAC I, p. 377.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 383.

Cette perspective, prolongée par la thèse wébérienne du triomphe moderne de la rationalité moyens-fins, mène tout droit à l'affirmation de la fausseté du monde, de la totalité. Car, ainsi que le précise J. Habermas :

Horkheimer et Adorno ne comprennent pas comme une métaphore la "maîtrise" (*Beherrschung*) de la nature. Sous le titre de la "domination" (*Herrschaft*), ils mettent sous le même dénominateur les contrôles de la nature extérieure, le commandement exercé sur les hommes et la répression de la nature propre, intérieure.<sup>1</sup>

Ainsi, laissée « à elle-même, la raison instrumentale transforme la maîtrise de la nature à l'intérieur et à l'extérieur en fin absolue de la vie, elle est le moteur d'une auto-affirmation rendue à la sauvagerie. »<sup>2</sup> La raison, avec Adorno, est purement et simplement réduite à une raison instrumentale que caractérise la relation sujet/objet. Cette absolutisation de la raison instrumentale, comme nous l'avons vu, ne va pas sans problème. Pour Jürgen Habermas, au contraire, « la réflexion sur les structures détériorées de la vie commune n'est pas le moment ultime de la réflexion »<sup>3</sup>. Parce qu'il est persuadé que la réduction cognitiviste de la raison à sa fonction instrumentale rend impossible toute tentative de légitimation de la critique, des normes et de l'action, J. Habermas va engager la théorie critique dans un tournant fondamental, celui de la communication et de l'intersubjectivité.

Adorno, selon J. Habermas, n'a pas été en mesure de voir que sa critique plongeait ses racines dans une rationalité autre que la rationalité instrumentale. Il faut admettre que la raison instrumentale n'étant pas en

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 383-384.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>3</sup> Jean-Marc Ferry, *op.cit.*, p. 281.

mesure d'offrir d'autre critère de justification que l'*efficacité*, c'est donc que la critique adornienne relève d'un autre type de rationalité. Là réside son droit, sa légitimité.

L'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel* donne alors à cette problématique une dimension encore plus globale, puisqu'il affirme voir en ce type de difficultés la confirmation de l'épuisement du paradigme de la conscience. La seule voie qu'offre Adorno pour une sortie de la crise est l'idée de *non-conceptuel*. C'est, pour lui, ce qui échappe à la détermination identitaire de la conceptualité qui va permettre de desserrer l'étau de la fausse totalité.

Horkheimer et Adorno ne peuvent que suggérer [le] concept de vérité, car il leur faudrait s'appuyer sur une raison d'avant la raison (dès le début instrumentale) s'ils voulaient expliciter les déterminations qui, en fonction de leur propre présentation de la raison instrumentale, ne peuvent en aucun cas être immanentes. Comme substitut de cette raison originare détournée de l'intention de vérité, Horkheimer et Adorno annoncent une faculté, la *mimesis*, mais sous la juridiction de la raison instrumentale, ils doivent se contenter d'en parler comme d'un morceau de nature impénétrable.<sup>1</sup>

La *mimesis* est, chez Adorno, un effort d'ouverture à ce qui est *autre*, à la différence. Effort d'ouverture qui s'inscrit dans une volonté de collaboration avec la différence *en tant que* différence. Le concept doit respectueusement se mettre à l'écoute du non-conceptuel sans tenter surtout de le soumettre à la loi de l'identité, qui est également celle de la raison. Habermas, évidemment, y voit une impasse logique :

---

<sup>1</sup> TAC I, pp. 386-387.

Adorno revient plus tard sur ces essais tâtonnants pour échapper à l'ombre de la pensée identifiante, de la réification, lorsqu'il tente de s'arracher à la dialectique de l'Aufklärung pour la radicaliser. La *Dialectique négative* n'est à comprendre désormais que comme un pur exercice, un pur entraînement. En reflétant une fois encore la pensée dialectique, elle expose au regard ce que l'on ne reçoit qu'ainsi : l'aporétique du concept du non-identique.<sup>1</sup>

Pour J. Habermas, la « philosophie qui se retire derrière les lignes de la pensée discursive pour se replier sur la "mémoire de la nature", fait de son exercice une force d'éveil au prix d'un éloignement de l'objectif de connaissance théorique »<sup>2</sup>. Mais la mimesis ne sanctionne pas seulement une défaite de la raison face à une insaisissable nature, à une irréductible non-conceptualité. J. Habermas y voit aussi autre chose : une anticipation de ce qu'est la *rationalité communicationnelle*. L'échec de la première théorie critique est dû, selon lui, à un « épuisement du paradigme de la philosophie de la conscience »<sup>3</sup> et seule alors la rationalité communicationnelle peut s'offrir comme voie de dépassement<sup>4</sup>. La mimesis adornienne prône

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>4</sup> Il nous faut préciser que la conception qu'a J. Habermas de la philosophie de la conscience a été très sévèrement critiquée. Ainsi, par exemple, il lui a été reproché de « posséder une conception purement mentaliste, totalement inappropriée, de la philosophie de la conscience des Temps modernes, qui ne fait pas justice à son potentiel critique », (Jean Grondin, « Rationalité et agir communicationnel chez Habermas » in *Critique*, janvier-février, 1986, no 464-465, p. 52). Ce type d'interprétation n'est certainement pas dénué de pertinence. En bref, il consiste à affirmer la dépendance de la théorie de l'agir communicationnel vis-à-vis de la problématique de la subjectivité (M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte, Zur Kritik des kritischen Theorie*, de Gruyter, Berlin, 1969, p. 31, parle en référence à l'intersubjectivité habermassienne de « subjectivité agrandie », cité in Jean Grondin, « La réification de Lukács à Adorno » in *Archives de Philosophie*, 51, 1988, p. 645n. Voir également Douglas Moggach, « Habermas as Philosopher of Subjectivity » in Koula Mellos Éd., *Rationalité, communication, modernité, op.cit.*, pp. 67-95). Nous ne pouvons cependant entrer dans les détails de cette discussion fondamentale, celle-ci dépassant de loin le cadre de l'étude présente. Nous nous contenterons donc ici d'accepter le principe de l'intersubjectivité sur la base des commentaires de Jean-Marc Ferry, *op.cit.*, Koula Mellos, *op.cit.*, introduction et son article « Rationality, Validity, and Functionality in Habermas », pp. 13-39, ainsi que

l'accueil de la différence dans un esprit d'égalité (qu'il faut opposer à identité). Elle échappe ainsi à la relation sujet/objet qui sous-tend la rationalité cognitive-instrumentale et annonce, pour J. Habermas, la possibilité d'une relation sujet/sujet, domaine de la rationalité communicationnelle. Avec la mimesis, note J. Habermas

Allusion est faite à une relation dans laquelle l'aliénation de l'un au modèle de l'autre ne signifie pas la perte de son soi, mais gain et enrichissement . [...] Dans son *Esthétique*, [Adorno] essaie de montrer que l'oeuvre d'art doit à la mimesis sa force d'ouverture. Mais on ne peut faire ressortir le noyau rationnel des réalisations mimétiques que si l'on abandonne le paradigme de la philosophie de la conscience, c'est-à-dire, celui d'un sujet qui *représente* des objets et qui les *travaille*, au profit du paradigme de la philosophie du langage, de l'entente intersubjective ou communication, et si l'on ordonne l'aspect partiel de la rationalité cognitive-instrumentale à une *rationalité communicationnelle* plus largement compréhensive.<sup>1</sup>

Jürgen Habermas s'autorise une telle « récupération » sur la base d'un passage de la *Dialectique négative* où Adorno écrit :

Par-delà le romantisme qui s'éprouvait comme mal du siècle, souffrance de l'aliénation, s'élève le mot de Eichendorff "bel ailleurs" (schöne Fremde). La disposition réconciliante n'annexerait pas ce qui est étranger (der Fremde) avec un impérialisme philosophique, mais trouverait son bonheur à ce que dans la proximité qu'on lui confère, il demeure le lointain et le différent, par-delà l'hétérogène et le propre.<sup>2</sup>

---

*Critique, Norm, and Utopia*, New York, Columbia University Press, de Seyla Benhabib, voir surtout pp. 343-353.

<sup>1</sup> *TAC I*, pp. 393-394.

<sup>2</sup> Theodor Adorno, *Dialectique négative*, *op.cit.*, p. 152.

Jürgen Habermas voit dans cette « disposition réconciliante » dont parle Adorno une anticipation de ce que pourrait être l'idéal communicationnel, à savoir une interaction rationnelle, sans contrainte, médiatisée par le langage. Il impose ainsi l'idée d'une intersubjectivité qui opérera ensuite comme base normative de la critique.

Ce qui est paradigmatique pour [la rationalité communicationnelle], écrit-il, ce n'est plus la relation du sujet isolé à quelque chose dans le monde objectif, représentable et manipulable : ce qui est paradigmatique, c'est au contraire la relation intersubjective qu'instaurent des sujets capables de parler et d'agir, lorsqu'ils s'entendent entre eux sur quelque chose.<sup>1</sup>

Selon lui, si Adorno n'a pu énoncer clairement, ni même réaliser, les enjeux de cette rationalité communicationnelle, c'est parce que les contraintes de la pensée monologique pesaient toujours trop lourdement sur lui. La critique négative adornienne doit donc, du point de vue habermassien, rompre sa dépendance vis-à-vis de la philosophie de la conscience et se soumettre au paradigme de l'intersubjectivité, afin de pouvoir s'assurer une base de légitimation.

---

<sup>1</sup> *TAC I*, p. 395.

\*\*\*

L'objectif de cette première section était donc de saisir le sens de la critique adornienne dans sa spécificité et dans sa radicalité. Pour permettre l'émergence du point de vue de la critique communicationnelle, nous avons cru bon de préciser les enjeux de l'expérience philosophique adornienne et de présenter la lecture qu'en fait J. Habermas. Ayant insisté, avec Miguel Abensour, sur la spécificité de la position théorique adornienne comme *refus* - notamment par rapport au repli horkheimérien - nous pensons pouvoir donner un sens particulier à l'importance que revêt la critique radicale adornienne pour la théorie habermassienne de l'agir communicationnel. Car, finalement, cet agir communicationnel, dans sa prétention à l'universalité, n'a que faire d'une critique dont l'unique base normative serait un « repli », teinté de judaïsme, sur une volonté de sauvegarde des acquis libéraux (dernière théorie critique de Horkheimer). La critique adornienne n'est intéressante pour J. Habermas que pour la radicalité qu'elle affiche dans sa volonté d'ouverture à la *différence*. Même si elle doit se comprendre dans le contexte d'un rejet de la « fausse totalité », il n'en reste pas moins que, ce faisant, elle souligne l'universalité du point de vue auquel elle aspire. Contrairement à la pensée de Max Horkheimer qui se laisse glisser vers le pessimisme et le désenchantement les plus sombres<sup>1</sup>, la critique adornienne révèle dans son arc-boutement

---

<sup>1</sup> Cf. à ce sujet, le numéro spécial des *Archives de Philosophie*, 49, 1986, consacré à Max Horkheimer à l'occasion de son 90ème anniversaire. Voir notamment les articles de Gérard Raullet, « L'évolution de Max Horkheimer vers le pessimisme » (pp.249-274) et d'Alfred Schmidt, « L'oeuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la théorie critique » (pp. 179-204).

désespéré la possibilité, sur le plan social, non seulement de l'espoir, mais aussi de la vérité. Horkheimer, dans un article publié en 1972<sup>1</sup>, quelques semaines après la mort d'Adorno, associe manifestement ce dernier à sa propre pensée. Nous pensons pourtant qu'il est souhaitable de maintenir le principe d'une distinction entre leurs dernières positions. Dans le retour à une certaine « attitude » théologique qu'aspire à justifier l'article en question, nous voyons le signe d'une résignation théorique que nous ne trouvons nulle part chez Adorno.

Nous pensons qu'il faut comprendre Adorno comme ce stade ultime de la critique, avant que celle-ci ne verse dans le relativisme ou le nihilisme, dans le désespoir ou la résignation. Selon nous, c'est la nature du radicalisme adornien qui justifie la volonté affirmée par Jürgen Habermas de « développer la pleine signification du discours adornien »<sup>2</sup>. La *Théorie de l'agir communicationnel* peut donc être interprétée comme tentative de *dépassement* (au sens hégélien de l'*Aufheben*) de la critique adornienne, à la lumière de ses mérites et de ses impossibilités. Ainsi, en posant la question de la légitimité de la critique adornienne, J. Habermas a pu nous guider du paradigme de la conscience à celui de l'intersubjectivité. La solution aux apories de la théorie critique résiderait donc dans la rationalité communicationnelle. Il s'agit maintenant de voir plus précisément ce qu'il

---

<sup>1</sup> Max Horkheimer, « La théorie critique hier et aujourd'hui », in *ibid.*, *Théorie critique : essais*, Paris, Payot, 1978, pp. 355-369. Dans cet article également, nous notons l'opposition qu'établit l'auteur entre liberté et justice et le choix qu'il affirme alors pour la préservation de « l'autonomie de l'individu ». Cette défense de la liberté ne peut se faire, selon ses propres critères, qu'au prix d'une justice moindre. Contrairement à Adorno - au moins par rapport à cet article - cela ne semble pas l'ennuyer outre mesure. Cf., *ibid.*, p. 359. Nous nous permettons de renvoyer, pour plus de précisions sur la distinction entre les dernières positions de Horkheimer et Adorno, à notre introduction, pp. 8-12.

<sup>2</sup> Jean-Marc Ferry, *op.cit.*, p. 297.

en est, du point de vue de J. Habermas, des rapports entre la critique et la rationalité de l'intersubjectivité.

## Deuxième section

---

### **Critique et théorie de l'agir communicationnel**

Jürgen Habermas se doit de reconstruire la théorie critique, de sorte que celle-ci soit à même d'assumer l'ambition pratique qui fut initialement la sienne<sup>1</sup>. Cette reconstruction doit passer, ainsi que l'a si justement noté Rüdiger Bubner, par une réévaluation du rapport entre la critique de l'idéologie et une théorie de l'émancipation<sup>2</sup>. Mais il faut également que cette réévaluation ne se fasse pas au détriment du potentiel critique de la théorie.

À partir de la position adornienne et du questionnement auquel elle fut soumise par J. Habermas, nous pensons avoir, dans la première section, fait ressortir les conditions du passage habermassien du paradigme de la conscience au paradigme de l'intersubjectivité. Nous pensons que la critique chez J. Habermas prend, par et dans ce déplacement paradigmatique, un sens différent de celui qu'elle avait chez Adorno. L'objet de cette seconde section est d'établir les termes de la spécificité habermassienne à cet égard et de tenter de défendre, finalement, le principe d'une plus grande radicalité, sur le plan social, de la critique communicationnelle.

Pour ce faire, nous aborderons la théorie de l'agir communicationnel dans une perspective générale qui visera, tout d'abord, à saisir le sens de la rationalité communicationnelle (chapitre premier). Par la suite, nous nous intéresserons aux structures internes de la théorie habermassienne de la communication afin de proposer une interprétation des rapports entre la critique et la rationalité de l'intersubjectivité (chapitre II).

---

<sup>1</sup> Max Horkheimer, « Théorie traditionnelle et théorie critique » in *ibid.*, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1970.

<sup>2</sup> Rüdiger Bubner, « Qu'est-ce que la théorie critique ? » in *Archives de Philosophie*, 35, 1972, pp. 381-421.

## Chapitre premier

### LE SENS DE LA RATIONALITÉ COMMUNICATIONNELLE

Le contexte général dans lequel s'intègre la théorie habermassienne de l'agir communicationnel est essentiel pour quiconque veut essayer de prendre une mesure fidèle de la portée de ses enjeux. À une telle mesure, nous pensons que peut contribuer une brève présentation de la position de Jürgen Habermas vis-à-vis de la modernité (1). Cette discussion nous permettra alors de considérer plus directement le sens qu'il faut reconnaître à la rationalité communicationnelle (2).

#### *1 - Agir communicationnel et modernité*

Jürgen Habermas, ici comme ailleurs, ne prétend pas tout créer de nouveau. Sa position est très largement redevable - positivement ou en réaction - des contributions de quelques-unes des grandes pensées des temps modernes. Au nombre de ces figures importantes, il faut compter, bien sûr, Kant, Hegel et Weber. Weber est, pour J. Habermas, celui pour qui existe un lien *interne* entre modernité et rationalisme occidental<sup>1</sup>. La modernité est enracinée dans le processus historique de rationalisation sociale de l'Occident ; les signes extérieurs de cette rationalisation étant l'autonomisation des sciences empiriques, des théories morales et des arts et

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, NRF-Gallimard, 1985, p. 1.

la constitution sociale de sphères de valeurs indépendantes, organisées autour de processus d'apprentissage distincts qui sous-tendent et accentuent le principe rationnel de la modernité<sup>1</sup>. Les images mythico-poétiques du monde cèdent peu à peu la place à une « culture profane » qui trouve en la laïcité, comprise comme rejet hors du domaine public des préoccupations religieuses, une expression relative.

Ce concept de modernité, remarque J. Habermas, ne doit pas être confondu avec celui de « modernisation ». En effet, ce dernier renvoie aux principes du fonctionnalisme sociologique et ne désigne que le développement cumulatif des richesses par la mobilisation des ressources et l'augmentation, par l'innovation technologique, de la productivité. Ce concept, précise également J. Habermas, réfère encore à la centralisation des pouvoirs et à leur réalisation sociale, par voie d'administration<sup>2</sup>. Le plus grave, en ce qui concerne l'idée de modernisation, ajoute-t-il, est que cette idée se fonde sur une rupture du lien qui liait modernité et rationalisme occidental, « de telle façon qu'il devient impossible de comprendre les processus de modernisation *en tant que* rationalisation, c'est-à-dire en tant qu'objectivation historique de structures rationnelles »<sup>3</sup>. C'est cette rupture, affirme J. Habermas, qui fait le lit de la « postmodernité ». Car

Dès lors que sont rompues les relations internes entre le concept de modernité et la manière dont cette modernité se comprend elle-même dans l'horizon de la raison occidentale, il est possible de relativiser les processus de modernisation qui se poursuivent de manière quasi

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 1-2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 3.

automatique, et d'adopter le regard distancié d'un observateur post-moderne.<sup>1</sup>

Toujours selon J. Habermas, la modernité, en tant que notion philosophique, a tout d'abord été « développ[ée] en toute clarté » par Hegel<sup>2</sup>. La modernité « est obligée de puiser sa normativité en elle-même »<sup>3</sup> et Hegel fait de cette exigence le « *problème fondamental de sa philosophie* »<sup>4</sup>. Pour J. Habermas, Hegel fait de la *subjectivité* le principe central de la modernité : principe auquel il attribuerait quatre connotations : premièrement, l'individualisme (la singularité et son droit à faire valoir ses prétentions), deuxièmement, le droit à la critique (impliquant l'obligation de justification), troisièmement, l'autonomie de l'action et enfin, la philosophie idéaliste, en ce qu'« elle saisit l'Idée qui a conscience d'elle-même »<sup>5</sup>. Mais si Hegel constate le pouvoir de cette subjectivité et l'inéluctable destruction qu'elle provoque des conceptions qui - pour employer la terminologie que reprendra J. Habermas - caractérisaient la « pensée mythique », il regrette par contre que ce pouvoir de la subjectivité ne soit cependant « pas assez puissant pour régénérer dans le médium de la raison la puissance unificatrice de la religion »<sup>6</sup>.

C'est sur le fond de cette volonté ou de ce besoin d'*unité* que Hegel appuie sa critique de Kant, à qui il reproche de ne pas voir en tant que « scissions les différenciations qui ont scindé la raison [...], les articulations

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 24.

formelles intervenues dans la culture [et] la division des sphères » de valeurs<sup>1</sup>. Le jugement que porte alors J. Habermas sur la position hégélienne est très significatif pour le sens que prend la modernité dans la *Théorie de l'agir communicationnel* :

la vision mythico poétique d'une réconciliation de la modernité, que Hegel partage en un premier temps avec Hölderlin et Schelling, se rattache encore au passé exemplaire du christianisme originel et de l'antiquité.<sup>2</sup>

Selon J. Habermas, la modernité est donc bien plutôt à comprendre du point de vue de la différenciation de la raison (Kant) et des sphères de valeurs culturelles (Weber). Il ne reste plus alors à l'humanité moderne qu'à assumer le « désenchantement du monde » auquel elle a le rejet du postulat de l'unité. C'est ainsi que J. Habermas, se préoccupant de ce que pourrait être la meilleure façon d'assumer ce « désenchantement », en vient à s'approprier la problématique de la rationalité de l'agir.

À ce niveau, on peut noter que Jürgen Habermas a fait siennes bon nombre des thèses wébériennes relatives à la modernisation comprise comme rationalisation de la société et différenciation sociale et théorique de la rationalité<sup>3</sup>. Ce retour à la théorie wébérienne de la modernité se justifie évidemment par le souci habermassien de préserver la possibilité d'une critique de la raison instrumentale ou fonctionnaliste qui n'ait pas à se solder par un abandon forcé de toute raison. Une des façons les plus simples peut-être d'aborder la théorie de l'agir communicationnel est de s'y

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>3</sup> *TAC I*, pp. 159-281 et *TAC II*, pp. 333-364.

engager par le biais de la distinction proposée par J. Habermas entre pensée mythique et pensée moderne : distinction que nous avons juste eu l'occasion de soulever en ce qui avait trait à la critique habermassienne de l'unité hégélienne.

La pensée mythique tout d'abord est caractérisée par sa non-réflexivité. Elle se comprend comme reflet fidèle de cette réalité dont elle prétend offrir une image totale et close. Tout est *signifiant* dans la pensée mythique. J. Habermas parle de la « force totalisante de la pensée sauvage » qui toujours « surgit avec vigueur »<sup>1</sup>. L'expérience fondamentale « des sociétés archaïques » consiste en « l'expérience de l'être livré sans protection aux contingences d'un monde que [l'acteur] ne domine pas »<sup>2</sup>. Et Jürgen Habermas nous dit alors que c'est « ainsi que naît, sinon dans les faits, du moins dans l'imaginaire, le besoin d'endiguer le flux des contingences, c'est-à-dire de le neutraliser par l'interprétation »<sup>3</sup>, par la constitution d'une totalité fermée, contenant toutes les connaissances positives. Par « ces *relations de similitude et de contraste*, la multiplicité des observations se rassemble en une totalité »<sup>4</sup>.

Suivant cette interprétation du monde, ajoute J. Habermas, chaque phénomène est, par la vertu des puissances mythiques, en correspondance avec tous les autres phénomènes. Or, une telle interprétation du monde ne donne pas seulement lieu à une théorie qui rend le monde plausible en l'expliquant de façon narrative ; elle autorise du même coup une pratique permettant de contrôler le monde sur le mode imaginaire.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *TAC I*, p. 61.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 63.

Jürgen Habermas rejoint ici la très actuelle critique - souvent formulée à partir d'un horizon anthropologique - des « grands récits » légitimateurs. À ceci près que l'anthropologie sociale visée s'attache surtout - pour employer le vocabulaire habermassien - à souligner *dans* la pensée moderne les restes de pensée mythique<sup>1</sup>.

Également par opposition à la pensée mythique, la pensée moderne se veut à la fois réflexive et différenciée ; c'est-à-dire qu'elle a pris conscience de sa relativité, de son statut *interprétatif*. La pensée moderne échappe ou tend à échapper à la « réification de l'image du monde »<sup>2</sup>, elle se sait n'être qu'une interprétation « qui pourrait être erronée » et accepte, de ce fait, le principe de la critique<sup>3</sup>. La modernité est indissociable d'une *décentration* de la vision du monde. Les « modernes » n'ont plus une compréhension/*reflet*, mais une compréhension/*lecture* de la réalité. Cette lecture du réel est bien sûr éminemment critiquable. Elle cohabite avec d'autres visions du monde qu'il s'agit pour elle de confronter au cours d'un débat argumenté. Max Weber voyait en cette décentration une *perte de sens*. Le pluralisme, en même temps qu'il « désenchanta » le monde, brisa

---

<sup>1</sup> Nous pensons ici surtout aux travaux récents de Marc Augé qui contribuent notamment à positionner sur un même plan, la pensée mythique, en ce qu'elle tend à se constituer en « grand récit », et l'idéologie (cf. Marc Augé, « Entretiens » in *Le Monde*, le 5 novembre 1991). Ce type de recherche en anthropologie sociale est particulièrement à l'ordre du jour à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, à Paris. Au niveau plus directement philosophique, on pense également à la *Dialectique de la raison* de Horkheimer et Adorno, *op.cit.*

<sup>2</sup> *TAC I*, p. 66.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 66.

l'homogénéité sociale que la totalité mythique permettait de préserver<sup>1</sup>.  
Mais.

Là où Weber croit devoir signaler une perte de sens (*Sinnverlust*), Habermas s'emploiera à découvrir un filon de rationalité non exploité chez Weber. Le message, jamais reconnu comme tel, du mythe est accepté naïvement et aveuglément par les membres d'une communauté. Mais lorsque cette conception réifiée s'avise de sa relativité, la vérité ne relève plus d'une acceptation aveugle, mais d'une entente consciente articulée dans le langage. L'entente langagière, communicationnelle, est appelée à supplanter l'autorité jadis assumée par le mythe.<sup>2</sup>

À ce phénomène moderne de la décentration, il faut ajouter celui de la différenciation des sphères de validité. Selon J. Habermas, le mythe ne permet pas que soient distingués les différents domaines d'objectivité. La pensée moderne, par contre, constate une telle différenciation de la rationalité et permet ainsi une rationalisation différenciée des sphères du social. Ce postulat est évidemment développé à partir des travaux de Max Weber.

L'agir communicationnel, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir plus en détail, peut - en tant qu'interaction de sujets recherchant à s'entendre en vue de coordonner leurs actions<sup>3</sup> - se spécifier, suivant un certain nombre de caractéristiques, en conversation, agir régulé par des normes et agir dramaturgique. Nous ne voulons pas, ici, préciser davantage

---

<sup>1</sup> Pour un excellent rendu du lien théorique qui unit, à ce niveau, Weber à Habermas, cf. Jean Grondin, « De Heidegger à Habermas », in *Les Études philosophiques*, janvier-mars 1986, pp. 24-27 et du même auteur, « Rationalité et agir communicationnel chez Habermas », *op.cit.*

<sup>2</sup> Jean Grondin, « Rationalité et agir communicationnel chez Habermas », *op.cit.*, p. 42.

<sup>3</sup> *TAC I*, p. 102.

cela. Il nous suffit, pour établir le lien qui existe entre l'agir communicationnel et la modernité, de souligner que, pour J. Habermas, seule la modernité rend explicite la pluralité des prétentions à la validité de chaque action communicationnelle (vérité, justesse normative et véracité) qu'autorise la pluralité des *mondes* (objectif, social et subjectif) auxquels ces prétentions se réfèrent<sup>1</sup>. Dans la pensée mythique, au contraire, rien n'est différencié<sup>2</sup>.

La diversité moderne des interprétations, cependant, ne conduit pas à un nécessaire abandon du point de vue de l'universalité. Car,

quel que soit le système de langage choisi, écrit J. Habermas, nous ne cessons de partir intuitivement de la présupposition que la vérité est une prétention à la validité universelle. Si un énoncé est vrai, il mérite, quel que soit le langage dans lequel il est formulé, l'assentiment universel.<sup>3</sup>

Des débats, menés par l'objectif des participants de voir reconnue rationnellement leur prétention à la validité, vont donc pouvoir avoir lieu. La « vérité » comprise comme étant fondée dans l'entente consciente articulée dans le langage et rationnellement motivée va servir à la reconstruction habermassienne de la théorie de la rationalité.

---

<sup>1</sup> Cf. *infra*, p. 79 sq.

<sup>2</sup> *TAC I*, p. 66 sq.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 74.

## 2 - La nature de la rationalité communicationnelle

À ce niveau, Jean Grondin fait bien de remarquer que la raison habermassienne est débarrassée de toute dimension substantielle : elle « n'est plus une "substance", objective ou subjective, mais un prédicat »<sup>1</sup>. Il ne s'agit plus pour J. Habermas de se mettre en quête de *la* Raison, mais de tenter de déterminer les conditions à partir desquelles il devient possible de dire qu'une personne ou une « expression symbolique » est rationnelle<sup>2</sup>. Cette rationalité, que J. Habermas veut à la fois « englobante et générale »<sup>3</sup>, peut se manifester sous deux formes que l'on peut distinguer par rapport aux *attitudes* des acteurs<sup>4</sup>. Ces deux formes sont la rationalité cognitive-instrumentale et la rationalité communicationnelle. La rationalité cognitive-instrumentale, nous dit J. Habermas, se caractérise par une relation sujet/objet où le sujet conçoit, en vue d'un succès, sa maîtrise de l'objet. L'action téléologique se rapportant à cette rationalité peut consister en un agir purement instrumental (rapport direct sujet/objet) ou encore stratégique (l'action implique l'« utilisation », en tant qu'*objet*, d'un autre sujet). La rationalité communicationnelle quant à elle sous-tend une relation de sujet à sujet où l'objectif visé est l'accord des participants - obtenu, sans contrainte, dans le contexte d'une argumentation - en vue d'une coordination de leurs actions.

La distinction que Jürgen Habermas opère entre les rationalités instrumentale et communicationnelle est au coeur de sa pensée. Préparée de

---

<sup>1</sup> Jean Grondin, « Rationalité et agir communicationnel », *op.cit.*, p. 43.

<sup>2</sup> *TAC I*, p. 24.

<sup>3</sup> *TAC I*, p. 153.

<sup>4</sup> *TAC I*, p. 296 sq.

longue date, cette différenciation de la rationalité lui a systématiquement servi de cadre d'interprétation. Dès *Connaissance et intérêt*<sup>1</sup>, J. Habermas, développant le principe kantien et fichtéen d'un intérêt de la raison, distingue deux sphères de connaissance par rapport aux intérêts technique et pratique, dans lesquels elles s'enracinent et qui commandent deux types distincts d'action (instrumentale et communicationnelle). C'est ici, par exemple, qu'il reproche à Marx d'avoir réduit la réflexion au travail. Pour J. Habermas, il faut prendre en compte le travail *et* l'interaction, et ne surtout pas réduire l'un à l'autre ou vice-versa<sup>2</sup>.

Dans *Théorie et pratique*<sup>3</sup>, il tient le même type de discours et fait référence à ces mêmes intérêts, en termes quasi-transcendants lorsqu'ils s'intègrent « dans le cadre d'une réflexion sur la logique de la recherche dans les sciences de la nature et dans les sciences humaines »<sup>4</sup>, et en termes empiriques, dans le cadre d'une anthropologie de la connaissance<sup>5</sup>. C'est par rapport à la différenciation des rationalités que Jürgen Habermas interprète également les travaux du jeune Hegel, à Iéna, dans « Travail et interaction »<sup>6</sup>. Il souligne le fait, très significatif pour le développement de son propre point de vue, que dans la *philosophie de l'esprit* de Hegel, « l'institutionnalisation de l'identité du moi, la conscience de soi sanctionnée juridiquement est comprise comme le résultat de ces deux

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. G. Cléménçon, Paris, Gallimard (Tel 38), 1976.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 76 sq.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *Théorie et pratique*, 2 vol., trad. G. Raulet, Paris, Payot, 1975.

<sup>4</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 51.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, « Travail et interaction » in *ibid.*, *La technique et la science comme idéologie*, trad. J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard (Tel 161), pp. 163-211.

processus : le *travail* et la *lutte pour la reconnaissance* »<sup>1</sup>. Mais il ajoute ensuite que l'entreprise hégélienne est néanmoins « limitée » par le fait que, dès l'éna, Hegel part « de cette identité absolue de l'esprit avec la nature qui anticipe d'une certaine manière sur l'unité du processus de formation de l'esprit »<sup>2</sup>. Par la suite, l'unité du processus de formation consiste directement en la reconnaissance-de-soi-en-l'autre<sup>3</sup>. Les dialectiques du langage et du travail perdent ainsi de leur signification, parce qu'est présumée une philosophie de l'identité<sup>4</sup>.

Nous le voyons donc, sans insister plus longuement, le principe d'une différenciation des actions - suivant leurs intérêts - et, de façon correspondante, de la rationalité est central dans la pensée de Jürgen Habermas, dès la fin des années soixante. Au gré des débats qu'ont soulevés ses écrits, la position de J. Habermas s'est, bien sûr, affinée et a nécessité de profonds aménagements, surtout liés à ce qu'il est convenu d'appeler son « tournant linguistique ». Nous pensons néanmoins que ces aménagements n'ont pas provoqué - au contraire - de ce point de vue, une rupture dans le développement dans la pensée habermassienne. Les recherches menées par l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel* vont toutes, depuis *Connaissance et intérêt* au moins, dans le sens de l'identification d'une rationalité alternative, indépendante de la rationalité instrumentale : la rationalité communicationnelle. La position de Jürgen Habermas a certainement changé depuis *Connaissance et intérêt*, mais ce changement

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 196-197.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 199-200.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 202.

s'est toujours fait autour d'une persistante conception dualiste de la rationalité.

L'un des aspects les plus notables de la rationalité communicationnelle, dans sa forme la plus achevée, tient en son formalisme. Ceci dit, loin d'y voir un inconvénient, J. Habermas semble au contraire y voir une caractéristique de la modernité qu'il s'agit simplement d'assumer. N'affirme-t-il pas d'ailleurs que la pensée mythique est justement mythique parce qu'elle reste prisonnière d'une compréhension essentiellement substantielle de sa réalité ?

Pas plus qu'il ne dispose d'un concept formel du monde qui garantirait l'identité de la réalité naturelle et sociale face aux interprétations changeantes d'une tradition culturelle liée au temps, l'individu [*archaïque*] ne peut s'en remettre à un concept formel du moi qui pourrait assurer son identité propre face à une subjectivité devenue indépendante et fluctuante.<sup>1</sup>

L'individu moderne dispose de ces concepts (monde, être humain, rationalité, etc.)<sup>2</sup> ; concepts formels au point d'ailleurs de ne permettre aucune déduction allant dans le sens d'une substantialisation de leur signification :

la tentative d'indiquer un équivalent pour ce qui fut naguère visé dans l'idée de la vie bonne ne doit pas entraîner à *déduire* une idée de la vie bonne du concept procédural de la rationalité, qui nous échoit avec la compréhension décentrée du monde moderne.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> *TAC I*, p. 68.

<sup>2</sup> « La communication langagière et la tradition culturelle qui afflue en elle ne se détache, comme une réalité de droit propre, de celle de la nature et de la société, que dans la mesure où des concepts formels de monde et des prétentions non-empiriques à la validité viennent à se différencier. », *TAC I*, p. 66.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 89.

La rationalité communicationnelle est une *procédure*. C'est la raison pour laquelle elle ne peut être expliquée que par le biais d'une « élucidation pragmatique-formelle de l'activité communicationnelle »<sup>1</sup>. À ce sujet, il a été reproché à Jürgen Habermas de ne pas consacrer plus de place à une explication de l'expression *agir communicationnel* ; et il est vrai que celui-ci s'étend plus sur la *genèse* de l'activité communicationnelle que sur l'activité communicationnelle elle-même. Mais peut-être faut-il y voir l'image d'une véritable communication. En effet, la *Théorie de l'agir communicationnel* fait apparaître ses structures internes et autorise ainsi que les ambiguïtés, toujours lourdes de conséquences pour le débat académi-co-politique, puissent s'effacer et que la critique puisse commencer. En d'autres mots, la *Théorie de l'agir communicationnel* nous dit d'où vient l'idée d'un agir transsubjectif. On trouve, cependant, dans l'oeuvre majeure à ce jour de Jürgen Habermas une définition de l'agir communicationnel digne de ce nom :

je parle d'actions *communicationnelles*, écrit Habermas, lorsque les plans d'action des acteurs participants ne sont pas coordonnés par des calculs de succès égocentriques, mais par des actes d'intercompréhension. Dans l'activité communicationnelle, les participants ne sont pas primordialement orientés vers le succès propre ; ils poursuivent leurs objectifs individuels avec la condition qu'ils puissent accorder mutuellement leurs plans d'action sur le fondement de définitions communes de situations.<sup>3</sup>

L'activité communicationnelle se rapporte donc directement à un acte d'intercompréhension (*Verständigung*) qui vaut comme un processus

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 90-91.

<sup>2</sup> Jean Grondin, « Rationalité et agir communicationnel », *op.cit.*, p. 44.

<sup>3</sup> *TAC I*, p. 295.

« d'entente (*Einigung*) entre des sujets capables de parler et d'agir »<sup>1</sup>. Il faut voir en cette perspective l'influence directe des travaux de Ludwig Wittgenstein. Jean Grondin, citant J. Habermas, écrit à ce sujet :

La communication désigne l'« agir » spécifique au langage comme tel. Quelle est cette production propre au langage ? Habermas n'hésite pas à répondre : l'entente. La fonction qui anime le langage se résume à l'entente : « je suis, comme Wittgenstein, d'avis que "langage" et "entente" sont des concepts co-originaux (*gleichursprüngliche*) qui s'éclaircissent réciproquement.<sup>2</sup>

On trouve également ceci affirmé dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, lorsque J. Habermas écrit que l'« inter-compréhension (*Verständigung*) est inhérente au langage humain comme son *telos* »<sup>3</sup>. Cet élément est de première importance puisqu'en effet, Jürgen Habermas entend proposer une « théorie de la rationalisation développée à l'aide des concepts fondamentaux de l'activité communicationnelle »<sup>4</sup> tels qu'ils s'organisent, selon la *pragmatique formelle*, dans l'argumentation. En considérant plus spécifiquement cette dimension de la *Théorie de l'agir communicationnel*, nous voulons souligner le rôle particulier qui, selon nous, revient à la critique communicationnelle, tout en essayant enfin de situer celle-ci par rapport à la critique adornienne.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>2</sup> Jean Grondin, « Rationalité et agir communicationnel », *op.cit.*, p. 46, citant Jürgen Habermas, in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1984, p. 497.

<sup>3</sup> *TAC I*, p. 297

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 156.

## Chapitre II

### CRITIQUE ET PRAGMATIQUE FORMELLE

La pragmatique formelle est une réflexion sur les structures internes de la communication qui permet d'énoncer les présuppositions rationnelles du langage lui-même. C'est une thématization des prétentions à la validité que ne manquent jamais d'émettre les participants à un discours argumentatif. Il convient de considérer le contexte général de ce discours, tel qu'il s'exprime dans la théorie de l'argumentation (1), avant de préciser les rapports entre la critique et la *pragmatique formelle* ou *universelle* (2). Nous pourrions, seulement alors, tenter d'évaluer conjointement les critiques négative (Adorno) et communicationnelle (J. Habermas) en tentant de les rapporter toutes deux à la notion de *mimesis* (3).

#### 1 - *La théorie de l'argumentation*

L'explicitation du concept de rationalité communicationnelle repose, dans la perspective habermassienne, sur la théorie de l'argumentation<sup>1</sup>. Cette théorie de l'argumentation, cependant, ne doit pas être entendue dans le sens d'une logique formelle dont le principal objet serait d'élucider « les

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 39.

systèmes d'enchaînements logiques d'unités sémantiques (phrases) ». Son objet est bien plutôt de travailler sur « les relations internes, déductives ou non, entre unités pragmatiques (actes de langage) à partir desquelles se composent les arguments »<sup>1</sup>. Pour servir l'objectif communicationnel qu'il s'est fixé, Jürgen Habermas doit pouvoir discerner, dans le langage, une *logique pragmatique* de l'argumentation qui permette d'organiser et juger un échange intersubjectif de prétentions, de critiques et de tentatives de justification. J. Habermas nous dit que la théorie de l'argumentation « doit pouvoir proposer *un système des prétentions à la validité* »<sup>2</sup>, et il ajoute que, pour cela :

[cette théorie] n'a évidemment pas besoin d'une « déduction » entendue au sens d'une déduction transcendantale ; il suffit d'une procédure sûre de vérification des hypothèses de reconstruction correspondantes.<sup>3</sup>

L'argumentation, pour être admissible au titre de la rationalité, doit satisfaire à différents critères que J. Habermas présente ainsi :

L'intuition fondamentale que nous relierions à l'argumentation peut être, à la limite, caractérisée, sous l'aspect du processus, par l'intention de convaincre un *auditoire universel* et d'obtenir pour une expression l'assentiment général ; sous l'aspect de la procédure, par l'intention d'achever le débat autour des prétentions hypothétiques à la validité par un *accord rationnellement motivé* ; et sous l'aspect de la production, par l'intention de fonder ou d'honorer grâce à des arguments une prétention à la validité.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 42.

Pour J. Habermas également, « la séparation des trois niveaux analytiques [à savoir, le processus, la procédure et la production] ne peut être maintenue »<sup>1</sup> et il n'est pas souhaitable que la théorie de l'argumentation soit appliquée à un seul de ces niveaux d'abstraction. L'entente rationnelle n'est possible que dans la conjonction des différents critères qui débouche sur l'absence de contrainte dans le dialogue et l'acceptation principielle de l'autorité de l'argument le meilleur. Telles sont les conditions du discours rationnel. Ainsi,

[le] concept de *rationalité communicationnelle* comporte des connotations qui renvoient finalement à l'expérience centrale de cette force sans violence du discours argumentatif, qui permet de réaliser l'entente et de susciter le consensus. C'est dans le discours argumentatif que des participants différents surmontent la subjectivité initiale de leurs conceptions, et s'assurent à la fois de l'unité du monde objectif et de l'intersubjectivité de leur contexte de vie grâce à la communauté de convictions rationnellement motivées.<sup>2</sup>

Une telle énonciation de la problématique des rapports entre la subjectivité des *participants* et l'objectivité à laquelle ils aspirent, pour leurs prétentions à la validité, n'est pas sans rappeler le débat wébérien de l'objectivité de la connaissance historique. Philippe Raynaud, dans sa très intéressante étude *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*<sup>3</sup>, pose le problème, pour Weber, en des termes que ne renierait pas Jürgen Habermas. P. Raynaud, en effet, souligne tout d'abord le « perspectivisme » wébérien qui, selon lui, réside dans la subjectivité du

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>3</sup> Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, P.U.F., 1987.

savant lorsque celui-ci sélectionne « données » et « questions pertinentes »<sup>1</sup>. Pourtant, la prise en considération des intérêts subjectifs du chercheur ne conduit pas Weber à abandonner l'idée d'une science sociale objective. C'est pourquoi il faut s'en remettre aux « règles formelles de démonstration et d'argumentation qui rendent possible la communication entre les savants »<sup>2</sup>. P. Raynaud ajoute : « [c]ontrairement à Nietzsche, Weber veut établir, au-delà de la diversité infinie des "points de vue", la possibilité d'une communication entre eux »<sup>3</sup>. J. Habermas ne cherche pas autre chose.

Cependant, nous notons, à ce niveau, une différence fondamentale entre Weber, tel qu'il a été interprété par P. Raynaud, et J. Habermas. En effet, P. Raynaud écrit que, selon Weber, il faut « *établir* des règles qui permettent à chacun de défendre sa prétention à la vérité en acceptant de se soumettre à la critique de la communauté scientifique (nous soulignons, P.S.) »<sup>4</sup>. Il faut *établir* les règles de la communication, tandis que, pour J. Habermas, les règles de la communication rationnelle n'ont pas à être établies, conventionnellement ou par l'usage. De son point de vue, le langage, lui-même, est porteur de cette rationalité argumentative.

La logique pragmatique de l'argumentation, une fois *élucidée* et non pas *établie*, peut ainsi sembler se rapporter, en quelque sorte, à un art (une éthique) de la discussion qui privilégie la volonté d'élaborer rationnellement un accord intersubjectif, en se tenant à l'écart de l'éristique

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 36.

et des procédés rhétoriques<sup>1</sup>. Afin de voir comment un tel « art » est possible, il convient d'étudier ce que J. Habermas entend par *pragmatique formelle* ; ce sera d'ailleurs, également, l'occasion de considérer le rôle qu'y joue la critique.

## 2 - Critique et pragmatique formelle

La théorie habermassienne de l'agir communicationnel ne peut en rester à ce concept d'« entente » qui, tel que présenté par la théorie de l'argumentation, ne semble devoir être qu'un « idéal moral » (la situation idéale de parole), inaccessible et, à la rigueur, « régulateur ». C'est face à cette inquiétude que le « tournant linguistique » de la pensée habermassienne prend alors toute sa portée. La pragmatique formelle entend présenter les structures logiques de la « situation idéale de parole ». Comme le souligne Koula Mellos :

« Reaching understanding » is the privileged theoretical and practical object of the theory of communicative action [while] formal conditions as opposed to the contextual setting of the process of reaching understanding are the privileged object of the theory of universal pragmatics.<sup>2</sup>

À la suite d'Austin et de Searle, J. Habermas procède à une distinction entre les actes de langage (*speech acts*) locutoire, illocutoire et perlocutoire qui, respectivement consistent à « dire *quelque chose* ; agir *en* disant *quelque chose* ; causer *quelque chose du fait* qu'on agit en disant

---

<sup>1</sup> *TAC I*, p. 52.

<sup>2</sup> Koula Mellos, *op.cit.*, p. 16.

quelque chose »<sup>1</sup>. Il précise alors que seuls les actes illocutoires satisfont aux exigences de l'agir communicationnel<sup>2</sup>, dans la mesure où, par opposition aux actes perlocutoires, ils ne tendent qu'à être *compris* de celui à qui ils sont adressés :

À l'aide d'un acte illocutoire, le locuteur fait savoir qu'il entend [faire] comprendre ce qu'il dit comme hommage, commandement, remontrance, explication, etc. Son intention de communiquer s'épuise dans le fait que l'auditeur doit comprendre le contenu manifeste de l'action langagière. En revanche, l'objectif perlocutoire d'un locuteur, à l'instar des buts poursuivis dans des actions finalisées, ne ressort pas du contenu manifeste des actions langagières.<sup>3</sup>

Chez J. Habermas, l'illocution est tout à fait fondamentale. Ainsi que l'a remarqué K. Mellos, l'illocution ne signifie pas simplement, pour Jürgen Habermas, qu'un locuteur exprime, de façon à être compris, quelque chose. Cela signifie, surtout, que la locution exprimée rassemble *en un rapport intersubjectif* de réciprocité, au moins, un locuteur et un auditeur<sup>4</sup>. L'illocution, pour J. Habermas, caractérise le langage comme médium privilégié de l'interaction.

Ces actions illocutoires peuvent être d'ordres différents suivant leur mode et le monde auquel elles se réfèrent ; car, selon J. Habermas, le choix de certains concepts sociologiques d'action renvoie nécessairement à des

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 299. Pour le déplacement de la problématique du langage d'une perspective sémantique à une perspective pragmatique, cf. Koula Mellos, *op.cit.*, p. 17 sq.

<sup>2</sup> « j'ai nommé activité communicationnelle cette sorte d'interactions [médiatisées par le langage], où tous les participants accordent entre eux leurs plans d'action individuels, et poursuivent par là *sans restriction* leurs objectifs illocutoires », *TAC I*, p. 303.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 300-301.

<sup>4</sup> Koula Mellos, *op.cit.*, pp. 18-19.

présuppositions ontologiques<sup>1</sup> : « ce faisant, écrit-il, nous supposons chez l'acteur des rapports au monde dont dépendent en retour les aspects de la rationalité possible de son agir »<sup>2</sup>. L'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel* établit donc une classification, « sous l'angle des présuppositions ontologiques »<sup>3</sup>, des actions possibles. Ainsi un acte illocutoire *constatif* prétend à la vérité, en référence au *monde objectif* ; l'agir régulé par des normes est un acte de langage *régulateur* qui, en référence au *monde social*, prétend à la justesse normative ; et enfin, l'agir dramaturgique est une action illocutoire expressive qui prétend à la sincérité, par rapport au *monde subjectif* du locuteur<sup>4</sup>. C'est ici que la critique joue un rôle fondamental, dans la mesure où c'est elle qui permet de juger de la rationalité d'une action langagière.

L'accord obtenu communicationnellement, nous dit J. Habermas, se mesure précisément à trois prétentions critiquables à la validité : en effet en s'entendant (*Verständigen*) mutuellement au sujet de quelque chose et en se rendant par là eux-mêmes compréhensibles (*Verständlich*), les acteurs ne peuvent faire autrement que de situer l'action langagière dans précisément trois rapports au monde, et sous chacun de ces aspects, d'élever pour cette action une prétention à la validité. Celui qui rejette l'offre d'un acte de parole compréhensible conteste au moins l'une de ces trois prétentions à la validité [...] et ce parce que l'expression n'est pas en consonance, soit avec *notre* monde de relations interpersonnelles constituées en ordres légitimes, soit avec *le* monde des états de choses existants, soit avec *chaque* monde des expériences vécues subjectives.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> *TAC I*, p. 100.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>4</sup> voir le tableau des « types purs d'interactions médiatisées par le langage », *ibid.*, p. 337.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 316-317.

Cette critique, fondée en droit dans l'idéal d'une communication non déformée, explique le caractère éminemment faillibiliste du processus d'intercompréhension. Chaque locuteur doit démontrer à son auditeur la validité de sa prétention, et l'auditeur a, quant à lui, à *tout moment*, la possibilité de *critiquer*, de réfuter cette prétention. À charge alors, pour le locuteur, de fourbir les raisons qui, selon lui, justifieraient sa prétention<sup>1</sup>. Tout ceci revient à « attribuer la rationalité d'une expression à sa capacité d'être critiquée et fondée »<sup>2</sup>. La réflexivité - qui, par opposition à la pensée mythique, caractérise la pensée moderne - autorise la pluralité de points de vue qui se comprennent désormais en tant que tels. En d'autres mots, ces points de vue doivent assumer leur « critiquabilité ». La réflexivité ouvre la possibilité de confrontations critiques d'arguments vis-à-vis d'une ou plusieurs prétentions à la validité. C'est d'ailleurs pour que la critique soit possible que l'argumentation est soumise aux principes déjà mentionnés d'*absence de contrainte* et d'*acceptation de l'argument le meilleur*. Ceci se comprend très simplement par rapport à l'absence de contrainte - il faut que l'institution de la société permette et entende la critique ; en ce qui concerne l'acceptation de l'argument le meilleur, il faut y voir une limite qui finalement sert les intérêts de la critique ; car une critique qui ne serait *que destructrice* perdrait ultimement toute crédibilité.

Dans le rapport que J. Habermas établit entre les processus d'intercompréhension et le monde vécu, il est possible de voir une autre limitation de la critique, liée à la non-problématisation de certains savoirs. Nous ne voulons pas ici examiner les notions de « monde vécu » et de « système »

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 25.

dans le détail. Pour les besoins de notre problématique, nous nous contenterons simplement de les situer globalement.

Cette dimension de la théorie de l'agir communicationnel, lorsqu'étudiée du point de vue de la critique, semble donc poser un véritable problème. En effet, la notion de savoir pré-réflexif paraît être de nature à provoquer une limitation directe des pouvoirs d'investigation de la critique. Cet aspect est d'autant plus problématique que le monde vécu auquel renvoie ce *savoir pré-réflexif* n'est pas une notion marginale de la théorie habermassienne mais se présente au contraire, ni plus ni moins, comme « contexte » de l'agir communicationnel<sup>1</sup>.

Tout d'abord, il nous faut préciser que la société moderne est, selon Jürgen Habermas, à comprendre « simultanément » comme système et monde vécu<sup>2</sup>. Ces deux « modes sociaux », nous dit-il, sont déterminés suivant le type de rationalité qui les gère - sans oublier les types d'actions et, plus généralement, les « régimes » d'intégration que ces rationalités impliquent. La rationalité communicationnelle relève du monde vécu tandis que la rationalité cognitive-instrumentale relève du système. Historiquement, le processus de rationalisation part, selon J. Habermas, des mondes vécus conçus unitairement dans les sociétés archaïques. Et ce n'est qu'avec la rationalisation sociale qu'il y a disjonction entre monde vécu et système<sup>3</sup> ; la rationalisation progressive du monde vécu conduisant à la

---

<sup>1</sup> *TAC II*, p. 131 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 163 sq.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 167 sq.

création de sous-systèmes fonctionnant sur la base de la rationalité cognitive-instrumentale.

La tendance à généraliser les valeurs suscite deux tendances contraires au plan de l'interaction. Plus la généralisation des motivations et des valeurs progresse, plus l'agir communicationnel se détache des modèles concrets de comportement normatif, venus de la tradition. Avec cette disjonction, le poids de l'intégration sociale passe de plus en plus d'un consensus enraciné dans la religion aux processus consensuels liés au langage. [...] D'un autre côté, l'agir communicationnel débarrassé d'orientations de valeurs particulières signifie dans le même temps la séparation entre agir orienté vers le succès et agir orienté vers l'intercompréhension. Avec la généralisation des motivations et des valeurs apparaît l'espace pour des sous-systèmes de l'action rationnelle en vue d'une fin.<sup>1</sup>

Dans le cadre de notre problématique qui, premièrement, consiste à tenter de saisir le sens de la critique communicationnelle, il nous faut surtout considérer les rapports qu'entretiennent le monde vécu - domaine de l'agir communicationnel - et la pragmatique formelle. Nous savons que l'objet de cette pragmatique formelle est de reconstruire et de présenter les « structures [de la communication] qui sont tenues pour invariantes face aux manifestations historiques et aux formes de vie des mondes vécus particuliers »<sup>2</sup>. Ceci dit, ces structures invariantes ne peuvent exister *empiriquement* que lors des processus d'intercompréhension au cours desquels les acteurs entreprennent d'élaborer des « définitions communes de leur situation d'action »<sup>3</sup>, c'est-à-dire que ces structures n'ont d'effectivité que dans leurs rapports au monde vécu. Et, c'est à partir de ces situations d'action que les acteurs vont pouvoir, à l'aide du « système de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 131-132.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 133.

référence des trois mondes », s'engager plus avant dans le processus d'intercompréhension. En fait, nous dit J. Habermas, avec « ce système de référence, les participants de la communication présument que les définitions de la situation, qui forment à chaque fois l'arrière-plan d'une énonciation actuelle, ont valeur intersubjective. »<sup>1</sup>

Le monde vécu est réellement, dans le cadre de l'agir communicationnel, une notion fondamentale puisqu'en effet « [les] structures du monde vécu fixent les formes de l'intersubjectivité pour une éventuelle intercompréhension »<sup>2</sup>. Alors comment, lorsque l'on a pu apprécier le degré de radicalité de la critique adornienne - quels que soient par ailleurs les problèmes que la forme de ce radicalisme induit - comment donc, accepter le principe d'une telle limitation - c'est-à-dire l'existence d'un savoir pré-réflexif - imposée à la critique communicationnelle ?<sup>3</sup> L'exigence d'un fondement pour la critique ne mène-t-elle pas J. Habermas à limiter trop sérieusement le domaine de juridiction de la critique ?

En fait, nous pensons qu'il n'en est rien. Il est vrai que la communication se déploie sur la base d'un savoir « toujours-déjà » su, d'un savoir non-problématisé : « [cette] réserve de savoir, écrit Jürgen

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>3</sup> Nous n'abordons pas ici les problèmes que soulève, sur le plan de la critique, la dimension plus proprement sociologique de la théorie habermassienne. Nous avons plutôt situé notre problématique par rapport à la question des fondements normatifs de la critique, en tentant de retracer le parcours de ce questionnement de la philosophie adornienne à la pensée habermassienne, et cela afin d'en étudier les implications pour le concept de totalité dans la *Théorie de l'agir communicationnel*. Pour l'examen critique des effets théoriques sur l'agir communicationnel de l'utilisation des paradigmes sociologiques de l'intégration et du consensus, cf. Roberto Miguelez, « Rationalité et théorie de la société chez Habermas », in Koula Mel'os Éd., *op.cit.*, pp. 41-66.

Habermas, fournit aux membres d'une communauté linguistique des *convictions en profondeur*, non problématiques, présumées garanties en commun »<sup>1</sup>. Lorsque l'on pense aux études - féministes surtout - portant sur la socialisation et son impact sur le quotidien, on peut légitimement voir ici une difficulté majeure pour une théorie qui se veut théorie de l'émancipation. En effet, certaines *convictions en profondeur* peuvent être très directement incriminées si on les juge du strict point de vue de l'émancipation *de tous*. Les moyens de la communication sont eux-même, plus ou moins médiatement, les produits de convictions en profondeur. Pourtant, nous pensons pouvoir trouver dans la notion de décentration une réponse à ce problème. J. Habermas écrit à ce sujet :

Le monde vécu engrange le travail d'interprétation effectué par les générations passées ; il est le contrepoids conservateur face au risque de dissensus qui naît avec chaque procès d'intercompréhension actuel. Car ceux qui agissent communicationnellement ne peuvent parvenir à une entente qu'à travers des prises de position oui/non à l'égard des prétentions critiquables à la validité. *Cet équilibre change avec la décentration du monde*. Plus est décentrée l'image du monde qui tient en réserve le stock culturel de savoir, moins le besoin d'entente est couvert *a priori* par un monde vécu résistant à toute critique ; et plus il est nécessaire que ce besoin d'entente soit satisfait par les interprétations que réalisent les participants eux-mêmes, *i.e.* par un accord risqué car motivé rationnellement, plus il nous est permis d'attendre des orientations rationnelles d'action.<sup>2</sup>

Cela revient à dire que *tout* peut être problématisé suivant les exigences d'une définition quelconque de situation. Si une notion est restée jusqu'à ce jour à un stade pré-réflexif, il suffit que, dans un mouvement de décentration, il lui soit laissé la place de s'affirmer, pour que cette notion

---

<sup>1</sup> TAC II, p. 138.

<sup>2</sup> TAC I, p. 86.

se problématise et entre ainsi, à ce titre, dans les processus d'inter-compréhension sous la forme d'une prétention critiquable à la validité. La notion de monde vécu ne se pose donc pas, pour nous, comme obstacle à la critique. Nous tenterons de voir, par contre, dans quelle mesure elle ne prévient pas, sur le plan méthodologique, la constitution d'un point de vue véritablement totaliste.

Jürgen Habermas s'est donc préoccupé d'arracher la théorie critique au pessimisme et au négativisme aporétique dans lesquels elle s'était enlisée. Il a voulu reconstruire - sur la base d'une problématique de l'intersubjectivité - la critique, de sorte qu'elle puisse enfin affirmer *en droit* ses prétentions, tout en réinstaurant un lien entre la critique de l'idéologie et une théorie du changement social<sup>1</sup>.

Petite réserve à l'endroit de la théorie de l'agir communicationnel, nous regrettons que, sur le plan de la critique sociale, n'ait pas encore été, à ce jour, plus exploitée la distinction habermassienne entre pensée mythique et pensée moderne<sup>2</sup>. Ce paradigme a, selon nous, à différents niveaux, un très grand potentiel critique. Ainsi, il pourrait être intéressant, semble-t-il, d'appliquer aux sociétés occidentales industrialisées - le Canada, par exemple - le paradigme de la confusion nature/culture qui caractériserait la pensée mythique<sup>3</sup>. Un exemple de problème possible - trivial certainement, mais dont la banalité justement nous dispense des exigences d'une démonstration systématique : les rapports actuels entre fumeurs et non

---

<sup>1</sup> cf. Rüdiger Bubner, « Qu'est-ce que la théorie critique ? », *op.cit.*

<sup>2</sup> *La Dialectique de la raison, op.cit.*, nous semble un exemple tout à fait fécond de ce que ce genre de critique peut donner lorsqu'appliqué aux sociétés dites modernes.

<sup>3</sup> *TAC I*, p. 64 sq.

fumeurs. Par exemple, imaginons que quelqu'un se laisse convaincre d'abandonner ses habitudes de fumeur invétéré, nombreux seront alors les interlocuteurs et interlocutrices à qui il signalera son intention, qui le féliciteront en l'assurant que sa décision est la bonne, que c'est *bien*, non pas du point de vue des intérêts de la société mais du point de vue de la santé du fumeur repentant. L'expérience de chacun doit pouvoir confirmer de telles attitudes : c'est *bien* de « manger léger », de faire du sport, de ne pas abuser ni des alcools, ni de la caféine, etc. Or, selon J. Habermas, la modernité devrait avoir instauré une stricte dichotomie entre ce qui est *sain* (nature) et ce qui *bien* (culture). La confusion, c'est bien/sain de ne pas fumer peut ainsi être interprétée comme un stigmate mythique dont sont toujours porteuses la pensée et la société modernes ; à moins bien sûr que l'on se contente d'encourager les mesures de santé en référence à un argument fonctionnaliste, à savoir : le fardeau que les dépenses médicales socialisées, liées à la tabagie, font peser sur le budget de l'état.

Nous le voyons donc le paradigme pensée mythique/pensée moderne - dont le rapport culture/nature n'est qu'un aspect - peut offrir d'énormes possibilités pour l'étude critique des sociétés dites modernes. Malheureusement, J. Habermas n'a pas encore suffisamment exploité cette voie selon nous. Mais il n'en reste pas moins que la critique communicationnelle nous paraît posséder de grandes possibilités critiques quant aux phénomènes, aux « pathologies », résultant de ce que Jürgen Habermas a appelé la « colonisation du monde vécu » par la raison instrumentale. Par exemple, lorsque le langage est évacué de la communication, pour être remplacé par des médiums ne permettant aucune critique, e.g. l'argent et le pouvoir, la critique communicationnelle nous

semble tout indiquée pour le stigmatiser<sup>1</sup>. Et ce potentiel critique est d'autant plus important qu'il devrait permettre de déboucher sur une possible rationalisation sociale<sup>2</sup>. On voit ici le chemin parcouru depuis la théorie critique telle qu'elle s'est exprimée, dans sa diversité, de la *Dialectique de la raison* à la *Dialectique négative*.

### 3 - Adorno et J. Habermas : la mimesis revisitée

Il nous reste, maintenant, à situer précisément la critique communicationnelle par rapport à la critique adornienne ; c'est ce que nous voulons faire à partir de la question de la *mimesis*. La notion de *mimesis* nous semble d'une importance première à l'heure d'évaluer les « critiques » respectives de J. Habermas et Adorno, parce qu'elle permet d'éclairer précisément le point sur lequel ces deux penseurs sont justement à la fois si proches et si lointains. Adorno, nous nous en souvenons, voyait en la *mimesis* l'occasion de s'ouvrir au non-identique ; dans le contexte de la dialectique négative, il s'agissait alors du non-conceptuel. Pour Adorno, la *mimesis* permettait d'aborder la différence *en tant que* différence. Cette différence ne devant exister que dans sa particularité.

L'interprétation que l'on peut prêter à J. Habermas de cette notion atténue tout de suite les termes de cette différence, puisqu'il se situe dans

---

<sup>1</sup> *TAC II*, p. 169.

<sup>2</sup> Par ailleurs, il faut le rappeler, la critique habermassienne - dont la rationalité communicationnelle a l'apanage - doit également savoir être respectueuse des droits de la rationalité instrumentale. La pensée instrumentale ou fonctionnaliste est légitime et ne devient préjudiciable que lorsque son point de vue est universalisé.

une perspective de *réconciliation*. Cependant, cette réconciliation reste bien sûr dépendante de l'idéalité ; tandis que, du point de vue, non plus formel mais *empirique*, l'agir communicationnel ne peut affirmer sa pertinence sociale qu'en se tenant prêt à assumer une *mimesis* qui signifierait non pas immédiatement *copie, imitation*, mais ouverture à la différence et coordination rationnelle des particularités au service du *social*. Dans une société, où les intérêts contradictoires semblent plus retranchés que jamais - quoique plus discrètement parfois - il apparaît nécessaire de ne pas trop rapidement passer sur les oppositions réelles en se laissant aveugler par les vertus réconciliatoires de l'idéalité. Nous pensons que la théorie de l'agir communicationnel peut faire ce pas vers la différence, tandis que le particularisme adornien ne peut plus intégrer le point de vue de la socialité.

Évidemment, ce pas vers la différence de la théorie habermassienne ne peut se faire que sur la base d'une réaffirmation de la possibilité d'un « espace public » où puissent s'exprimer *comme* différences les divers conceptions en présence. Nous rejoignons ici Hannah Arendt qui, dans *The Human Condition*, a su si justement montrer comment la différence requiert nécessairement l'identité<sup>1</sup>. Elle écrit :

To live together in the world means essentially that a world of things is between those who have it in common, as a table is located between those who sit around around it; the world like every in-between, relates and separates men at the same time.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago & London, University of Chicago Press, 1958.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 52.

Chez J. Habermas, la base commune est le savoir pré-réflexif, le savoir que les participants à la communication n'ont pas jugé bon de problématiser. Cette base commune tient également aux structures pragmatiques et formelles du langage telles qu'elles se déploient à partir de « l'*a priori* de l'entente »<sup>1</sup>. Et ce n'est que dans un tel contexte, que la différence peut s'affirmer en tant que différence et que le discours peut s'orienter afin de permettre une coordination de l'action en vue d'une rationalisation de la société.

La critique - par rapport au point de vue de la mimesis - s'inscrit donc en permanence dans les termes de cet indissociable couple : différence/ identité. Adorno n'a voulu voir dans la critique que l'expression d'une différence, d'un non-identique. Il perdit ainsi de vue le fait que la différence *isolée* n'est rien, qu'elle n'est plus *différence*. Elle ne tend plus, dans son cas, qu'au solipsisme - produit d'une « vie mutilée ». Peut-être faut-il y voir une grande leçon que pourrait enseigner Adorno à ceux qui opposent si strictement agonistique et socialité. « Délibérément, dans l'ombre d'une philosophie qui a fait son temps, [Adorno] fait régresser le penser philosophique à un geste »<sup>2</sup>. À un geste *désespéré*, pourrions-nous ajouter. Jürgen Habermas, bien sûr, tel est le sens de sa philosophie, entend porter le débat au-delà de ce geste ; c'est pourquoi sa critique communicationnelle, en permettant le maintien du rapport différence/identité et par l'effort incessant qu'elle fournit dans la

---

<sup>1</sup> Jean Grondin, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin, 1989, p. 176.

<sup>2</sup> *TAC I*, p. 389

production de ses critères de justification, nous semble plus radicale encore socialement que la critique adornienne.

On se souvient enfin de l'objection qu'Adorno avait formulée à l'encontre de toute entreprise philosophique se reposant sur un quelconque *a priori* : il avait alors assimilé, purement et simplement, tout invariant à de l'idéologie - véritable antithèse de la pensée critique. Nous espérons que notre première section aura contribué à montrer que sa position n'était pas elle-même à l'abri du crime de lèse-Histoire. La « vie juste » ouvre en effet, dans sa philosophie, une porte vers le transcendantal.

En ce qui concerne Jürgen Habermas, nous avons voulu le lire dans une perspective quasi-juridique. Selon nous, J. Habermas a posé la question du *droit* de la critique, et c'est ainsi qu'il en est venu à identifier l'*a priori* dans lequel se fonde la rationalité communicationnelle : l'*a priori* de l'entente (*Verständigung*). C'est certainement un invariant, mais cet invariant est-il pour autant idéologique ? Nous espérons avoir montré, ici, en insistant sur la dimension formelle de la pragmatique universelle, que l'*a priori* de l'entente ne pourrait être idéologique que dans la mesure où il prétendrait à une quelconque substantialité. Que l'on nous passe l'expression, mais, chez Jürgen Habermas, « au commencement, était le langage ». Ce n'est pas un sujet a-historique mais l'entente, saisie au niveau pragmatique et formel du langage, qui est la condition de possibilité de la communication.

Adorno a problématisé la perspective historiciste sans oser totalement la quitter. J. Habermas va, lui, assumer ce désengagement partiel de

l'histoire pour repenser la philosophie politique et sociale en termes de droit. Les enjeux sont de tailles, puisqu'il s'agit en effet, comme a pu l'écrire - dans un autre contexte - Alain Renaut, d'« échapper aux dissolutions purement historicistes de tout critère de vérité et de validité »<sup>1</sup>. Désengagement *partiel* néanmoins puisque le droit, se situant à un niveau formel, ne peut revendiquer d'effectivité que par et dans l'histoire.

\*\*\*

La critique communicationnelle joue donc un rôle fondamental en ce qui a trait à la mise en oeuvre d'un agir véritablement communicationnel. Sa réalité et la nécessité de sa toujours possibilité sont les conditions à partir desquelles il devient possible de juger de la rationalité d'une activité communicationnelle constative, régulatrice et dramaturgique. Sans critique, il ne peut y avoir de rationalité pratique/communicationnel. *L'intersubjectivité s'exprime par et dans la critique.*

Ainsi que nous l'avions vu précédemment, Theodor Adorno, en portant, pour sa critique, tout le poids de la pensée sur le non-identique (la différence) a rompu théoriquement toute relation avec le social. Son grand

---

<sup>1</sup> Alain Renaut, « Le droit naturel dans les limites de la simple raison. De Wolff à Fichte », in *Des Théories du droit naturel*, ouvrage collectif, Cahiers de philosophie politique et juridique, Centre de publications de l'université de Caen, no 11, 1987, p. 155.

mérite était de permettre le déploiement d'une critique intransigeante et très précise ; son problème : sa critique, bien qu'elle visa juste si souvent, était sans assise et donc ultimement peu crédible. Par contre, la critique habermassienne a justement réalisé qu'elle ne peut s'assurer de ses critères qu'en maintenant/explicitant le principe permanent d'un rapport conscient entre la différence et l'identité.

La critique communicationnelle préserve ainsi la tension critique qu'Adorno appuyait entièrement sur la *mimesis*, comprise du point de vue exclusif de la différence, en resituant celle-ci - afin de lui assurer un fondement - dans le contexte commun de la communication. C'est à ce titre que nous nous autorisons à penser que la critique communicationnelle permet bien un *dépassement* de la critique négative adornienne, telle que celle-ci fut définie dans la première section de ce travail. Mais la notion de *dépassement* - parce que nous l'entendons en un sens hégélien - ne signifie pas que le *moment adornien de la critique* est simplement écarté. Il est au contraire « dépassé », ce qui implique que, dans la critique habermassienne, il en reste quelque chose. C'est cette influence adornienne que nous pensons retrouver au niveau de la conception habermassienne de la totalité.

Troisième section

---

**Critique et totalité chez J. Habermas**

La théorie de l'agir communicationnel est lourde de conséquences et riche en enjeux. Nous nous proposons justement, maintenant, de considérer particulièrement l'un de ces enjeux, la totalité, à partir de la notion de critique communicationnelle telle que nous l'avons présentée. La totalité est un concept central pour les sciences sociales et la philosophie. Une certaine pensée politique, sociologique et philosophique contemporaine tend pourtant de plus en plus - sur la base parfois d'une assimilation entre totalitarisme et totalisme - à affirmer que les droits de l'individu passent nécessairement par une négation du tout. Là réside l'enjeu de la pensée habermassienne : nous pensons en effet que *la théorie de l'agir communicationnel, grâce au rôle qu'y joue la critique, permet - selon l'expression de Danièle Letocha - « un recours "contrôlé" à la totalité »*<sup>1</sup>.

Dans un premier temps, il s'agira ici de situer le contexte de la discussion générale qui oppose totalisme et individualisme (chapitre premier). Cette mise en perspective pourra paraître un peu longue. Nous pensons pourtant que la compréhension de la position habermassienne nous impose d'en passer par là. C'est ce développement initial qui devra, en effet, nous permettre de comprendre la nature du *recours* habermassien au concept de totalité, en montrant comment, selon nous, Jürgen Habermas - ayant pris la pleine mesure des critiques individualistes contemporaines de l'historicisme, de la raison et du totalisme méthodologique - a pu introduire, grâce à la critique communicationnelle, un concept de totalité radicalement ouvert (chapitre II).

---

<sup>1</sup> Danièle Letocha, *op.cit.*, p. 30.

## Chapitre premier

### INDIVIDUALISME ET TOTALISME

La difficulté de la discussion qui oppose ces deux orientations théoriques tient à ce qu'elles ont toutes deux leurs mérites. Le totalisme a le privilège d'un grand potentiel critique dans l'explication que ne peut revendiquer l'individualisme. L'individualisme, par contre, a un sens peut-être plus marqué de la finitude humaine et peut faire valoir une applicabilité plus aisée, dans les recherches en sciences sociales notamment. Mais pour bien prendre la mesure de leurs divergences fondamentales, il convient dès maintenant de préciser les termes de la discussion.

La résurgence de l'individualisme est certainement l'une des constantes de la pensée théorique depuis l'affaissement des systèmes contemporains à prétention totaliste, tel le structuralisme et le fonctionnalisme. Cette résurgence bien sûr ne se circonscrit pas à des domaines spécifiques de recherche, mais semble au contraire se signaler simultanément, entre autres, en sociologie, en philosophie et en pensée politique<sup>1</sup>. Pierre Birnbaum et Jean Leca ne dénombrent pas moins de sept « genres » d'individualisme : l'individualisme utilitariste (vision atomiste de la société et règne des intérêts individuels), l'individualisme romantique (conscience - vraie ou fausse - de l'exceptionnel et de l'irréductibilité du singulier), l'individualisme de marché (individuation par l'appropriation et

---

<sup>1</sup> Douglas Moggach, « Monadic Marxism. A Critique of Elster's Methodological Individualism » in *Philosophy of the Social Sciences*, 21(1), Mr 1991, p. 38 sq.

l'échange), l'individualisme juridique (individu comme source et juge suprême des droits) et son corollaire l'individualisme éthique (conscience individuelle comme juge de la validité des normes morales), l'individualisme sociologique (« multiplication et différenciation des rôles sociaux et émancipation [...] du "moi" par rapport aux rôles qu'il tient ») et enfin l'individualisme épistémologique (que la théorie cartésienne de la connaissance reflète si bien)<sup>1</sup>. Nous pouvons aussi dire que deux grandes perspectives traversent la problématique de l'individualisme : une tendance méthodologique qui consiste à prendre l'individu comme principe d'explication social, et une tendance axiologique qui présente l'individu comme source irréductible de valeur. Bien sûr, ces deux tendances ne sont pas hermétiques l'une à l'autre : elles se recourent et se renforcent mutuellement.

Il ne nous est pas possible, ici, de prétendre suivre l'exacte parcours de l'individualisme dans le dédale de sa réalité théorique et éthique. Néanmoins, nous pensons pouvoir saisir de façon suffisamment précise - pour les besoins de notre étude - le sens de cette démarche en nous préoccupant surtout, tout d'abord, de sa formulation méthodologique. La méthode individualiste est, en effet, sous-tendue par ces différentes impulsions axiologiques que sont l'utilitarisme, le romantisme ou l'économie de marché, etc. Elle en est en quelque sorte le carrefour. Ces impulsions distinctes n'y fusionnent pas nécessairement, mais au moins s'y rejoignent-elles autour d'une commune critique du « "despotisme des

---

<sup>1</sup> *Sur l'individualisme*, ouvrage conçu sous la direction de Pierre Birnbaum et Jean Leca, Paris, Presses de la fondation nationales des sciences politiques, 1986, p. 12.

structures" et d'une conception "hypersocialisée" de l'homme »<sup>1</sup>. La présentation des critères de l'*individualisme méthodologique* sera donc l'occasion de voir comment s'actualise en méthode le fond de l'individualisme (1) ; le concept de totalité ne sera présenté tout d'abord que négativement, par rapport à la critique individualiste contemporaine de l'historicisme (2) et de la raison (3). Par la suite, nous tenterons de justifier le principe d'une *supériorité* heuristique du totalisme sur l'individualisme (4).

### 1 - Les critères de l'*individualisme méthodologique*

Raymond Boudon a attribué la création du terme *individualisme méthodologique* à Joseph Schumpeter. Mais si, selon lui, c'est à Friedrich von Hayek et Karl Popper que l'on doit la vulgarisation du terme, c'est chez Carl Menger, dans l'économie marginaliste autrichienne et dans la sociologie classique allemande (Max Weber, Georg Simmel et Alfred Schütz) qu'il faut rechercher l'origine de cette idée qu'il décrit ainsi :

Le principe de l'« individualisme méthodologique » énonce que, pour expliquer un phénomène social quelconque [...], il est indispensable de reconstruire les motivations des individus concernés par le phénomène en question, et d'appréhender ce phénomène comme le résultat de l'agrégation des comportements individuels dictés par ces motivations.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>2</sup> Raymond Boudon, « Individualisme et holisme dans les sciences sociales », in Pierre Birnbaum et Jean Leca, *op.cit.*, p. 46.

L'unité de base - et la seule qui vaille - pour l'explication des processus sociaux est donc l'individu, compris du point de vue de son action et de son attitude. Stigmatisant la « misère de l'historicisme », Karl Popper affirme, par ailleurs, à maintes reprises l'impossibilité de toute tentative d'explication sociale se plaçant à un niveau autre que le niveau singulier. Il exclut ainsi le général en faveur de l'individuel et du particulier. Sa retranscription de la notion méthodologique de l'individualisme dans le domaine politique le conduit au concept de *piecemeal social engineering*<sup>1</sup> qui interdit, sur le plan épistémologique, l'action d'envergure globale. Il s'agit de rester « modeste et prudent » dans l'analyse et ne penser les combinaisons individuelles qu'en gardant le *micro*-souci de la réforme possible<sup>2</sup>. Également, fondé, dans une certaine mesure, sur le postulat de l'unité des méthodes scientifiques appliquées à la nature et à la société<sup>3</sup>, l'individualisme méthodologique affirme s'en tenir à une perception nominaliste des concepts employés<sup>4</sup>. Ceux-ci ne sont que de simples outils, laissés à la disposition du *social engineer* qui - quoi qu'il advienne - ne peut et ne doit jamais vouloir s'éloigner de l'individuel, du partiel, pour caresser l'utopique ambition de comprendre la totalité. Pour Popper, cet ingénieur ne « croit pas à la méthode de reconstruction globale »<sup>5</sup>. F. Hayek est également explicite à ce sujet :

---

<sup>1</sup> Karl Popper, *La misère de l'historicisme*, *op.cit.*, p. 67 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 67 sq.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 128 sq. Pour une position défendant le principe d'une nécessaire différenciation des critères de la scientificité suivant qu'ils sont appliqués à la nature ou au social, cf. l'intéressante préface de Jean Ladrière in P. de Bruyne..., *Dynamique de la recherche en sciences sociales*, Paris, P.U.F., pp. 5-19.

<sup>4</sup> Karl Popper, *op.cit.*, p. 25 sq.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 69.

The point which is so important is the basic fact that it is impossible for any man to survey more than a limited field, to be aware of the urgency of more than a limited number of needs [...].

This is the fundamental fact on which the whole philosophy of individualism is based.<sup>1</sup>

Savoir limité donc, mais seul savoir à la portée de cette finitude humaine qui n'en finit plus de buter sur les aléas propres à un univers indéterminé. Pour l'individualisme méthodologique, les théories explicatives ne peuvent être que des approximations<sup>2</sup> (la méthode des modèles, par exemple) qu'il importe parfois de compléter tant bien que mal à l'aide de techniques statistiques. Ces théories, évidemment, n'assument que des champs restreints d'investigation. Elles se veulent foncièrement anti-systèmes, à l'image d'un monde dépourvu de régularités<sup>3</sup>.

Le marxisme lui-même n'a pas été épargné ; et Jon Elster est l'un de ceux qui pensent possible une fusion entre marxisme et individualisme

---

<sup>1</sup> Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago, The University of Chicago Press, 1961, p. 59. Le paradoxe qu'exprime ce passage n'échappera certainement pas au lecteur. Friedrich Hayek, qui en tant qu'individu devrait pourtant afficher, de son propre point de vue, une incontournable finitude, n'hésite pas à nous parler de ce qu'est la philosophie de l'individualisme prise dans sa globalité. Nous supposons que, pour F. Hayek au moins, certaines finitudes s'avèrent moins « finies » que d'autres.

<sup>2</sup> Karl Popper, *op.cit.*, p. 89. Il y présente les théories comme « essais » et « hypothèses provisoires ».

<sup>3</sup> Karl Popper est un des « individualistes » à avoir poussé le plus loin ses recherches en ce sens. Il lie directement l'impératif de prudence et de modestie qui s'impose à l'analyste (impératif qui s'exprime dans la conscience de l'approximativité de la connaissance) au constat ontologique de l'indétermination universelle, seulement tempéré par son hypothèse des trois mondes, grâce à laquelle il réintroduit un principe de causalité partielle. Cf., par cet auteur, *L'Univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*, *op.cit.* Voir aussi la très problématique tentative de Cornélius Castoriadis de concilier ce même type de position ontologique avec les exigences d'un aristotélisme renouvelé, in *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, collection « empreintes », 1986 et *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Paris, Seuil, collection « la couleur des idées », 1990.

méthodologique<sup>1</sup>. En « insistant sur un fondement individualiste »<sup>2</sup>, son *marxisme analytique* s'engage à purger le marxisme de ses imperfections, à dégager le matérialisme historique et la critique du capitalisme de « leur gangue mystérieuse »<sup>3</sup>. Pourtant, malgré sa sophistication théorique, d'aucuns n'hésitent pas à ne voir dans ce marxisme analytique qu'une approche « philosophiquement primitive » et « rétrograde »<sup>4</sup>. J. Elster, très influencé par Leibnitz - mais dont on ne sait pourtant s'il accepterait l'hypothèse leibnitzienne de l'« harmonie préétablie »<sup>5</sup> - propose une vision essentiellement monadique de la société<sup>6</sup>, sur laquelle D. Moggach porte un regard très critique :

In its methodological absolutism, analytical Marxism makes the immoderate demand that all explanation refer to a single source - the monadic individual - but this model, committed to restrictive concepts of rationality and causality, provides an inadequate foundation for social theory. It dissolves in Elster's own hands.<sup>7</sup>

L'individualisme méthodologique axe donc principalement sa recherche sur les actions individuelles et se refuse à viser de plus englobantes entités, si ce n'est à titre de *modèles*. La méthode vient ainsi

---

<sup>1</sup> Jon Elster, « Marxisme et individualisme méthodologique » in Pierre Birnbaum et Jean Leca, *op.cit.*, pp. 60-76.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>4</sup> Douglas Moggach, *op.cit.*, p. 45.

<sup>5</sup> Leibnitz, *La Monadologie*, Paris, Delagrave, 1989, cf. « extraits des oeuvres philosophiques de Leibnitz », pp. 195-202. On peut supposer par contre que K. Popper verrait en cette notion un sérieux problème.

<sup>6</sup> Les premiers paragraphes de *La Monadologie* pourraient, sans grandes difficultés, être repris par tout individualiste méthodologique conséquent : « 1. La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance *simple*, qui entre dans les composés ; simple, c'est-à-dire, sans parties. 2. Et il faut qu'il y ait des substances simples puisqu'il y a des composés : car le composé n'est autre chose qu'un amas ou *aggregatum* des simples » in Leibnitz, *op.cit.*, pp. 141-142.

<sup>7</sup> Douglas Moggach, *op.cit.*, p. 40.

soutenir la tendance axiologique de l'individualisme. Elle conforte l'individu dans l'idée que sa réalité est la seule qui importe, que le social n'est qu'un agrégat d'actions individuelles sans grande signification et le bonheur, qu'une accumulation quantifiée de petits plaisirs. Et, parce que cette méthodologie refuse, en principe, une logique de « lois sociales », elle suppose également une critique très serrée de l'historicisme.

## 2 - La critique de l'historicisme

Karl Popper est certainement l'un des plus farouches critiques de l'historicisme. Pour une version « philosophique » de cette position, il serait possible de se tourner vers Leo Strauss ou Luc Ferry<sup>1</sup> ; pourtant nous préférons considérer la critique poppérienne de l'historicisme, parce que l'évaluation hâtive de certains textes philosophiques et politiques qui la caractérise - ou en d'autres mots : sa forme polémique - fait apparaître crûment les arguments de base qui souvent motivent la critique des pensées systématiques de l'Histoire.

K. Popper voit en l'historicisme un « appel émotionnel » auquel ne peuvent résister tous ces « conservateurs inconscients », pétrifiés par

---

<sup>1</sup> Leo Strauss, *Political Philosophy: six essays by Leo Strauss*, New York, 1975. Cf. également Luc Ferry, son analyse critique de la pensée straussienne sur ce thème de la « modernité historiciste » in Luc Ferry, *Philosophie politique 1, Le Droit : la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, P.U.F., 1984, pp. 43-105. La critique que fait L. Ferry des travaux de Leo Strauss ne débouche néanmoins pas sur une adhésion du premier au principe de l'historicisme. L'objet de son ouvrage est au contraire de fonder, à partir du jeune Fichte, un passage de la « critique de l'historicisme à la philosophie critique de l'histoire », dans ce qu'il appelle un « humanisme non métaphysique », *ibid.*, p. 40 sq.

l'angoisse du changement, que sont les historicistes<sup>1</sup>. Dans l'introduction de son ouvrage, *La misère de l'historicisme*, K. Popper donne de notre objet une définition dont il ne se départira plus par la suite, se contentant d'en préciser les contours suivant les contextes « antinaturalistes » et « pronaturalistes ». Par historicisme, il entend

une théorie, touchant toutes les sciences sociales, qui fait de la *prédiction historique* son principal but, et qui enseigne que ce but peut être atteint si l'on découvre les « rythmes » ou les *patterns*, les « lois » ou les « tendances générales » qui sous-tendent les développements historiques.<sup>2</sup>

Selon K. Popper, l'historicisme et l'utopisme - entendu en un sens péjoratif - se rejoignent dans une approche : le totalisme, coupable d'envisager « la transformation non pas d'aspects de la vie sociale, mais de "la société globale" »<sup>3</sup>. « Tous deux, écrit-il, négligent un fait important [...], [les] "touts" pris en ce sens ne peuvent jamais être l'objet d'une enquête scientifique »<sup>4</sup>.

L'autre aspect qui également rapproche historicisme et utopisme est la commune croyance que les buts « ne sont pas affaire de choix, ou de décision morale, mais qu'ils peuvent être scientifiquement découverts à l'intérieur même de leurs champs de recherche »<sup>5</sup>. Lorsque K. Popper entreprend plus directement la critique des thèses historicistes

---

<sup>1</sup> Karl Popper, *La misère de l'historicisme*, *op.cit.*, pp. 157-158.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. XV.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 77.

pronaturalistes, il attaque surtout l'idée d'une direction de l'histoire et dit n'y voir qu'une « confusion totaliste »<sup>1</sup>.

L'idée, écrit K. Popper, que toute série concrète ou toute succession de phénomènes [...] peut être décrite ou expliquée par une certaine loi unique, ou par un certain groupe unique défini de lois, est tout simplement fausse. Il n'y a ni lois de succession, ni lois d'évolution.<sup>2</sup>

On peut bien sûr, nous dit K. Popper, s'aventurer jusqu'à détecter quelques « tendances » toutes générales. Il y a des « tendances », affirme-t-il, parce que - pour aussi partielle qu'elle soit - une forme de causalité demeure. Appuyé sur le présupposé humien d'une dualité des faits et des valeurs, K. Popper peut reprocher aux historicistes de simplement prendre ces tendances générales pour des « tendances absolues » - « vers le progrès » par exemple<sup>3</sup>. Or, selon Popper, « l'appel émotionnellement convaincant en faveur d'une *fin commune*, si excellente soit-elle, est un appel à l'abandon de la pensée rationnelle »<sup>4</sup>.

Ce type d'argument, sous diverses modalités théoriques, fut souvent mis à contribution, chaque fois que l'intention était d'interpréter la philosophie hégélienne de l'histoire et les pensées qu'elle a inspirées, comme contribuant à déposséder l'individu de son histoire, conçue comme champ exclusif de son activité<sup>5</sup>. Pris sous cet angle, l'historicisme

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>5</sup> Avec beaucoup plus de nuances que K. Popper, c'est ce que font Luc Ferry, *op.cit.*, p. 123 sq., et ce même auteur en collaboration avec Alain Renaut, *Système et critique*, Bruxelles, Ousia, 1984, notamment l'article « De la critique de l'historicisme à la question du droit », pp. 178-200. Dans un autre style, mais pour une même conclusion, cf. Cornélius Castoriadis, *op.cit.*

légitimerait la passivité sociale et s'affirmerait ainsi comme l'antithèse de tout activisme politique. À l'opposé, l'individualisme, appréhendé comme principe d'explication sociale, permettrait seul les réformes nécessaires.

Alors, peut-on concevoir l'histoire comme totalité ? Les réponses varient et K. Popper a, certainement, une responsabilité majeure dans la manichéisation de ce débat méthodologique dont la portée s'étend - nous le voyons - bien au-delà des questions théoriques. C'est l'occasion de noter d'ailleurs que, dans une forme radicalisée, la critique de l'historicisme emporte souvent avec elle, les projets politiques rationalistes et, avec eux, la raison même parfois.

### *3 - De la totalité rationnelle à la raison totalitaire*

Il existe une critique nuancée de l'historicisme. Une pensée qui prend la peine de distinguer les philosophies de l'histoire suivant les présupposés ontologiques sur lesquels elles s'appuient. Celle-ci, représentée entre autres par Luc Ferry et Alain Renaut, parvient à souligner les problèmes que soulève l'historicisme, sans pour autant conclure que la « solution » à ces problèmes passe par une condamnation globale de la raison occidentale.

Cette juste mesure dans l'interprétation n'est pas, aujourd'hui, largement partagée. Et de nombreux penseurs n'ont pas hésité - à l'instar

de T. Adorno - à passer, face surtout au postulat hégélien de la rationalité de la totalité, d'une critique de la totalité à une récusation de la raison.

Le mouvement intellectuel « anti-raison » le plus discuté aujourd'hui relève de ce qu'il est convenu d'appeler le *postmodernisme*. Foucault, Derrida, Lacan, Baudrillard, Lyotard, Deleuze sont les principales figures de cette pensée à laquelle on colle aussi parfois l'étiquette *poststructuralisme*. De façon lapidaire, il semble possible de dire que leur souci premier (et légitime) est - sous les formes les plus diverses - de voir reconnues les limites de la raison et du travail théorique<sup>1</sup>.

La critique nietzschéenne de la vérité est développée par leur soin. Refusant le principe d'une vérité unifiée transcendante ou immanente, ils se proposent de ne plus concevoir celle-ci que sous les modalités d'une multiplicité de *discours*<sup>2</sup>. Alain Renaut dans sa *contribution à une histoire de la subjectivité*<sup>3</sup> a suggéré une façon commode - et, nous semble-t-il, juste - de saisir les critiques de l'idée de sujet, qui s'avèrent aussi être souvent les critiques de la raison et de la totalité. Il distingue, dans cette pensée, deux thématiques à l'oeuvre. La première est *la thématique de l'inconscient*. S'y trouvent affirmées la réalité d'un inconscient psychique et social, ainsi que l'inaccessibilité d'« une dimension du réel [aux] représentations identitaires de la conscience (inconscient ontologique)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Mark Poster, *Critical Theory and Poststructuralism - In Search of a Context*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1989, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

<sup>3</sup> Alain Renaut, *L'ère de l'individu, contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

dans tous les cas, ajoute A. Renaut, est dénoncé comme intrinsèquement naïf le projet de *transparence à soi* qui définit le sujet moderne en tant que conscience ; dans l'insistance sur la brisure du sujet, sur son incapacité à jamais coïncider avec lui, la volonté d'*identité à soi* qui anime l'auto-réflexion est alors réduite à une simple illusion métaphysique que déjouent les découvertes de l'inconscient.<sup>1</sup>

L'ambition théorique de saisir par le savoir la totalité est rendue, dans le contexte d'une telle thématique, illusoire. En effet, les inconscients psychique, social et ontologique se dressent, devant l'intention totaliste, comme autant d'obstacles infranchissables. La seconde thématique est celle de la *finitude*. Elle tient à la « reconnaissance intrinsèquement anti-métaphysique de la finitude radicale, indépassable de notre savoir et de notre pouvoir à l'égard du réel »<sup>2</sup>. Cette *finitude radicale* s'oppose, évidemment, strictement à l'esprit des Lumières qui pensait le réel à la mesure de la subjectivité humaine ; pour les critiques contemporains de la raison, cette hypothèse de la transparence et de la manipulabilité de la réalité ne peut que déboucher sur le projet politique de la domination totale.

Un tel constat se retrouve également chez Hannah Arendt, qui outre l'avantage d'une impressionnante maîtrise de la tradition philosophique, peut faire valoir les fruits d'une intense réflexion sur les phénomènes totalitaires. Mais sa pensée nous est, surtout, d'intérêt parce qu'elle est représentative du risque que peuvent encourir ceux qui ne veulent voir en

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 15.

la raison (ou *causalité* pour H. Arendt<sup>1</sup>) que le complice du totalitarisme<sup>2</sup>. Comme a pu l'écrire Luc Ferry, Hannah Arendt - dans le prolongement de la déconstruction heideggérienne de la métaphysique - voulait s'engager dans une

nouvelle pensée de l'historicité [qui] devait passer par une véritable *destruction* du concept de causalité puisqu'il était précisément, sur le plan philosophique, et en tant qu'on y soumettait la totalité du réel, le principe même de la philosophie de l'histoire dont le totalitarisme était censé, d'un point de vue intellectuel s'entend, être le dernier avatar.<sup>3</sup>

Chez H. Arendt, la causalité s'oppose dans l'histoire à la créativité humaine ; elle écrit que « les processus historiques sont créés et constamment interrompus par l'initiative humaine, par l'*initium* que l'homme est dans la mesure où il est un être agissant »<sup>4</sup>. Mais cette activité humaine est, plus ou moins, prisonnière du mystère de l'être, car ne précise-t-elle pas que c'est « l'infiniment improbable qui constitue en fait la texture même de tout ce que nous disons réel. Toute notre existence repose, après tout, pour ainsi dire sur une chaîne de miracles », sur des « improbabilités infinies »<sup>5</sup>. Seul un pas ne nous sépare plus alors de Martin Heidegger, lorsque, dans un dialogue inventé, il fait dire au professeur : « nous ne devons rien faire, seulement attendre »<sup>6</sup>. Comme a

---

<sup>1</sup> Dans *Le Système des philosophies de l'Histoire, op.cit.*, Luc Ferry montre le sens et la portée de l'assimilation que fait H. Arendt entre principe de raison et principe de causalité. Cf. son avant propos.

<sup>2</sup> Nous pensons surtout aux deux articles de H. Arendt sur l'histoire et l'autorité, in *La crise de la culture, op.cit.*, pp. 40-185.

<sup>3</sup> Luc Ferry, *Le système des philosophies de l'Histoire, op.cit.*, p. 14.

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *La crise de la culture, op.cit.*, p. 221.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>6</sup> Martin Heidegger, « Pour servir de commentaire à sérénité », in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard (Tel 172), 1990, p. 153.

pu l'écrire Luc Ferry, cette légitimation de l'attentisme va de pair avec le fait que « tout volontarisme est dénoncé au nom du "terrorisme" »<sup>1</sup>.

Sur le plan politique, toutes ces diverses perspectives contribuent à associer étroitement raison et totalité, pour ensuite affirmer que leur *nécessaire* conjonction est à la base du totalitarisme. C'est notamment à partir d'une critique de l'historicisme le plus rationaliste (celui de Hegel), que les totalitarismes capitalistes (l'« école » de Francfort) et socialistes (C. Lefort, C. Castoriadis, etc.) ont été critiqués.

Sur le plan plus théorique de la critique de la raison omnisciente et oppressive, Michel Foucault est certainement l'un de ceux qui a le mieux montré les dangers du rapport savoir/pouvoir<sup>2</sup>. Sa perspective pourtant - pour aussi séduisante qu'elle soit - ne nous a pas convaincus. En effet, il nous semble que, tout comme Adorno s'est empêtré dans son hypothèse extrême de la *fausse totalité*, Foucault ne se soit pas donné les moyens de dépasser sa problématique englobante du pouvoir, entendue dans toute sa radicalité. En effet, si le pouvoir constitue le sujet, alors comment ce sujet - simple forme anthropomorphique du pouvoir - peut-il espérer en réchapper ? Sa résistance elle-même relève du pouvoir. Mais nous ne voulons pas ici entrer dans le détail de la pensée anti-rationaliste contemporaine. Elle nous paraît, en effet, partager bon nombre de perspectives et de problèmes avec Adorno, auteur que nous avons eu l'occasion d'étudier ici plus amplement. Nous nous contenterons donc - un

---

<sup>1</sup> Luc Ferry, *Le Système des philosophies de l'histoire*, op.cit., p. 16.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 et *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

peu trop rapidement peut-être - de retenir, quant à la critique de la raison et de la totalité, les conclusions auxquelles, par rapport à Theodor Adorno, nous avons pu aboutir ; à savoir que *la nature du radicalisme des critiques en question les conduit à détruire les conditions de leur propre validité.*

Cependant, que la critique individualiste du totalisme (en tant que méthode et du point de vue de l'histoire et de la raison) ne soit pas, toujours, vraiment justifiée n'établit pas la supériorité du point de vue totaliste. Il importe donc de voir, maintenant, plus précisément, le totalisme, par rapport à sa critique de l'individualisme.

#### *4 - Le totalisme : critique de l'individualisme*

Les critères de l'individualisme peuvent être critiqués à partir de nombreux horizons. Georg Lukács, par exemple, a interprété en termes idéologiques la fragmentarisation que cautionne cette position. Elle est, de son point de vue, le résultat des « antinomies de la pensée bourgeoise »<sup>1</sup>. Il ne s'agit pour le dogmatisme bourgeois que de

se fixer comme but de comprendre les phénomènes de secteurs partiels, particuliers et exactement spécialisés, à l'aide de systèmes partiels, abstraits et calculateurs qui leur soient exactement adaptés, sans essayer même d'entreprendre - bien plus en rejetant cette entreprise comme « non scientifique » - de maîtriser de façon unitaire, à partir de là, la totalité du savoir possible.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, trad. K. Axelos et J. Blois, Paris, Éditions de Minuit, 1960, pp. 142-143.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 153.

Cela ressemble fort au fond de la pensée poppérienne, si ce n'est, bien sûr, que Lukács y voit le projet non innocent de cette bourgeoisie qui vise à conforter sa position dominatrice. Où Karl Popper parle, satisfait, de sélectivité et de fragmentation, Lukács critique - même s'il n'y voit qu'une apparence - la « pulvérisation » de « la vie de la société » et l'« atomisation de l'individu »<sup>1</sup>. Néanmoins, qu'un hégélo-marxiste récuse les principes sur lesquels Karl Popper et Friedrich Hayek bâtissent leur doctrine ne doit pas être pour surprendre. N'oublions pas que ces individualistes-là n'hésitaient pas à saluer *the civilizing forces of commerce*<sup>2</sup>. Mais ce qu'il faut retenir, c'est que nombreuses sont les critiques de la rationalité instrumentale et de la technique, ou plus globalement des « pathologies » qui se font jour dans les sociétés occidentales industrialisées, qui, sans nécessairement accepter les conclusions, ni même les prémisses lukácsiennes, n'en stigmatisent pas moins le même phénomène : la fragmentation du social<sup>3</sup>. Charles Taylor a raison d'écrire que pour les sociétés occidentales industrialisées :

The danger is not actual despotic control but fragmentation - that is, a people increasingly less capable of forming a common purpose and carrying it out. Fragmentation arises when people come to see themselves more and more atomistically, otherwise put, as less and less bound to their fellow citizen in common projects and allegiances.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 119-120.

<sup>2</sup> Friedrich A. Hayek, *op.cit.*, p. 149.

<sup>3</sup> L'oeuvre de Michel Foucault, par le rapport qu'elle signale entre individuation et domination, est une brillante mise en cause de la « fausse » individualité moderne : cf. pour exemple son *Surveiller et punir, op.cit.* Par ailleurs, Charles Taylor, lors d'une récente conférence, à Toronto, faisait un lien intéressant entre la fragmentation sociale et la culture moderne de l'authenticité qui veut que chacun, pour *exister*, s'évertue à se déterminer du seul point de vue de sa singularité : « the contemporary culture of authenticity [...] encourages a purely personal understanding of self-fulfilment, thus making the various associations and communities in which the person enters purely instrumental in their significance », conférence reprise et développée in Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, House of Anasi Press Limited, 1991, p. 43.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 112-113.

Et nous pensons qu'un lien direct relie fragmentation et individualisme. À vouloir expliquer la société, exclusivement, en termes individualistes, on en vient, en effet, à accréditer (pour ne pas dire provoquer) la tentation qu'a l'individu de ne juger du monde que de son seul point de vue. *Le malaise de la modernité, pour reprendre le titre de l'ouvrage de Charles Taylor, est, selon nous, lié au constat de l'actualisation sociale du monadisme méthodologique.*

Le grand mérite théorique de *La misère de l'historicisme* a été de conforter une lecture du totalisme en tant que totalitarisme, en accréditant le principe critique d'une triple équation entre la totalité, l'historicisme et l'utopie. Les trois pôles de cette analyse y apparaissent comme indissociables, comme procédant toujours logiquement l'un de l'autre. Après avoir « éclairé » ce rapport théorique des expériences du « socialisme réel », il ne restait plus alors qu'à réunir en un même sac, Platon, Staline, Hegel et leurs complices et à se féliciter d'avoir si justement compris que les projets sociaux de changement sont d'autant plus pernicious et non scientifiques, qu'ils peuvent être radicaux, globaux. L'individualisme fait aujourd'hui l'objet d'une même procédure, consistant à ne concevoir l'individualisme que par rapport à la fragmentation. C'est ce qui nous conduit à suggérer que les deux perspectives doivent se repenser elles-mêmes et, par leurs critiques réciproques, agir l'une sur l'autre.

Pour l'heure, nous pensons néanmoins que l'approche individualiste est intrinsèquement limitée. Elle s'interdit de voir que la société est faite de bien d'autres choses qu'une simple circulation, plus ou moins ordonnée, de

monades seulement guidées par leurs intérêts particuliers. Elle exclut tout ce qui peut exister au-delà de l'individu. L'approche totaliste, quant à elle, *comprend* l'individu. Elle ne l'exclut pas. Elle l'intègre dans les complexes différenciés qui composent la société. Face aux critiques de l'historicisme et de la raison totalitaire, elle se met en position de faire valoir l'infondé de l'assimilation totalité/totalitarisme, par une reconstruction du concept de totalité sur une base autre.

Dans l'approche interprétative totaliste, l'individu n'est pas conçu comme l'irréductible et exclusif fondement gnoséologique. Cette approche ne peut se suffire des individus - saisis comme autant d'atomes - pour *comprendre* le social, parce que les phénomènes sociaux ne sont pas que de simples « combinaisons d'actions et d'attitudes individuelles ». Même si la microanalyse a son importance, rien ne nous dit qu'un lien direct relie le microscopique et le macroscopique. Comme a pu l'écrire Douglas Moggach à propos des travaux de Jon Elster :

Critically absent is the notion of totality [...] as a complex of complexes, irreducible to the intentions of single actors. It is unlikely that monological conceptions of consciousness, whether rationalist or utilitarian, can give access to the multidimensionality of social interaction in which subjectivity itself is forged.<sup>1</sup>

Henri Lefebvre s'inscrit dans une même perspective, lorsqu'il écrit, en référence à la totalité, que « sans ce concept classique de la philosophie, lié à celui de système, le savoir tombe en miettes. Et pas seulement le savoir. Si l'action ne vise pas la totalité, [...] la pratique politique perd tout

---

<sup>1</sup> Douglas Moggach, *op.cit.*, p. 58.

sens, ainsi que la critique radicale »<sup>1</sup>. Ainsi, sans dénier à l'individualisme méthodologique toute fécondité, il semble plus souvent judicieux, pour la qualité de l'interprétation, de ne pas présumer de la pertinence, à tout coup affirmée, d'une réduction du social à l'individuel et donc de préserver, au moins à titre de tendance, l'ambition de la totalité.

Orientée par les critiques individualistes, l'approche totaliste peut comprendre qu'il ne s'agit plus de penser exclusivement la totalité, les « tous », mais de considérer les complexes sociaux en termes différenciés, de sorte que les « individus » puissent être considérés, *à la fois*, du point de vue de leurs différences et du point de vue de leur identité. L'individualisme ne pourrait faire une concession au totalisme qu'en changeant de nature. Là, selon nous, réside la supériorité de la pensée totaliste.

De notre point de vue, l'enjeu est désormais de *réhabiliter* l'idée d'un projet radical de changement social, fondé en raison. Pour nous, la pensée de Jürgen Habermas concentre les tensions qui traversent ce débat de l'individualisme et du totalisme. Elle souscrit toujours, en effet, au projet marxiste d'émancipation général, tout en étant sensible aux enseignements qu'il est possible de tirer des critiques contemporaines de l'historicisme, de la raison et de la totalité (nous l'avons vu dans son rapport à la pensée adornienne). Son ambition est de proposer une théorie de l'émancipation et ceci ne peut se faire que par le biais d'une reconstruction préalable du totalisme comme perspective théorique de réflexion.

---

<sup>1</sup> Henri Lefebvre, *Le Manifeste différentialiste*, Paris, Gallimard, 1970, p. 120.

## Chapitre II

### L'USAGE HABERMASSIEN DE LA TOTALITÉ

On pourrait attendre de nous que l'on commence par une présentation des restrictions que Jürgen Habermas apporte, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, à l'usage de la totalité. Ces restrictions étant posées, il ne nous resterait plus alors qu'à souligner le rapport proprement dit entre la théorie habermassienne et le totalisme. Cependant, nous ne procéderons pas de la sorte parce que le recours de J. Habermas au concept de totalité ne nous semble pas être sa contribution fondamentale à la philosophie politique et sociale. Après tout, l'usage de la totalité, sous ses diverses formes, est une constante dans les pensées qui se rattachent par un lien, ne serait-ce que ténu, à la tradition marxiste (nous ne comptons pas, bien sûr, le marxisme analytique au nombre de ces pensées). L'importante contribution de Jürgen Habermas - et c'est notre hypothèse - nous semble bien plutôt être la nature du « contrôle » qu'il impose, grâce à la critique communicationnelle, à l'usage de la totalité ; contrôle qui débouche sur un concept de totalité radicalement ouvert. C'est donc avec cela que nous voulons conclure cette étude.

Dans un premier temps, nous préciserons le *recours* habermassien au concept de totalité (1) ; nous verrons, ensuite, la nature des *restrictions* qu'il apporte à son usage (2).

## 1 - *Le recours à la totalité chez J. Habermas*

Selon nous, l'usage que fait Jürgen Habermas du concept de totalité est essentiellement *méthodologique*. Afin de préciser cette position, nous présenterons d'abord le rapport entre l'individualisme et l'intersubjectivité (a), puis nous considérerons l'idée que J. Habermas se fait de la sociologie et du rôle de la philosophie (b).

### a) Individualisme et intersubjectivité

Comme nous avons pu le voir précédemment, la théorie habermassienne est toute entière basée sur le principe de l'intersubjectivité. Cette intersubjectivité, dont la pragmatique formelle ou universelle explicite les conditions, ne peut souffrir aucune restriction. *La rationalité communicationnelle est fondée dans l'intersubjectivité*. À partir de là, et si l'on se réfère à la lecture que nous avons faite de l'individualisme, sur le plan méthodologique, comme principe explicatif de la société et des phénomènes sociaux et sur le plan axiologique, comme source irréductible de valeur, on peut concevoir une stricte incompatibilité entre individualisme et intersubjectivité.

En effet, chez J. Habermas, ce n'est plus essentiellement au niveau des individus qu'il faut rechercher les clés d'une compréhension du social, mais au niveau des relations intersubjectives de réciprocité des individus entre eux (illocutions), lorsque ceux-ci affirment leur volonté de vouloir coordonner leurs actions. *La communauté* est, à la fois, pour J. Habermas,

la base formelle et l'objectif de la théorie de rationalisation sociale qu'il propose. Ceci ne veut pas dire, bien sûr, que les méthodes individualistes de recherche soient obsolètes. Nous avons eu l'occasion de le remarquer dans notre présentation de la critique totaliste de l'individualisme, les sociétés occidentales industrialisées, en grande partie colonisées par le penser instrumentale, sont plutôt *fragmentées* qu'intersubjectives. La mobilisation des modèles de l'individualisme méthodologique devrait donc conserver, à ce titre très relatif, un degré de pertinence. Pour employer la terminologie habermassienne, la critique de la raison fonctionnaliste et des pathologies que cette raison provoque lorsque - emportée par son propre mouvement - elle s'étend jusqu'à coloniser le monde vécu, permet d'identifier les actes perlocutoires ou les actions stratégiques en tant que tels : c'est-à-dire en tant qu'ils ne relèvent pas de la rationalité intersubjective, communicationnelle.

Cependant toute individualité - entendue en un sens positif cette fois - n'est pas exclue de l'agir communicationnel. Nous avons au contraire dégagé le principe de sa reconnaissance dans la détermination de la critique communicationnelle, par rapport à la critique négative adornienne. Nous avons noté que la critique communicationnelle se fondait, d'une part, sur le principe de l'identité, mais aussi, d'autre part, sur le principe de la différence. Or, par la différence, l'individu s'assure en quelque sorte, notamment sur le plan axiologique, de son *unicité*. Selon nous, la critique communicationnelle est donc le médium qui, sans faire implorer le cadre de la socialité, permet à l'individu socialisé de faire valoir sa singularité.

La problématique des rapports entre l'individualisme et l'intersubjectivité nous conduit maintenant à nous intéresser à la *méthode* habermassienne.

## b) Sociologie et rôle de la philosophie

C'est certainement lorsque Jürgen Habermas écrit, à propos de philosophie et de sociologie, qu'est le plus explicite son usage du concept de totalité. Ainsi, il convient de se demander pourquoi, selon J. Habermas, « c'est la sociologie qui dans ses concepts fondamentaux se rattacherait le mieux à la problématique de la rationalité »<sup>1</sup>. Pour des « raisons inhérentes à l'histoire des sciences »<sup>2</sup>, écrit-il, la sociologie a, seule, réussi à conserver un rapport « aux problèmes de la société globale »<sup>3</sup>.

Elle est toujours restée *aussi* théorie de la société, et de ce fait, elle n'a pu, comme d'autres disciplines, évacuer, redéfinir ou redécouper en petits formats les questions de la rationalisation [...] La sociologie aussi bien que l'anthropologie culturelle se trouvent confrontées au *spectre entier* des manifestations de l'agir social.<sup>4</sup>

Contrairement à ces systèmes partiels que sont l'économie et la science politique, certaines sciences se doivent de conserver un rapport à la société pensée comme totalité. La sociologie est de ces sciences. Elle ne peut se *spécialiser*, sélectionner dans la communauté sociale des *domaines*

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

d'étude et décider de les traiter isolément, comme pourrait le souhaiter Karl Popper. La sociologie est « la science des crises par excellence, une science qui essentiellement s'occupe de la formation des systèmes sociaux modernes et des aspects anoniques liés à la décomposition des systèmes traditionnels »<sup>1</sup>.

La philosophie, constate Jürgen Habermas, se doit, quant à elle, de redéfinir son rôle. Depuis Kant, « la philosophie se comporte comme la plus haute instance judiciaire » vis-à-vis des sciences et vis-à-vis de la culture en général<sup>2</sup> ; c'est-à-dire que lorsque la philosophie se soucie d'assurer à la connaissance un fondement, elle « se prévaut d'une connaissance qui *précède* la connaissance [...] En prétendant éclairer, une fois pour toutes, les fondements des sciences et définir, une fois pour toutes, les limites de ce dont on peut faire l'expérience, la philosophie détermine quelle doit être la place de chaque science »<sup>3</sup>. Elle est l'instance judiciaire, dotée des pleins pouvoirs de juridiction. En ce qui concerne la culture, Jürgen Habermas fait référence à la différenciation kantienne anhistorique de la rationalité en connaissance théorique, faculté de la raison pratique et faculté du jugement. Cette philosophie assure les critères de chacune de ces rationalités et, suivant la retranscription sociologique qu'en fera Weber, « règle les juridictions propres » des sphères de valeurs culturelles de la science et de la technique, du droit et de la morale, de l'art et de la critique d'art<sup>4</sup>. S'opposant à Richard Rorty et son *Philosophy and*

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, « la redéfinition du rôle de la philosophie » in *ibid.*, *Morale et communication*, Paris, Cerf, 1986, pp. 24-25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 24.

*the mirror of nature*. Jürgen Habermas considère cependant que si la philosophie se doit d'adopter une posture plus modeste que celle à laquelle la destinait Kant, elle ne doit néanmoins pas « se départir de sa fonction de "gardien de la rationalité" »<sup>1</sup>. Pour lui

même si la philosophie abandonne les rôles problématiques de celle qui, d'une part, indique la place des sciences (*Platzanweiser*) et, d'autre part, juge la culture dans son ensemble, elle peut et doit, néanmoins, sauvegarder son exigence rationnelle en investissant les fonctions plus modestes de celle qui, d'une part, repère et préserve les places (*Platzhalter*) qu'occupent les théories ambitieuses et qui, d'autre part, interprète ce qui se dit.<sup>2</sup>

Pour discuter du rôle de la philosophie, chez J. Habermas, nous avons retenu la position qu'il a défendue dans *Morale et communication*, parce que les limites qu'il attribue à la philosophie, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, ne nous paraissent pas correspondre avec le rôle qu'il lui fait effectivement jouer. En effet, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, il écrit que la philosophie « ne peut plus se rapporter dans le sens d'un savoir totalisant à l'ensemble du monde, de la nature, de l'histoire, de la société »<sup>3</sup>. Il ajoute à cela : « Il semble que le penser philosophique qui abandonne le rapport à la totalité perde aussi son autosuffisance »<sup>4</sup> ; c'est-à-dire que la philosophie entre dans le rang et se retrouve simple discipline parmi d'autres disciplines, prisonnière de la division du travail.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>3</sup> *TAC I*, p. 17.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 18.

Pourtant, si la philosophie doit, même modestement, préserver la place des autres théories et faire en sorte qu'aucune ne puisse absolutiser son point de vue, alors il faut bien qu'elle ait une approche totaliste du savoir, qu'elle sache quelles sont les *relations* entre les différentes théories. Également, elle ne peut prétendre à la fonction de « gardien de la rationalité » et se désintéresser de la totalité. C'est finalement ce que reconnaît J. Habermas, dans *Morale et communication* :

Il est certain qu'une philosophie qui, même dans le cadre d'une division du travail, s'efforce d'élucider les fondements rationnels du connaître, de l'agir et du parler, *conserve quoi qu'il en soit une référence thématique au tout* (nous soulignons. P.S.)<sup>1</sup>.

Le rôle d'interprète que J. Habermas attribue à la philosophie est aussi d'intérêt. Il pense, en effet, que « la philosophie pourrait, dans son rôle d'interprète tourné vers le monde vécu, actualiser son rapport à la totalité. Cela lui permettrait au moins de contribuer à remettre en mouvement [...] le mécanisme immobilisé qui tient ensemble l'instrumentalité cognitive, la praticité morale et l'expressivité esthétique »<sup>2</sup>. *La philosophie a donc beau abandonner sa fonction de juge suprême, elle n'en doit pas moins conserver un rapport à la totalité.*

Alors, J. Habermas, qui se veut à la fois philosophe et sociologue, doit assumer l'exigence totaliste qu'impliquent ces deux disciplines. C'est ce qu'il fait fort bien, au niveau méthodologique, dans la théorie de l'agir communicationnel. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le noter, il

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, « La redéfinition du rôle de la philosophie », *op.cit.*, p. 37.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 39.

recherche un concept de rationalité qui satisfasse aux « exigences d'universalité », c'est-à-dire un concept de rationalité qui soit « englobant et général »<sup>1</sup>. Il présente aussi la société comme étant « simultanément » monde vécu et système ; l'*entière* réalité sociale trouve ainsi sa place dans le cadre méthodologique de la *Théorie de l'agir communicationnel*. La totalité, chez J. Habermas, n'est cependant pas unifiée, comme peut l'être la totalité hégélienne. Il n'existe pas un principe qui se déploierait et assurerait à l'ensemble son unité. La totalité habermassienne est un système conceptuel complexe, différencié, que ce soit au niveau des rationalités, ou au niveau social.

Nous notons que ce système conceptuel renvoie à des présuppositions ontologiques. Sur ce plan, malheureusement, J. Habermas n'apporte que peu d'éléments. L'une des seules références explicites à ce sujet intervient lorsqu'il regrette que le concept classique d'ontologie ne se restreigne qu'« à un rapport spécial au monde, *i.e.* un rapport cognitif au monde de l'étant »<sup>2</sup>. Il ajoute alors :

Un concept correspondant, englobant le rapport au monde social et au monde subjectif, comme le lien au monde objectif n'a pas été développé dans la philosophie. La théorie de l'activité communicationnelle doit pallier ce manque.<sup>3</sup>

La théorie de l'agir communication s'engage donc « à libérer le concept de monde de ses connotations *ontologiques* limitées »<sup>4</sup>. Il faut l'élargir - en lui faisant perdre sa stricte acception - aux mondes social et

---

<sup>1</sup> *TAC I*, p. 153.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 100.

subjectif, afin de composer le système de références grâce auquel les participants à une discussion « établissent ce au sujet de quoi une entente *en général* est possible »<sup>1</sup>.

Il nous semble donc acceptable de dire que Jürgen Habermas adopte, sur le plan méthodologique, une approche totaliste qui libère un grand potentiel critique. Mais ceci n'a rien de surprenant lorsque l'on admet que J. Habermas, au moins parce qu'il en partage le projet d'émancipation, se rattache à la pensée marxiste. Il est, par contre, beaucoup plus intéressant de voir comment l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel*, parvient à développer un projet d'émancipation social, tout en insufflant à la pensée, grâce à la critique communicationnelle, un dynamisme qu'elle n'aurait pas si elle devait se constituer en *totalité fermée*.

## 2 - Critique et ouverture de la totalité

Ici, nous voulons préciser l'usage habermassien du concept de totalité en montrant que les restrictions qu'il y apporte travaillent à la constitution de la totalité sur un mode radicalement ouvert. Peut-être faut-il voir là le « recours "contrôlé" à la totalité » dont parlait D. Letocha.

Cette dimension de la pensée de Jürgen Habermas est tout à fait importante, selon nous, parce que les théories sociales ambitieuses s'exposent toujours, plus ou moins, au risque de verser dans le dogmatisme.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 100.

L'approche systématique, que nécessite l'ambition d'un changement social général, a souvent débouché - que ce soit en théologie, philosophie ou pensée politique et sociale - sur des doctrines closes, retournées sur elles-mêmes, sclérosées et reposant sur la négation de toute pensée critique. Aujourd'hui, une fois encore, on annonce la fin des idéologies. Le déclin des grands systèmes idéologiques a réouvert le champ de l'indéterminé : l'indéterminé de la nature, l'indéterminé de l'histoire, du social et de l'être humain. L'idéologie, entendue comme *corpus* de vérités établies une fois pour toutes, ne nous serait justement plus acceptable<sup>1</sup> parce qu'elle se baserait sur des certitudes irréfragables ; il s'agit plus souvent, aujourd'hui, d'*assumer* plutôt que d'*occulter* l'indétermination relative du temps, de l'être et de la pensée.

Le goût de la caricature pourrait conduire à ne voir en Jürgen Habermas qu'un de ces penseurs si typiquement allemand, hyper-rationaliste et dangereusement totalisant. Nous pensons qu'une telle caractérisation serait une erreur. Elle ne peut, en effet, être fondée que sur l'occultation de certains aspects fondamentaux de l'oeuvre de Jürgen Habermas. La théorie de l'agir communicationnel n'est pas un système clos de vérités établies se chargeant d'ordonner, au niveau pratique, les comportements et les projets humains. Cette théorie est *ouverte*, dynamique. Les restrictions que Jürgen Habermas apporte, par la critique

---

<sup>1</sup> Cette position est très largement défendue aujourd'hui en anthropologie sociale, à travers la critique des « grands récits », comme nous l'avons déjà noté, mais également par des auteurs divers tels que Edgar Morin (cf. « un entretien avec Edgar Morin » in *Le Monde*, 26 novembre 1991), Cornelius Castoriadis, *op.cit.*, et André Vachet (cf. « Essai sur la situation idéologie de notre temps : considérations préliminaires » in *International Political Science Review* (1990), Vol. 11, No 1, pp. 33-44).

communicationnelle, au concept de totalité le démontrent. C'est ce que nous voulons présenter maintenant.

Cette discussion peut se faire, tout d'abord, à partir de la distinction que nous déjà eu l'occasion d'étudier : à savoir la différence entre pensée mythique et pensée moderne. Très brièvement, nous en rappelons les termes. J. Habermas, sur la base des recherches structuralistes de C. Lévi-Strauss et M. Godelier, caractérise la compréhension mythique du monde comme étant totalisante et non-différenciée. Totalisante parce qu'elle ne problématise pas le fait que le point de vue dont elle est porteuse n'est justement que cela, *un point de vue*. Totalisante, aussi, parce qu'elle perçoit son univers par le biais d'un système organique, complet, d'explication. J. Habermas cite, à cette occasion, M. Godelier :

Le mythe « construit un gigantesque jeu de miroir où se réfléchit à l'infini, se décompose et se recompose perpétuellement dans le prisme des rapports Nature-Culture, l'image réciproque de l'homme et du monde... Par l'analogie le monde entier prend son sens, tout est signifiant, tout peut être signifié au sein d'un ordre symbolique où prennent place, dans le foisonnement et la richesse de leurs détails, toutes les connaissances positives ».<sup>1</sup>

La pensée mythique est également non-différenciée en ce qu'elle ne perçoit pas la possibilité d'une multiplicité de prétentions à la validité et, parce qu'il lui est impossible, sur cette base, de se *décentrer*, elle conduit à une *réification de l'image du monde* (c'est-à-dire « l'identification de l'image du monde constituée de façon langagière à l'ordre du monde lui-même »<sup>2</sup>). La pensée mythique est aussi non-différenciée dans la mesure où

---

<sup>1</sup> M. Godelier cité par Jürgen Habermas, *TAC I*, p. 62.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 66.

elle ne parvient pas à forger des concepts qui lui permettent de fixer le principe d'une distinction entre les mondes objectif (la nature physique), subjectif (la réalité humaine) et social (la réalité inter-humaine). Ces mondes sont perçus ontologiquement comme étant organiquement *un*<sup>1</sup>.

La modernité doit s'inscrire en faux contre une telle attitude de la pensée. Nous pensons avoir montré que J. Habermas conservait méthodologiquement un point de vue totaliste et que ce point de vue n'allait pas sans certaines présuppositions ontologiques. Ce que nous devons faire, maintenant, c'est essayer de démontrer que le concept de totalité qu'il préserve est différent, par nature, de son pendant archaïque. Grâce à la critique communicationnelle, la totalité habermassienne reste différenciée (a) et ouvre la possibilité de la décentration (b). Par la suite, il nous restera, par rapport à ce que nous avons désigné comme étant les « critiques individualistes contemporaines de l'historicisme et de la raison » à interpréter le projet social habermassien de rationalisation, dans le cadre de la problématique des rapports entre critique et totalité (c).

#### a) La différenciation de la totalité

Pour J. Habermas, on s'en souvient, c'est parce que Hegel a « cédé » au besoin d'unité qu'il n'a pu offrir que « la vision mythico-poétique d'une réconciliation de la modernité [qui] se rattache encore au passé exemplaire du christianisme originel et de l'antiquité »<sup>2</sup>. La pensée hégélienne, pour le

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 66 sq.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité, op.cit.*, p. 26.

dire brutalement, ne serait donc, selon l'interprétation de J. Habermas, qu'une tentative de sécularisation de la pensée mythique.

Notre objectif n'est pas de discuter l'interprétation elle-même, mais plutôt de tenter de voir ce qu'elle signifie du point de vue de la théorie de l'agir communicationnel. Il est possible de comprendre, à cet égard, la sorte de retour, auquel J. Habermas procède, à une philosophie antérieure à celle de Hegel. Dans *Connaissance et intérêt*, J. Habermas fait un retour (critique) très explicite aux pensées de Kant et de Fichte<sup>1</sup>, et nous pensons que ce retour offre déjà le modèle que J. Habermas conservera pour poser le principe d'une différenciation de la totalité, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*.

Sans reprendre toute la discussion de *Connaissance et intérêt*, il nous semble juste de dire que l'objectif qui en commande le cheminement tient à la légitimation d'un modèle de différenciation théorique de la connaissance par rapport aux intérêts qui la traversent. L'intérêt technique commande la connaissance théorique et l'intérêt pratique commande la connaissance pratico-morale. Là où le modèle de différenciation théorique nous paraît très significatif, c'est lorsque J. Habermas propose que l'intérêt de la raison pour l'émancipation, « investi dans le processus de formation de l'espèce »<sup>2</sup>, serve, en quelque sorte, de cadre aux intérêts technique et pratique. C'est également à cette occasion qu'il reproche à Fichte d'avoir

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, op.cit., pp. 225-246.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 244.

fondé l'unité de la connaissance sur la primauté de la raison pratique sur la raison spéculative (théorique)<sup>1</sup>.

Ce retour critique vers Kant et Fichte, ainsi que l'interprétation de Hegel par Habermas, nous enseignent, donc, que la totalité dans la théorie de l'agir communicationnel doit être, bien sûr, différenciée théoriquement au niveau des rationalités. Ils nous enseignent aussi que le projet d'émancipation doit se faire par la *coordination* des rationalités, comme équilibre de la différenciation, et non pas sous la *direction* d'une raison particulière.

Ni la raison pratique, ni la raison instrumentale ne peuvent prétendre à l'universalité. Dans *La technique et la science comme « idéologie »*, Jürgen Habermas nous donne l'exemple de ce que peut être la primauté de l'instrumental sur le pratique. Par « *l'élimination de la différence entre la pratique et la technique [...] la conscience technocratique fait disparaître [l'] intérêt pratique derrière celui que nous avons à élargir notre pouvoir de disposer techniquement des choses* »<sup>2</sup>. Si, au contraire, la raison pratique ou communicationnelle devait absorber et entièrement déterminer la raison fonctionnaliste, nous retomberions, en-deçà de la modernité, dans la pensée mythique.

Nous pensons que dans la théorie de l'agir communicationnel, la critique communicationnelle joue ce rôle fondamental de médiateur entre la rationalité communicationnelle et la rationalité fonctionnaliste (ou

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, pp. 238-239.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *La technique et la science comme « idéologie »*, *op.cit.*, pp. 58-59.

cognitive-instrumentale). C'est dans le cadre formel de la rationalité communicationnelle que les individus socialisés vont pouvoir débattre des problèmes pratiques, en s'appuyant sur leur monde vécu et par rapport au système de référence des trois mondes, médiatisés par les enseignements fondamentaux de la rationalité cognitive-instrumentale. La critique est *portée* par des intentions pratiques et *informées* par la rationalité instrumentale ; elle concentre les tensions venant des deux niveaux de la rationalité, elle les coordonne ; et, pour reprendre la métaphore arendtienne de la table : *la critique communicationnelle, à la fois, sépare et réunit les rationalités communicationnelle et fonctionnaliste*. Ainsi, sans rien concéder à l'idée de l'unité, elle maintient, dans la différenciation, la possibilité d'une théorie sociale générale de rationalisation. À ce premier élément d'ouverture, vient s'ajouter, selon nous, un second : la décentration telle qu'elle s'exprime dans l'idée de réflexivité.

#### b) Décentration et réflexivité

Nous avons déjà abordé à maintes reprises le contexte de cette problématique de la relation entre la décentration (condition de la modernité) et la réification de l'image du monde (conséquence de la pensée mythique), il ne nous reste qu'à juger de sa signification par rapport à notre hypothèse. Nous pensons que, parce qu'elle accepte - dans toute sa radicalité - le principe de décentration (tel que présenté précédemment) la théorie de l'agir communicationnel est conduite à faire sien le principe de la réflexivité (entendu comme retour critique sur soi-même). En effet, on

n'accepte la relativité de notre position que parce que nous savons l'erreur possible et qu'à tout coup, il peut s'avérer nécessaire que l'on en modifie les termes. Selon nous, cet appui sur le principe de la réflexivité (fondé dans la logique de la décentration), s'affirme à au moins deux niveaux.

Premièrement, nous pensons le voir affirmé au niveau même de la genèse de la théorie de l'agir communicationnel. Principe affirmé au point, d'ailleurs, que cela fut reproché à son auteur. En effet, T. Rockmore n'a pas hésité à écrire :

L'exposé du concept d'agir communicationnel est déficient à plusieurs titres. H[abermas] laisse plutôt le soin au lecteur de rassembler les déclarations ayant trait à ce concept afin de constituer un tout théorique qui n'est nulle par décrit. *En plus, fidèle à une mauvaise habitude qui veut qu'il commente d'autres théories en même temps qu'il formule la sienne, tout au cours de cette immense étude, et notamment pour préciser son concept de base, H[abermas] n'arrive qu'en de très rares occasions à séparer la description de son apport théorique principal de l'interprétation détaillée d'autres positions* (nous soulignons. P.S.).<sup>1</sup>

Nous pensons que la critique sévère que porte T. Rockmore à la méthodologie habermassienne est oublieuse du fait que la *Théorie de l'agir communicationnel* est elle-même conçue sur le mode de l'agir communicationnel. On peut regretter la lourdeur didactique de l'ensemble, mais on ne peut reprocher à J. Habermas de mettre en oeuvre les principes qu'il défend. Sa *Théorie* n'est pas isolée, elle est le fruit d'une interaction fructueuse entre divers *points de vue*. L'option méthodologique de

---

<sup>1</sup> T. Rockmore, Recension de la *TAC*, in *Archives de philosophie*, 46, 1983, pp. 669-670, cité par Jean Grondin, « Rationalité et agir communicationnel chez Habermas », *op.cit.*, p. 45 n.

l'interaction, qui veut que l'on rende explicite les discussions qui ont eu lieu, se justifie totalement dans le cadre de la théorie de l'agir communicationnel. Peut-être J. Habermas avait-il l'intention d'anticiper sur ce type de critique lorsqu'il écrivit :

pouvoir se rattacher à l'histoire des théories est, pour toute théorie de la société, une sorte de test : plus une théorie de la société peut librement s'imprégner des intentions de ses premières traditions théoriques, les expliquer, les critiquer, les prolonger, et plus elle est immunisée contre le danger qu'imperceptiblement des intérêts particuliers soient privilégiés dans sa propre perspective théorique.<sup>1</sup>

L'interaction, dans la recherche scientifique, suppose une forme de rapport agonistique entre les théories ; ce rapport devant être, évidemment, placé sous les augures de la coopération. J. Habermas dit se situer résolument dans cette perspective. Là où cela intéresse notre problématique, c'est que l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel* ne peut pas et ne devrait jamais pouvoir dire que sa théorie est achevée, qu'elle est la vérité absolue. En effet, une telle affirmation reviendrait, selon l'expression habermassienne, à *réifier* une image particulière du monde - que cette image particulière prétende à l'universalité ne change rien à l'affaire. Nous pensons que la logique communicationnelle impose à la théorie habermassienne de toujours laisser ouverte, par la décentration, la possibilité du changement. Elle doit toujours être en mesure de se retourner, de façon *critique*, sur elle-même. *La clôture théorique marque la fin de toute communication, la fin de toute critique, comme expression de et ouverture sur la différence.*

---

<sup>1</sup> TAC I, p. 156.

Le principe de réflexivité est également affirmé à un autre niveau, qui en fait sous-tend le précédent. On trouve ceci exprimé de manière particulièrement frappante dans la *Théorie de l'agir communicationnel* :

On peut sans dramatiser *prendre congé du concept d'Absolu*, prendre congé des concepts à postulation forte de la tradition théorique visant la fondation ultime, prendre congé également de la pensée totalisante de la philosophie de la réflexion s'incluant elle-même avec le monde - que ce soit dans la forme fondamentaliste de la philosophie transcendantale classique (Kant) ou dans la forme dialectique de l'automédiation absolue de l'Esprit (Hegel) [...] et nous n'avons pas non plus besoin de trouver refuge du côté d'un « Autre de la raison » en absolutisant par ailleurs l'expérience esthétique.<sup>1</sup>

Se basant notamment sur un manuscrit inédit de Jürgen Habermas, intitulé « Éthique et morale sociale, les problèmes que pose l'éthique de la discussion », Karl-Otto Apel - qui on le sait partage de nombreuses positions avec J. Habermas, si ce n'est qu'il requiert un fondement *transcendantal* pour sa propre éthique de la discussion - reproche à son collègue une trop grande modestie théorique :

la modestie dont fait preuve mon ami Habermas me semble être pour le moins de la *fausse* modestie ; eu égard au scepticisme et au relativisme dominants, elle est tout à fait compréhensible, mais étant donné ces attitudes précisément elle est non seulement superflue mais encore déplacée.<sup>2</sup>

Plutôt que de la *fausse modestie*, nous voulons voir en cette retenue dont sait faire preuve J. Habermas, la démonstration de sa lucidité. La reconnaissance d'une logique vraiment transcendantale pour sa théorie de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>2</sup> Karl-Otto Apel, « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », in *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique*, Vol. 1, Paris, P.U.F., 1989, p. 155.

l'agir communicationnel, outre qu'elle réactiverait, légitimement, la critique hégélienne de Kant, redonnerait une nouvelle actualité à l'assimilation critique adornienne du transcendantal et de l'idéologie. La « transcendantalisation » des fondements de l'agir communicationnel reviendrait à limiter le champ de juridiction de la critique. Alors que l'entente (*Verständigung*) et la pragmatique formelle, relèvent elles-mêmes, en tant que concepts, de la communication, sont éminemment critiquables.

Certes, écrit J. Habermas, on peut difficilement dire que la connaissance intuitive des règles, que les sujets aptes à agir et à parler doivent mettre en oeuvre pour pouvoir prendre part à des argumentations en général, est faillible. En revanche, la reconstruction de ce savoir préthéorique à laquelle nous procédons l'est, quant à elle, tout à fait, tout comme l'exigence d'universalité qui lui est afférente, La *certitude* avec laquelle nous mettons notre connaissance des règles en pratique n'est pas convertible en *vérité* des propositions reconstructives qui portent sur les présuppositions hypothétiquement universelles [...]

En fait, il n'y a aucun préjudice à dénier à la justification pragmatico-transcendantale [celle de K.-O. Apel] tout caractère de fondation ultime. Bien au contraire, l'éthique de la discussion s'inscrit, dès lors, dans le cercle des sciences reconstructives qui ont pour objet le connaître, le parler et l'agir. Et si, désormais, nous ne tendons plus tout au fondamentalisme propre à la philosophie transcendantale traditionnelle, nous offrons à l'éthique de la discussion de nouvelles possibilités de contrôle.<sup>1</sup>

Ce passage de *Morale et communication* est très important dans la mesure où il montre comment s'actualise, dans la théorie de l'agir communicationnel, le principe de la réflexivité. J. Habermas, explicitement, reconnaît la faillibilité de la *reconstruction des règles qui portent sur les présuppositions hypothétiquement universelles*. Et bien sûr, ce qui est valable pour le transcendantal, l'est pour l'absolu. La critique, comme

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Morale et communication*, *op.cit.*, p. 119.

principe de l'agir communicationnel, doit prévenir la cristallisation du système théorique qui la promeut, en maintenant celui-ci au coeur de la communication. *La pragmatique formelle est une reconstruction des présuppositions du langage et, en tant que telle, elle reste ouverte à la critique.*

### c) Critique, totalité et rationalisation

La discussion que nous voulons ouvrir, maintenant, devrait permettre de resserrer toute notre argumentation et d'établir les liens qui, pour nous, s'imposent entre, d'une part, la problématique de la critique et de la totalité et, d'autre part, le projet politique et social de rationalisation/émancipation que propose J. Habermas. Nous pensons que la théorie de l'agir communicationnel réussit, dans une très large mesure, à maintenir la possibilité d'un projet de rationalisation sociale, tout en tenant compte des diverses critiques contemporaines de la totalité, telles qu'elles se sont exprimées contre l'historicisme et la raison.

Nous ne reviendrons pas directement à la critique méthodologique du totalisme. Nous prenons pour acquis que la volonté de concevoir un projet général de changement social impose le principe méthodologique de la totalité. Cette question de méthode, cependant, ne s'arrête pas là. Alain Renaut a eu l'occasion d'écrire que le système théorique, dans son aspiration à la totalité, est fondé dans la conviction du théoricien que l'être lui-même est organisé en système. Il écrit : « si la philosophie, comme effort pour "concevoir ce qui est", doit être un système, [...] c'est en fait,

avant tout, parce que ce qui est est lui-même comme système et que la philosophie a pour tâche de correspondre à ce qui est »<sup>1</sup>. Alors J. Habermas, commet-il l'« erreur » de présumer de la « rationalité du réel » et, donc, de sa transparence et de sa maîtrise possible ? C'est une question qu'Yvon Thériault a récemment posée<sup>2</sup> et qui n'est pas sans rapport à la critique de l'historicisme, lorsque l'historicisme est stigmatisé, justement, à partir de la critique du postulat hégélien de la rationalité du réel. C'est, en effet, cette rationalité du réel qui lui assure un déploiement *connaissable*.

Ce type de questionnement semble d'autant plus pertinent que Jürgen Habermas lui-même n'a jamais, à notre connaissance, étudié directement ce problème, qui est finalement celui de l'indétermination de l'être et du temps (les deux étant intimement liés). Nous constatons, actuellement, que le débat sur le déterminisme n'est pas clos, loin de là. Il y a été au contraire relancé par - entre autres - les problèmes d'*incertitude* auxquels se confronte, en physique, la mécanique quantique<sup>3</sup>. Et c'est souvent à partir du constat de ces difficultés que certains penseurs, à l'instar de Jean-François Lyotard<sup>4</sup>, en arrivent à l'indéterminé de l'être, au chaos.

S'il est rare qu'en physique ou en mathématique, l'on parle le langage du « tragique », en philosophie politique et sociale, cela arrive par contre plus souvent. Les diverses positions ontologiques se partagent toujours

---

<sup>1</sup> Alain Renaut, « Système et histoire de l'être » in *Les études philosophiques*, avril-juin 1974 (2), p. 249.

<sup>2</sup> J. Yvon Thériault, « Le défi de l'agir communicationnel : des interactions débarrassées de leurs contextes normatifs ? » in Koula Mellos, *op.cit.*, pp. 97-121.

<sup>3</sup> Cf. D. Bohn, « Quantum Theory as an Indication of a New Order in Physics » in B. d'Espagnat (éd.), *Foundation of Quantum Mechanics*, New York and London, Academic Press.

<sup>4</sup> Jean-François Lyotard, *op.cit.*

entre, d'un côté, la problématique du chaos tragique et, de l'autre, celle de l'ordre et du désordre<sup>1</sup>. Cette partition est d'une grande importance puisque l'enjeu en est la possibilité même du politique. En effet, comme l'a écrit D. Letocha, l'espace politique ne s'ouvre que,

si, et seulement si, le tragique opaque, muet et aveugle du chaos a d'abord été converti en une dramatique du désordre : grâce au recours à la totalité [...] les problèmes se répartissent dans une logique où peuvent se dire des projets d'intervention.<sup>2</sup>

À cela, elle ajoute justement : « Le tragique pétrifie son contemplateur alors que le drame assigne la direction de l'action [...], la sphère du politique occulte la dimension tragique en dédoublant la lecture entre deux pôles autres : l'ordre et le désordre »<sup>3</sup>. Parmi les théoriciens « tragiques », la norme consiste d'ailleurs souvent, de manière conséquente, en un « véhément refus du politique » ; D. Letocha précise que c'est le cas « de Diogène à Cioran, de Lichtenberg à Laruelle et de Nietzsche à Derrida »<sup>4</sup>. Nous notons cependant le cas marginal - et très problématique, à notre sens - de Cornélius Castoriadis qui entend fonder un projet politique sur la base du chaos ontologique<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Les problématiques ont beau être très tranchées, les positions de certains théoriciens le sont beaucoup moins. Ainsi, Karl Popper dans *L'univers irrésolu, plaidoyer pour l'indéterminisme*, *op.cit.*, milite contre le déterminisme laplacien et pour l'hypothèse de l'indétermination de l'univers, mais réintroduit, par le biais de sa problématique des trois mondes, une « dose » de causalité. On constate le même type de procédé de la part de Cornélius Castoriadis, *op.cit.*

<sup>2</sup> Danièle Letocha, « Totalité, temporalité et politique. Essai de typologie », in Roberto Miguelez, *op.cit.*, p. 10.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>5</sup> Cornélius Castoriadis, *op.cit.*

En fait, la question qui se pose à nous est la suivante : le réel se présente-t-il à Jürgen Habermas sur le mode *tragique* ou *dramatique* ? Nous avons déjà répondu à cette question en montrant que si J. Habermas conserve une perspective totaliste, c'est parce qu'il revendique la *possibilité* du politique. Son optique est donc indéniablement dramatique et renvoie plutôt à une problématique du désordre à ordonner, du réel à rationaliser.

D'autre part, quant à l'histoire, si l'on entend par historicisme la *prédiction* de l'évolution future et l'équation réel/rationnel (telle que l'interprètent L. Strauss et L. Ferry), il ne fait aucun doute que J. Habermas n'est pas un historiciste. Sa théorie de l'agir communicationnel repose justement sur le constat d'un *décalage* entre ce qui est (désordre) et ce qui devrait être (ordre). L'agir communicationnel n'a de raison d'être que parce que le consensus rationnel a été troublé ou parce qu'il est à réaliser. Quant à prévoir le futur, J. Habermas nous semble bien plutôt voir dans les temps à venir le champ de l'activité humaine créatrice. L'histoire est à faire, la société est à rationaliser grâce aux interactions communicationnelles. L'émancipation - l'« ailleurs normatif »<sup>1</sup> - ne se trouve, chez J. Habermas, ni dans un âge d'or auquel il faut revenir, ni dans une communauté libérée où nous conduit nécessairement un sens de l'histoire ; cette émancipation est figurée, pragmatiquement et formellement, dans l'agir communicationnel et ne se réalise que dans l'activité elle-même. L'émancipation est processus.

---

<sup>1</sup> Danièle Letocha, *op.cit.*, p. 9.

On pourrait cependant penser que l'utilisation que fait Jürgen Habermas des théories de la psychologie développementaliste vient, en fait, se substituer à la pensée de l'histoire que le marxisme, par exemple, fondait plus volontiers dans le travail. Il est vrai que J. Habermas fait appel à la théorie du développement moral de Kohlberg qui explique l'évolution en termes de passage du stade préconventionnel au stade postconventionnel, en passant par un stade conventionnel<sup>1</sup>, ou encore au structuralisme génétique piagétien à propos duquel il affirme :

L'utilité [de cette théorie] ne tient pas seulement à la possibilité qu'elle offre de distinguer entre apprentissage de structures et apprentissage de contenus ; elle sert en outre à conceptualiser un développement qui embrasse simultanément différentes dimensions de la compréhension du monde.<sup>2</sup>

C'est ce qui fait dire à Martin Jay que, chez J. Habermas, le modèle de développement ontogénétique devient un modèle de développement phylogénétique<sup>3</sup>. Nous ne pensons pourtant pas qu'il faille donner autant de poids à l'utilisation que fait J. Habermas, à ce niveau, des théories piagétienne et kohlbergienne. J. Habermas ne nous semble pas vouloir dire que l'histoire des sociétés est ce qu'est l'histoire des individus. Ce serait revenir à un postulat individualiste dont nous avons vu qu'il était peu judicieux. Nous pensons plutôt que J. Habermas propose un paradigme qui, selon lui, peut aider à comprendre l'évolution historique. Cela n'engage à rien pour l'avenir, comme il semble le confirmer ici :

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Morale et communication*, *op.cit.*, pp. 131-204.

<sup>2</sup> *TAC I*, p. 84.

<sup>3</sup> Martin Jay, *Marxism and Totality*, *op.cit.*, pp. 488-489.

l'application des théories de l'évolution à des diagnostics sur le développement de systèmes sociaux n'a de sens que dans le cadre d'une *discussion* visant à former la volonté politique (*diskursive Willensbildung*), c'est-à-dire dans le cadre d'une argumentation rationnelle pratique (morale) qui s'attache à fonder en raison le choix effectué par tels acteurs, au sein de telles situations, de telles stratégies et de telles normes d'action.<sup>1</sup>

L'histoire passée, telle que la comprennent - dans la richesse de ses significations - les individus, contribue à la formation de leur volonté politique, mais ne leur indique pas un *sens* qu'ils n'auraient plus qu'à suivre, passivement. Les individus doivent prendre en charge l'espace du politique :

on est guéri des fautes du marxisme dogmatique, affirme J. Habermas, [...] personne ne détient la vérité, [...] l'action politique ne doit pas s'inspirer de schémas philosophiques préétablis, mais devenir un jeu de tests, un tâtonnement.<sup>2</sup>

Ainsi, les individus vont devoir, communicationnellement, déterminer leurs projets de société et évaluer les moyens qui devraient leur permettre de mieux les réaliser. L'éthique de la discussion, quant à elle, se garde bien de prescrire ce que doivent être ces projets sociaux. C'est d'ailleurs pour cette raison que les néo-hégéliens et néo-aristotéliens « estiment que l'éthique de la discussion ne s'acquitte guère de ce qui est proprement requis par l'éthique philosophique. L'éthique de la discussion n'offre, à leurs yeux, qu'un formalisme qui, dans le meilleur des cas, reste

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Après Marx*, Paris, Fayard, 1985, pp. 247-248.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, « Entretien avec *Le Monde* » in *Entretiens avec Le Monde. 1 Philosophes*, Paris, La Découverte-Le Monde, 1984, p. 226.

vide »<sup>1</sup>. J. Habermas explique la *modestie* de l'agir communicationnel en ces termes :

Pour aller de pair avec le concept restreint de la morale, la théorie morale doit se montrer modeste dans la conception qu'elle a d'elle-même : sa tâche se borne à expliquer et à justifier le point de vue moral (*moral point of view*). La théorie morale tire au clair le noyau universel de nos intuitions éthiques et réfute le scepticisme moral. Elle renonce du même coup à toute contribution substantielle propre. Son objet se bornant à mettre en évidence une procédure de formation de la volonté, elle cède la place aux personnes concernées dès lors qu'il s'agit pour elles de devoir trouver une réponse à leurs questions pratico-morales.<sup>2</sup>

La totalité, comprise comme histoire, avait été critiquée parce qu'elle ne laissait aux individus aucun espace de liberté. De ce que nous venons de voir, il nous faut bien conclure à l'abandon du concept de totalité, chez Jürgen Habermas, en ce qui concerne l'histoire. Place est faite, dans la théorie de l'agir communicationnel, à la créativité humaine et donc à l'indétermination relative du temps.

La totalité, nous nous en souvenons, a également été stigmatisée par les critiques de la raison. Dirigée vers la théorie de l'agir communicationnel, cette critique soulignerait le fait que l'*ouverture* de la totalité habermassienne s'arrête où finit la raison. Le non-rationnel ne peut intégrer l'agir communicationnel. La critique communicationnelle est ouverte à la différence, mais ne peut reconnaître une différence qui refuserait de justifier ses prétentions à la validité. Elle ne peut rien pour

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Morale et communication*, *op.cit.*, p. 120.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, « Éthique et morale sociale, les problèmes que pose l'éthique de la discussion », manuscrit inédit, cité par K.-O. Apel, *op.cit.*

celui qui se met en position de « quitter le navire ». Ainsi, le *sceptique conséquent*, par exemple, peut prendre

vis-à-vis de sa propre culture, l'attitude de l'ethnologue qui assiste, ébahi, à des argumentations philosophiques comme s'il s'agissait là d'un rite incompréhensible propre à une tribu singulière. C'est le type de regard que Nietzsche avait mis en pratique, et que Foucault a remis à l'honneur. Du même coup, cela modifie la situation du débat, car si le cognitiviste poursuit son propos, tout ce qu'il pourra faire sera de parler *sur* le sceptique et non plus *avec* lui. Il n'y aurait même rien d'étonnant à ce qu'il capitule et convienne qu'il n'y a rien à opposer au sceptique dès lors qu'il se met en position de « quitter le navire ».<sup>1</sup>

Souvent développé à partir de Nietzsche, ce genre d'analyse vise généralement, sur la base d'une critique de l'unicité du discours rationnel, l'ambition moderne de rationalisation. On reproche à l'*Aufklärung* de mettre en oeuvre le principe de la vérité-une, au lieu de privilégier la liberté, en concevant la vérité comme mouvement et multiplicité de discours. Face à une telle perspective, nous pouvons, tout d'abord, regretter la facheuse tendance qu'ont ces critiques à croire qu'il leur suffit de rejeter la philosophie hégélienne pour sortir de la modernité. Cette habitude de l'esprit que partagent de nombreux critiques de la modernité les conduit à souvent mésestimer la pensée moderne pré-hégélienne - ainsi que ceux s'y référant - et à ne conceptualiser la philosophie classique allemande que du seul point de vue de la genèse du système de Hegel. Une telle attitude est regrettable, nous semble-t-il, parce qu'elle conduit, notamment, à négliger la différenciation kantienne des rationalités et donc

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Morale et communication*, *op.cit.*, pp. 120-121.

la possible multiplicité de discours, ou à négliger encore le sens de la liberté du penser chez Fichte<sup>1</sup>.

Quant au fond de la critique elle-même, on s'aperçoit rapidement qu'il ne peut être d'une bien grande portée. En effet, une telle critique de J. Habermas consisterait à dire que la *Théorie de l'agir communicationnel* promeut un discours rationnel unique et donc exclusif de tout ce qui ne relève pas de la rationalité. La totalité habermassienne serait donc irrémédiablement fermée. Outre qu'elle ne s'attarde pas sur la question de la différenciation de la rationalité, la critique en question affirme que la pensée habermassienne est, ainsi, directement attentatoire à la vérité comme multiplicité de discours et donc *totalitaire*. Or, qu'en est-il de ces critiques elle-mêmes ? Nous pensons qu'un simple exercice de réflexivité permettrait à ces critiques de la modernité de se rendre compte que la *compréhension* de la vérité comme *multiplicité de discours* n'est rien d'autre qu'un discours elle-même ; et qui plus est, nous pouvons remarquer, aussi, que ce discours sur la vérité revendique bien un droit à l'universalité. L'impossibilité à laquelle ces critiques se trouvent confrontées de *sortir* du discours devrait, au moins, les amener à réaliser que le discours habermassien n'est pas moins *ouvert* que le leur.

---

<sup>1</sup> Cf. la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique* de Kant (respectivement, aux P.U.F., 1944 et chez Gallimard (Folio), 1985). Nous nous basons également sur les commentaires d'Alexis Philonenko (*L'oeuvre de Kant* - 2 tomes - Chez Vrin, 1988 et 1989) et de Jean Grondin (*Emmanuel Kant*, Criterion, collection avant/après, 1991). Cf. aussi, de Fichte, *Oeuvres choisies de philosophie première*, P.U.F., 1964 et les travaux d'Alexis Philonenko, *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte* (Paris, Vrin, 1968) et *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte* (Paris, Vrin, 1966).

Par ailleurs, il faut se souvenir que les *sceptiques*, dont parle l'auteur de *Morale et communication*, rejettent souvent la raison sur la base d'une absolutisation injustifiée de la raison cognitive-instrumentale. Ils récusent la raison parce qu'ils n'y voient qu'un instrument de l'instrumentalisation et de l'uniformisation. C'est, par exemple, ce qu'a fait Theodor Adorno et on se rappelle les problèmes de légitimation qu'il rencontrait alors. La *fausse totalité* adornienne privait purement et simplement la critique de tout moyen de justifier ses prétentions. La critique persévrait, sans toutefois réaliser qu'elle renvoyait à une rationalité alternative. Le sceptique, écrit Jürgen Habermas,

peut désavouer l'éthique mais non la moralité sociale propre aux relations vécues dans lesquelles il est du reste impliqué, pour ainsi dire, vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Autrement, il lui faudrait se réfugier dans le suicide ou dans la démence. Il ne peut donc se soustraire à la pratique communicationnelle quotidienne dans laquelle il est constamment contraint de prendre position par « oui » ou par « non ».<sup>1</sup>

Le cognitiviste ne peut rien contre celui qui se met en position de quitter le navire. Cela semble aller de soi. Mais lorsque la raison se présente essentiellement à un niveau pragmatique et formel, il paraît bien difficile de la récuser. D'autant plus que les critiques de la raison, faisant le plus souvent, également, oeuvre de philosophe ou d'historien, ne trouvent pas mieux, parfois, que de *démontrer discursivement* les dangers du discours rationnel. Ainsi, Theodor Adorno a voulu condamner la communication, symbole de la domination, en publiant des livres et en donnant des cours.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 121.

Les travaux de Jürgen Habermas ont le mérite de, lucidement, rappeler que la rationalité instrumentale n'épuise pas toute rationalité et, donc, que la critique légitime du penser fonctionnaliste - lorsque celui déborde les limites de sa juridiction - n'a pas à mener au rejet global de toute rationalité. Nous pensons que la critique de la raison n'a pas été, néanmoins, stérile : elle aura sensibilisé la pensée habermassienne aux nécessaires limitations à imposer au travail théorique et à la raison. Chez J. Habermas, on ne peut *déduire* de la pragmatique formelle aucun projet pratico-moral. Elle n'est qu'une reconstruction des procédures de l'agir communicationnel devant permettre aux individus socialisés de déterminer collectivement leur projet général de rationalisation sociale.

\*\*\*

Jürgen Habermas a, selon nous, réussi à maintenir la possibilité de fonder en raison un projet de rationalisation sociale. Sa réflexion, que nous avons interprétée à partir de la problématique de la critique et de la totalité, était aux prises avec des exigences *a priori* contradictoires. Il lui fallait expliciter discursivement les conditions de possibilité du politique, tout en retenant des critiques de la totalité, comme raison, histoire et méthode, un sens relatif du soupçon et de la modestie dans l'activité théorique. De notre point de vue, il y est parvenu.

Jürgen Habermas a réussi à reconstruire, sur le mode de l'ouverture, le concept de totalité. La critique communicationnelle, dans son dépassement de la critique négative adornienne, peut être interprétée comme s'étant constituée sur la base d'une réévaluation de la tension critique entre la différence et l'identité : tension qu'elle maintient de façon permanente et déploie au niveau du concept de totalité. La totalité, ainsi, tout en demeurant véritablement totaliste - suffisamment pour permettre l'élaboration d'un projet général de société - n'en est pas moins respectueuse de l'altérité, de l'individuel. Cela se traduit, alors, par le dynamisme d'une pensée dont la seule garantie est de ne jamais se reposer en elle-même, victime de l'illusion de sa complétude. La réflexivité, entendue radicalement, a pour tâche de, constamment, en faire l'objet de la communication.

## EN GUISE DE CONCLUSION

*Conclure* une étude de la théorie habermassienne serait une grave inconséquence. En effet, le trait déterminant de cette pensée - celui d'ailleurs que nous avons voulu souligner - est de se présenter comme invitation à la discussion. L'agir communicationnel ne peut s'arrêter, ni être cristallisé, sous la figure d'une interprétation particulière. Sa vérité réside en son mouvement.

En lisant la théorie de l'agir communicationnel à partir de la dialectique négative adornienne, nous avons voulu montrer que la pensée de Jürgen Habermas peut, elle aussi, être pensée du soupçon. Cependant, cet auteur n'a pas choisi le chemin le plus facile, puisqu'il s'est, en effet, maintenu à distance du confort qu'offre l'espoir d'une possible rédemption esthétisante, pour toujours assumer le projet social de l'émancipation de tous. Si l'on nous autorise cette formule, peut-être un peu facile : Jürgen Habermas, c'est l'*Aufklärung* moins l'optimisme aveugle. L'*Aufklärung*, après Auschwitz, l'Archipel du goulag, Hiroshima et la misère dans le monde.

Theodor Adorno - nous l'avons vu - a opté pour une *mimesis esthétique*, comme ouverture passive, contemplative, à l'altérité. Le concept doit s'ouvrir au non-conceptuel, le sujet à l'objet, sans que cet autre se dénature. Adorno se réfugie en fait dans l'incommunicabilité d'un rapport qui ne peut vraiment s'instaurer entre le même et l'autre. Par contre, si l'on interprète - comme nous l'avons fait - l'éthique habermassienne de la

discussion, dans les termes adorniens, on se rend compte que J. Habermas trouve, sur le plan théorique, la force de dépasser cette position adornienne, ultimement solipsiste, dans une problématique nouvelle de l'intersubjectivité. Avec la *mimesis communicationnelle*, l'accent n'est plus sur le non identique, mais sur le rapport entre sujets non identiques ayant pris conscience que leur altérité ne peut s'exprimer, en tant que telle, que dans la relation à un paysage commun. L'acteur entre dans la communication comme sur une scène, afin d'y affirmer sa singularité. Hors de cette communication, la singularité ne peut être. Nous pensons avoir montré qu'il est possible de dire, qu'avec Jürgen Habermas, *l'autre, tout comme le même, est sujet*.

Ce dépassement de la critique adornienne, que sanctionne le déplacement paradigmatique d'une problématique de la conscience vers une problématique de l'intersubjectivité, outre qu'elle permet enfin de fonder normativement la théorie critique, autorise la constitution de la critique communicationnelle sur la base d'une tension, jamais résolue, entre l'altérité et l'identité. Ainsi, la théorie de l'agir communicationnel peut conserver le point de vue de la totalité - nécessaire au politique - tout en satisfaisant aux exigences modernes de la pensée critique.

Selon nous, Jürgen Habermas peut, grâce à la critique communicationnelle, intégrer dans la perspective totaliste la nécessité de l'ouverture. Sur le plan politique, l'apport théorique habermassien est, à ce titre, tout à fait important. Il devrait permettre l'action politique tout en évitant que les ambitions poursuivies ne mènent finalement qu'au dogmatisme.

Cependant, les « conclusions » que nous présentons doivent être, évidemment, nuancées. En effet, il est un certain nombre de questions légitimes que, pour des raisons de temps et d'espace, nous n'avons pas problématisées. Chaque fois que notre étude nous contraignait à considérer des problèmes fondamentaux que nous ne pouvions, ici, traiter, plutôt que de les ignorer, nous avons choisi de les « résoudre » temporairement, en renvoyant à des lectures de J. Habermas qui, sur le thème concerné, nous paraissent justes.

Plus radicalement, il semble y avoir, par ailleurs, des questions que la théorie de l'agir communicationnel a quelque peine à assumer. Par exemple, nous voyons à l'horizon de cette théorie un problème important qui tient à l'irréductibilité, dans la société, de certains intérêts. Ce qui fut un jour posé par Marx en termes de bourgeoisie et de prolétariat pourrait, en effet, aujourd'hui, être retranscrit, sans grand changement, dans le cadre de la problématique nord/sud. À ce propos, on peut bien sûr souhaiter que l'agir communicationnel soit le modèle dominant des relations internationales, mais on peut également douter qu'il ne le soit jamais. L'agir communicationnel, malgré toute la sophistication de son appareil théorique, n'affiche-t-il pas, en effet, d'indépassables limites, dès lors que les acteurs - prisonniers d'histoires différentes, de conditions et d'intérêts matériels opposés - n'ont pas la force, la volonté ou les moyens de se hisser au-delà de leur particularisme. Jürgen Habermas a, précisément, souligné ce problème dans *Théorie et pratique*<sup>1</sup>. Il y parle, en effet, de rapports

---

<sup>1</sup> Jürgen Habermas, *Théorie et pratique*, 1, *op.cit.*, p. 59 sq.

*stratégiques* entre les classes, par opposition à l'*interaction* émancipatrice qui, elle, ne peut avoir lieu qu'à l'intérieur d'une communauté d'intérêt. De notre point de vue, la véritable victoire de l'éthique de la discussion ne peut consister à proposer, à une communauté homogène, une reconstruction des conditions de ses interactions communicationnelles : sa victoire tiendrait plutôt à l'instauration d'un dialogue, en vue d'une entente, entre intérêts divergents, voire opposés.

L'une des tâches des théoriciens de l'agir communicationnel serait donc de confronter l'agir rationnel à l'irréductibilité matérielle de certains intérêts. J. Habermas pose le problème mais ne le résout pas. Sa discrétion, à ce sujet relève, selon nous, d'une sorte de tendance qu'il a à se réfugier, souvent, dans la « théoricité » ; tendance qui, pour nous, participe de cette tentation, maintes fois notée chez lui, à faire reculer la concrétude des confrontations humaines derrière le jeu rassurant des rationalités. L'agir communicationnel doit parvenir à démontrer que l'ouverture à l'altérité est encore possible, alors même que cette altérité plonge les racines de sa singularité dans la réalité de conditions matérielles autres. À moins de démontrer cela, Jürgen Habermas pourrait bien être accusé d'avoir présupposé, pour son agir communicationnel, une communauté d'intérêt, ou encore - dans la cas de la problématique nord/sud - de n'avoir pris en considération que le sort des sociétés occidentales industrialisées.

D'autre part, nous pensons avoir montré que la différenciation des rationalités occupe, chez J. Habermas, une place tout à fait centrale, incontournable - notamment parce qu'en elle il fonde la ligne de partage qui définit la pensée mythique et la modernité. Une telle position impose

que nous maintenions, au moins sur le plan théorique, une stricte distinction entre les rationalités. La conception qu'a J. Habermas de la modernité l'empêche, en effet, de penser le projet d'émancipation sous les seuls augures de la raison pratique. Il lui faut préserver une sorte d'équilibre entre les raisons communicationnelle et fonctionnaliste. Pour rompre, en partie, l'artificialité d'une telle dichotomie, nous avons proposé de voir en la critique un médiateur, que saisissent, à la fois, les exigences de la *phronesis* et celles de l'*épistémé*. Cette critique sert, en fait, de cadre à la confrontation des rationalités intersubjective et téléologique dont elle doit permettre la coordination. En résulte un inévitable formalisme.

Nous pensons qu'aller au-delà de la coordination des rationalités (dans le sens de l'unité), contreviendrait au discours habermassien sur la modernité. Il pourrait maintenant être intéressant de se demander si ce discours doit être absolument maintenu. Ce serait, de plus, l'occasion de s'inquiéter des raisons pour lesquelles la question du jugement, de l'esthétique, a été, à ce jour, si peu développée. Ces problèmes impliquent de vastes recherches et nous ne pouvons, ici, que les mentionner. Pour tenter de mener à bien notre étude, nous avons dû aborder la théorie de l'agir communicationnel sous l'angle d'une problématique précise, à savoir les rapports de la critique et de la totalité. De cette problématique, nous proposons une interprétation, mais nous n'allons pas, cependant, jusqu'à prétendre que celle-ci est auto-suffisante. Sa conjonction à des problématiques parallèles pourrait fort bien appeler une redéfinition de l'argumentation.

Bien sûr, tout ceci relativise nécessairement la portée de notre étude. Nous avouons pourtant que ce n'est pas pour nous déplaire. Notre travail ne visait pas d'autres objectifs que d'intégrer la discussion et d'y faire valoir une prétention à la validité. Nous pensons avoir explicité les raisons qui, selon nous, soutiennent cette prétention et signalé les limites qui peuvent la circonscrire - par exemple, il manque certainement à notre étude un sérieux examen de la nature du langage. Finalement, si l'on n'y voyait pas une quelconque prétention, nous dirions que la confirmation de notre hypothèse de départ est elle-même ouverte à la critique, à la discussion. Dans le cadre d'un exercice académique, nous supposons que cela va aussi de soi.

## OUVRAGES CITÉS OU CONSULTÉS

- ABENSOUR, Miguel. - « La théorie critique : une pensée de l'exil ? » in *Archives de Philosophie* 45, 1982, pp. 179-200.
- ADORNO, Theodor. - *Trois études sur Hegel*. - Paris : Payot, 1979 (trad. du Séminaire du collège de Philosophie).
- ADORNO, Theodor. - *Dialectique négative*. - Paris : Payot, 1978 (trad. par le groupe de traduction du Collège de philosophie).
- ADORNO, Theodor. - *Minima moralia, réflexions sur la vie mutilée*. - Paris : Payot, 1980 (trad. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral).
- ADORNO, Theodor. - *Théorie esthétique*. - Paris : Klincksieck, 1989 (trad. M. Jimenez).
- ADORNO, Theodor. - *Notes sur la littérature*. - Paris : Flammarion, 1984.
- ALTHUSSER, Louis. - *Pour Marx*. - Paris : Maspéro, 1980.
- APEL, Karl-Otto. - « l'éthique de la discussion : sa portée, ses limites » in *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique*, Paris : P.U.F., 1989.
- ARENDT, Hannah. - *La crise de la culture*. - Paris : Gallimard, 1972.
- ARENDT, Hannah. - *The Human Condition*. - Chicago & London : University of Chicago Press, 1958.
- AUGÉ, Marc. - « Entretiens » in *Le Monde*, le 5 novembre 1991.
- BENHABIB, Seyla. - *Critique, Norm and Utopia*. - New York : Columbia University Press, 1986.

- BERNSTEIN, Richard Ed. - *Habermas and Modernity*. - Cambridge : MIT Press, 1985.
- BIRNBAUM, Pierre et LECA, Jean (sous la direction de). - *Sur l'individualisme*. - Paris : Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1986.
- BOHN, D. - « Quantum Theory as an Indication of a New Order in Physics » in B. d'Espagnat (éd.), *Foundation of Quantum Mechanics*, New York & London : Academic Press.
- BOUDON, Raymond. - « L'individualisme méthodologique » in *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques*, Paris : P.U.F., 1989.
- BRUYNE, P. de. - *Dynamique de la recherche en sciences sociales*. - Paris : P.U.F. (préface de Jean Ladrière).
- BUBNER, Rüdiger. - « Qu'est-ce que la théorie critique ? » in *Archives de Philosophie*, 35, 1972.
- BURBIDGE, John. - *On Hegel's Logic - Fragments of a commentary*. - Atlantic Highlands : Humanities Press, 1981.
- CAMUS, Albert. - *L'homme révolté*. - Paris : Gallimard, 1951.
- CASTORIADIS, Cornélius. - *L'institution imaginaire de la société*. - Paris : Seuil, 1975.
- CASTORIADIS, Cornélius. - *Les carrefours du labyrinthe I*. - Paris : Seuil, 1979.
- CASTORIADIS, Cornélius. - *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*. - Paris, Seuil, 1986.
- CASTORIADIS, Cornélius. - *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe*. - Paris, Seuil, 1990.
- DESCARTES, René. - *Discours de la méthode*. - Paris : GF- Flammarion, 1987 (1966).
- D'HONDT, Jacques. - *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*. - Paris, P.U.F., 1987 (1966).

- D'HONDT, Jacques. - *Hegel et la pensée moderne*. - Paris : P.U.F., 1970.
- DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul. - *Michel Foucault : un parcours philosophique*. - Paris : Gallimard, 1984.
- FERRY, Luc. - *Philosophie politique*, t.1, *Le droit : la nouvelle querelle des anciens et des modernes*. - Paris : P.U.F., 1984.
- FERRY, Luc. - *Philosophie politique*, t.2, *Le système des philosophies de l'histoire*. - Paris : P.U.F., 1984.
- FERRY, Luc et RENAUT, Alain. - *Système et critique*. - Bruxelles : Ousia, 1984.
- FERRY, Jean-Marc. - *Habermas, l'éthique de la communication*. - Paris : P.U.F., 1987.
- FICHTE, J.G. - *Oeuvres choisies de philosophie première (1794-1797)*. - Paris : P.U.F., 1964 (trad. A. Philonenko).
- FOUCAULT, Michel. - *Histoire de la sexualité*, t.1, *La volonté de savoir*. - Paris : Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. - *Surveiller et punir*. - Paris : Gallimard, 1975.
- GERAETS, Théodore. - « Les trois lectures philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel » in *Hegel-Studien*, Band 10, 1975.
- GERAETS, Théodore. - « Hegel : l'Esprit absolu comme ouverture du système » in *Laval théologique et philosophique*, 42, 1, février 1986.
- GRONDIN, Jean. - « La réification de Lukács à Habermas » in *Archives de Philosophie* 51, 1988, pp. 627-646.
- GRONDIN, Jean. - « Rationalité et agir communicationnel chez Habermas » in *Critique*, janvier-février 1986, no 464-465, pp. 41-59.
- GRONDIN, Jean. - « De Heidegger à Habermas » in *Les études philosophiques*, janvier-mars 1986, pp. 15-31.

- GRONDIN, Jean. - *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*. - Paris : Vrin, 1989.
- GRONDIN, Jean. - *Emmanuel Kant*. - Paris : Criterion, 1991.
- HABERMAS, Jürgen. - *Connaissance et intérêts*. - Paris : Gallimard (Tel 38), 1974 (trad. G. Cléménçon).
- HABERMAS, Jürgen. - *La technique et la science comme idéologie*. - Paris : Gallimard (Tel 161), 1973 (trad. J.-R. Ladmiral).
- HABERMAS, Jürgen. - *Théorie et pratique*. - Paris : Payot, 1975 (trad. G. Raulet).
- HABERMAS, Jürgen. - *Théorie de l'agir communicationnel*. - Paris : Fayard, 1987, tomes 1 (trad. J.M. Ferry) et 2 (trad. J.L. Schlegel).
- HABERMAS, Jürgen. - *Le discours philosophique de la modernité*. - Paris : NRF-Gallimard, 1988 (trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz).
- HABERMAS, Jürgen. - *Profils philosophiques et politiques*. - Paris : Gallimard, 1974 (trad. F. Dastur, J.-R. Ladmiral et M. B. de Launay).
- HABERMAS, Jürgen. - « Entretien avec *Le Monde* » in *Entretiens avec Le Monde. 1 Philosophes*. - Paris : La Découverte-Le Monde, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. - *Après Marx*. - Paris : Fayard, 1985 (trad. J.R. Ladmiral et M.B. de Launay).
- HABERMAS, Jürgen. - *Morale et communication*. - Paris : Cerf, 1986 (trad. C. Bouchindhomme).
- HARRIS, Errol E. - *Lire la logique de Hegel*. - Lausanne : L'âge d'homme, 1987.
- HAYEK, Friedrich A. - *The Road to Serfdom*. - Chicago : The Chicago University Press, 1961.
- HEGEL, G.W.F. - *Hegel's Philosophy of Right*. - Oxford University Press, 1967 (trad. T.M. Knox).

- HEGEL, G.W.F. - *The Philosophy of History*. - New York : Dover Publ., 1956 (trad. J. Sibree).
- HEGEL, G.W.F. - *Encyclopédie des sciences philosophiques I*. - Paris : Vrin, 1970 (trad. B. Bourgeois).
- HEIDEGGER, Martin. - « Pour servir de commentaire à sérénité » in *ibid.*, *Questions III et IV*. - Paris : Gallimard (Tel 172), 1990.
- HOLL, Hans-Günther. - « Adorno, éléments de biographie intellectuelle » in *Archives de Philosophie*, 45, 1982.
- HORKHEIMER, Max et ADORNO, Theodor. - *La dialectique de la raison*. - Paris : Gallimard, 1989 (trad. E. Kaufholz).
- HORKHEIMER, Max. - *Théorie traditionnelle et théorie critique*. - Paris : Gallimard, 1974 (trad. C. Maillard et S. Muller).
- HORKHEIMER, Max. - « La théorie critique hier et aujourd'hui » in *ibid.*, *Théorie critique : essais*. - Paris : Payot, 1978.
- HYPOLITE, Jean. - *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. - Paris : P.U.F., 1962.
- HYPOLITE, Jean. - *Etudes sur Marx et Hegel*. - Paris : Ed. Marcel Rivière, 1965.
- HYPOLITE, Jean. - *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. - Paris : Rivière, 1968.
- JAY, Martin. - *Adorno*. - Cambridge : Harvard University Press, 1984.
- JAY, Martin. - *L'imagination dialectique*. - Paris : Payot, 1977 (trad. E. Moreno et A. Spiquel).
- JAY, Martin. - *Marxism and Totality*. - Berkeley : University of California Press, 1984.
- KANT, Emmanuel. - *Critique de la raison pure*. - Paris : P.U.F., 1990 (1944).
- KANT, Emmanuel. - *Fondements de la métaphysique des moeurs*. - Paris : Bordas, 1988.

- LADMIRAL, J.-R. - « Critique et métacritique : De Koenigsberg à Francfort ? » in *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique*, Paris : P.U.F., 1989.
- LEFEBVRE, Henri. - *Le manifeste différentialiste*. - Paris : Gallimard, 1970.
- LEFORT, Claude. - *Un homme en trop*. - Paris : Seuil, 1986 (1976).
- LEFORT, Claude. - *L'invention démocratique*. - Paris : Livre de Poche, 1981.
- LEIBNITZ. - *La monadologie*. - Paris : Delagrave, 1989.
- LUKACS, Georg. - *Histoire et conscience de classe*. - Paris : Editions de minuit, 1960 (trad. K. Axelos et J. Blois).
- LYOTARD, Jean-François. - *La condition postmoderne*. - Paris : Editions de minuit, 1979.
- MARCUSE, Herbert. - *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. - Beacon : Beacon Press Boston, 1964.
- MARCUSE, Herbert. - *Reason and Revolution*. - Routledge & Kegan Paul, 1986.
- MARX, Karl. - *Manuscrits de 1844*. - Paris : Editions sociales, 1972.
- MELLOS, Koula (éd). - *Rationalité, communication, modernité*. - Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, 1991.
- MICHAUD, Yves. - « Habermas ou la raison décidée » in *Critique*, No 32, juin-juillet 1976.
- MIGUELEZ, Roberto (éd). - « Qu'est-ce que la modernité ? » in *Carrefour*, Ottawa : 1991, Volume XIII, numéro 1.
- MIGUELEZ, Roberto (éd). - *Politique et raison. Figures de la rationalité*. - Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa, 1988.

- MOGGACH, Douglas. - « Monadic Marxism. A Critique of Elster's Methodological Individualism » in *Philosophy of the Social Sciences*, 21(1), Mr 1991.
- MORIN, Edgar. - « Entretiens » in *Le Monde*, le 26 novembre 1991.
- NIETZSCHE, Friedrich. - *Par-delà le bien et le mal*. - Paris, Livre de Poche, 1991.
- PHILONENKO, Alexis. - *L'oeuvre de Kant*. - tomes premier et second, Paris : Vrin, respectivement 1989 et 1988.
- POPPER, Karl. - *La misère de l'historicisme*. - Paris : Plon, 1956 (trad. H. Rousseau).
- POPPER, Karl. - *L'Univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*. - Paris : Hermann, 1984 (trad. R. Bouveresse).
- POSTER, Mark. - *Critical Theory and Poststructuralism - In Search of a Context*. - Ithaca, New York : Cornell University Press, 1989.
- RAULET, Gérard. - « L'évolution de Max Horkheimer vers le pessimisme ? » in *Archives de Philosophie*, 49, 1986, pp. 249-274.
- RAYNAUD, Philippe. - *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. - Paris, P.U.F., 1987.
- RENAUT, Alain. - « Le droit naturel dans les limites de la simple raison » in *Des Théories du droit naturel*, ouvrage collectif, Cahiers de philosophie politique et juridique, Centre de publications de l'Université de Caen, No 11, 1987.
- RENAUT, Alain. - « Système et histoire de l'être » in *Les études philosophiques*, avril-juin 1974(2).
- RENAUT, Alain. - *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*. - Paris : Gallimard, 1989.
- RIVELAYGUE, Jacques. - « Habermas et le maintien de la philosophie » in *Archives de Philosophie*, 45, 1982.

- SCHMIDT, Alfred. - « L'oeuvre de jeunesse de Horkheimer et la naissance de la Théorie critique » in *Archives de Philosophie*, 49, 1986, pp. 179-204.
- STRAUSS, Leo. - *Political Philosophy: six essays by Leo Strauss*. - New York, 1975.
- TAYLOR, Charles. - *Hegel*. - Cambridge : Cambridge University Press, 1975.
- TAYLOR, Charles. - *Hegel and Modern Society*. - Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- TAYLOR, Charles. - *The malaise of Modernity*. - House of Anasi Press Limited, 1991.
- TERTULIAN, Nicolas. - « De Schelling à Marx » in *Archives de Philosophie* 50, 1987, pp. 621-641.
- TERTULIAN, Nicolas. - « Lukács, Adorno et la philosophie classique allemande » in *Archives de Philosophie* 47, 1984, pp. 177-206.
- TERTULIAN, Nicolas. - « L'Ontologie de Georg Lukács » in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 26 mai 1984, t. LXXVIII, 1984.
- VACHET, André. - « Essai sur la situation idéologie de notre temps : considérations préliminaires » in *International Political Science Review* (1990), Vol. 11, No 1, pp. 33-44.

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
<p>Première section</p> <p><b>Le moment adornien de la critique</b></p>	
<u>Chapitre Premier.</u> - CRITIQUE ET DIALECTIQUE NÉGATIVE	18
1 - <i>Limites et portée de l'interprétation</i>	19
2 - <i>La dialectique négative face à Hegel</i>	22
3 - <i>Critique et non-identité</i>	28
<u>Chapitre II.</u> - LE STATUT DE LA CRITIQUE ET LES ENJEUX DE L'EXPÉRIENCE PHILOSOPHIQUE ADORNIENNE	35
1 - <i>Problèmes de légitimation</i>	36
a) Ni Kant, ni Hegel	36
b) Point de vue transcendantal et critique	38
c) Subjectivité historique et critique	41
2 - <i>La critique et la question du droit</i>	44
<p>Deuxième section</p> <p><b>Critique et théorie de l'agir communicationnel</b></p>	
<u>Chapitre Premier.</u> -LE SENS DE LA RATIONALITÉ COMMUNICATIONNELLE	60
1 - <i>Agir communicationnel et modernité</i>	60
2 - <i>La nature de la rationalité communicationnelle</i>	68

<b><u>Chapitre II.</u> - CRITIQUE ET PRAGMATIQUE FORMELLE</b>	<b>74</b>
1- <i>La théorie de l'argumentation</i>	74
2 - <i>Critique et pragmatique formelle</i>	78
3 - <i>Adorno et J. Habermas : la mimesis revisitée</i>	88
 Troisième section  	
<b>Critique et totalité chez J. Habermas</b>	
 <b><u>Chapitre Premier.</u> - INDIVIDUALISME ET TOTALISME</b>	 <b>96</b>
1 - <i>Les critères de l'individualisme méthodologique</i>	98
2 - <i>La critique de l'historicisme</i>	102
3 - <i>De la totalité rationnelle à la raison totalitaire</i>	105
4 - <i>Le totalisme : critique de l'individualisme</i>	110
 <b><u>Chapitre II.</u> - L'USAGE HABERMASSIEN DE LA TOTALITÉ</b>	 <b>115</b>
1- <i>Le recours à la totalité chez J. Habermas</i>	116
a) Individualisme et intersubjectivité	116
b) Sociologie et rôle de la philosophie	118
2 - <i>Critique et ouverture de la totalité</i>	123
a) La différenciation de la totalité	126
b) Décentration et réflexivité	129
c) Critique, totalité et rationalisation	134
 <b>EN GUISE DE CONCLUSION</b>	 <b>146</b>
 <b>OUVRAGES CITÉS OU CONSULTÉS</b>	 <b>152</b>