

ALEXANDRE PROULX.

**CRITIQUES DE LA RAISON INSTRUMENTALE ;
HORKHEIMER, ADORNO, HABERMAS**

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie
pour l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2010

Résumé

À travers l'examen de plusieurs critiques de la raison instrumentale, ce mémoire cherchera à déterminer s'il en est une qui soit le mieux à même de répondre de la complexité de la société occidentale moderne. Tout d'abord, la problématique sera introduite avec la lecture de Max Weber proposée par Jürgen Habermas. Il sera question chez Weber du phénomène de la rationalisation de la société. Partant de l'évidence que la sphère cognitive-instrumentale de la raison s'impose fortement dans la modernité, notamment par le complexe monétaire-bureaucratique, il s'agira d'expliquer, en revenant sur le processus historique du désenchantement du monde, comment la rationalité par rapport à une fin a-t-elle pu devenir aussi dominante dans nos institutions sociales? Ensuite, la critique de la réification de Max Horkheimer et Theodor W. Adorno sera abordée. Elle voudra montrer que la raison est totalitaire dans son essence; la raison a toujours produit de la domination et de la violence dans tous ses rapports: à la nature, à la société et à la subjectivité. Depuis le tout premier mot de l'homme, *mana*, jusqu'à l'*Aufklärung* en passant par le mythe, la raison est totalitaire. Enfin, Jürgen Habermas proposera un changement de paradigme qui, selon lui, est nécessaire pour dépasser le concept de raison réduit à son seul potentiel cognitif-instrumental. C'est dans le paradigme du langage que Habermas trouvera les ressources manquantes pour saisir le riche potentiel de la rationalité communicationnelle. Puis, grâce à ce nouveau paradigme, il pourra adéquatement conceptualiser les deux niveaux qui composent la société moderne: le système et le monde vécu. C'est seulement après avoir considéré l'importance du rôle que joue le système pour la reproduction matérielle et le monde vécu pour l'intercompréhension que Habermas abordera la colonisation systémique du monde vécu, une critique de la raison instrumentale nuancée et représentative de l'ambivalence qui caractérise la société moderne.

Table des matières

Résumé.....	II
Table des matières.....	III
Introduction.....	1
Chapitre I – Weber : le désenchantement du monde	6
A. Les manifestations du rationalisme occidental et la tripartition de Parsons	7
1- Société	7
2- Culture	8
3- Personnalité	8
B. La typologie webérienne de l'action	10
1- L'agir traditionnel et l'agir affectif.....	10
2- La rationalité par rapport à une fin	11
a) La rationalité instrumentale	11
b) La rationalité du choix	11
3- La rationalité par rapport à une valeur	12
C. Le désenchantement du monde	13
1- Les caractéristiques des grandes religions universelles.....	13
a) L'injuste souffrance à l'origine des grandes religions.....	14
b) Les conceptions du divin : théocentrisme et cosmocentrisme.....	15
b.1 Théocentrisme.....	15
b.2 Cosmocentrisme.....	16
c) Le jugement sur le monde : affirmation ou négation.....	16
c.1 Affirmation du monde.....	16
c.2 Négation du monde.	17
2- Les religions et la rationalisation culturelle.....	17
a) Les indices de la rationalisation : désenchantement et systématisation.....	17
b) La perspective morale-pratique de la rationalisation chez Weber.....	18
c) La perspective cognitive-instrumentale de la rationalisation chez Habermas..	21
3- Le passage de la rationalisation culturelle à la rationalisation de la personnalité et de la société.....	22
a) Le puritanisme, point final du désenchantement	23
b) L'éthique protestante de la vocation et l'esprit du capitalisme	25
c) La <i>Zweckrationalität</i> institutionnalisée dans l'entreprise capitaliste et l'État moderne.....	27
D. La chape d'acier trempée et le nouveau polythéisme des valeurs	29
1- L'autodestruction des fondements éthiques de la raison instrumentale	29
a) Weber et l'effondrement de l'éthique dans la modernité	29
b) Habermas et la possibilité d'une éthique laïque dans la modernité.....	30
2- La thèse de la perte de sens	31
a) Weber et le nouveau polythéisme des valeurs	31
b) Habermas et l'unité formelle de sens	32
3- La thèse de la perte de liberté	33
a) Weber et la chape d'acier trempée.....	33

b) Habermas et la liberté réflexive et critique qui sous-tend l'institutionnalisation de la <i>Zweckrationalität</i>	35
Chapitre II – Horkheimer et Adorno : la raison totalitaire	37
A. Lukács : la critique du phénomène de la réification	37
1- Le fétichisme de la marchandise, modèle fondamental de la réification.....	37
a) Qu'est-ce que la réification?	37
b) La faculté d'abstraction	38
c) La réification objective et subjective	39
d) L'aliénation comme conséquence de la réification	41
2- La limite intrinsèque à la réification.....	42
a) La dislocation des sous-systèmes et l'émergence de la crise.....	42
b) La prise de conscience du prolétariat comme solution à la réification.....	43
3- Habermas et sa critique de la théorie de la réification.....	43
a) La critique de l'universalité de la réification	43
b) Le problème du fondement normatif dans la théorie de Lukács	44
c) L'histoire contre la théorie de Lukács	45
B. Horkheimer et Adorno : la domination comme essence de la raison.....	46
1- Qu'est-ce que l'Aufklärung?	47
a) L'espoir dans le progrès.....	47
b) Le savoir comme instrument de la raison	48
c) De la raison objective à la science ; l'unité comme critère du savoir.....	50
2- La dialectique, mythe et raison.....	52
a) Le mythe entre raison et nature.....	52
b) De la substitution spécifique vers la fongibilité universelle.....	54
c) De l'immanence mythique à la nouvelle immanence du calcul	55
3- La naissance de la raison en « mana », le tout premier mot	57
a) mana, la terreur du tout autre	57
b) mana, l'embryon de la domination rationnelle	58
4- La critique de la subjectivité comme domination de soi	59
a) Ulysse et les sirènes, la préfiguration de la dialectique de la raison.....	59
b) Sous l'autoconservation, l'auto-aliénation	61
C. Le fondement normatif de la critique de la raison	62
1- La persistance des vraies lumières comme fondement inavoué	63
2- La faculté mimétique, une solution bien enfouie	64
3- Habermas et la critique de la raison comme métaphysique de la domination.....	65
D. Les premières ambitions de la théorie critique	66
1- Retrouver la théorie comme praxis.....	66
2- La difficulté de fonder une autoréflexion critique.....	68
3- Un intérêt émancipatoire universel, un retour à l'idéalisme.....	69
Chapitre III – Habermas : le changement de paradigme	71
A. La théorie de la connaissance.....	71
1- L'ancrage de l'intérêt émancipatoire dans le langage	72
a) Le système des intérêts de la connaissance	72
b) La <i>praxis</i> de la théorie dans le dialogue	74
2- La faiblesse de la théorie critique autoréflexive.....	75
B. La rationalité dans le paradigme du langage	76

1- Les mécanismes de la coordination sociale de l'action.....	76
a) Weber et la typologie officieuse de l'action.....	77
b) L'activité sociale dans le paradigme du langage.....	79
b.1 La coordination par l'influence.....	79
b.2 La coordination par l'entente.....	79
2- Le concept d'intercompréhension.....	81
a) L'ébauche de la définition.....	81
b) L'intercompréhension dans la rationalité communicationnelle.....	81
3- La pragmatique formelle.....	82
a) Les actes de langage.....	83
b) Les prétentions à la validité.....	86
Chapitre IV – Habermas : la société à deux niveaux.....	90
A. Le monde vécu.....	91
1- Vers la définition.....	91
2- La mise en situation et le monde vécu.....	93
3- Les structures du monde vécu.....	94
a) La tradition culturelle.....	95
b) L'intégration sociale.....	96
c) La socialisation des individus.....	97
B. Le système.....	98
1- L'activité stratégique étendue à un ordre instrumental.....	98
2- Le fonctionnalisme systémique.....	99
C. L'ambivalence de la modernité.....	101
1- La formation des sociétés modernes.....	101
2- La modernité libère les potentialités du monde vécu.....	102
3- Le système spécialisé dans la reproduction matérielle.....	104
D. La colonisation systémique du monde vécu.....	105
1- La colonisation de la tradition culturelle.....	106
2- La colonisation de l'intégration sociale.....	107
3- La colonisation de la socialisation des individus.....	108
E. Le paradigme du langage et la théorie sociale.....	108
Conclusion.....	111
Bibliographie.....	117

Introduction

S'il nous est possible de communiquer par l'écriture aujourd'hui, c'est bien sûr, nul ne nierait une telle trivialité, parce que *l'homme est doué de raison*, comme l'a bien souligné Aristote il y a longtemps. Il y a encore plus longtemps, en introduisant le mot *Logos*, Héraclite marquait l'histoire de la philosophie en liant en un seul terme la pensée et le langage, du moins selon une certaine ligne interprétative. Il semble que la philosophie, en tant que pratique discursive, i.e. qui procède de discours et de raisonnements, ait porté très tôt le flambeau de la raison. Cela a certainement perduré jusque dans la modernité. On a qu'à penser à Descartes, Kant, ou encore Hegel. Ils accordent tous à la raison un rôle central dans leur philosophie. En ce sens, il n'est pas étonnant que, plus récemment, Habermas veuille faire de la raison sa principale préoccupation philosophique : « Le thème fondamental de la philosophie est la raison. La philosophie s'efforce depuis ses débuts d'expliquer le monde dans son entier, la multiplicité des phénomènes dans leur unité »¹. Or, le principal intérêt de Habermas ne sera pas dirigé vers l'histoire de la philosophie de la connaissance, il voudra plutôt prendre le pouls actuel de la raison selon une perspective foncièrement pratique. Nous ferons également nôtre cet angle d'analyse de la rationalité dans ce projet. C'est donc dans cette optique pratique que nous verrons comment le constat d'imposantes pathologies sociales propres à la modernité a marqué négativement la conception de la rationalité de plusieurs penseurs. Plus précisément, nous nous pencherons sur la tendance forte à associer la raison à son seul potentiel cognitif-instrumental. Est-ce que la raison est instrumentale? Est-ce que l'homme se trouve réifié dans la modernité? L'objectif de ce mémoire sera de répondre à ces questions. À travers l'examen de différentes critiques de la raison instrumentale, notre tâche sera donc de déterminer s'il en est une qui soit le mieux à même de répondre de la complexité de la société occidentale moderne.

Notre exposé sera divisé en quatre chapitres. L'ouverture de la problématique se fera dans le premier avec Max Weber. Plus exactement, elle se fera avec la lecture systématique que Habermas nous propose de l'œuvre de Weber. Cette distinction sera

¹ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* (Tome 1) [1981], Fayard, 1987, p. 17.

importante puisque Weber n'a pas écrit les choses aussi clairement que dans la reconstruction de son propos présentée par Habermas, dont l'interprétation ne fait d'ailleurs pas l'unanimité. Quoi qu'il en soit, nous verrons chez Weber le diagnostic d'une société prise dans l'instrumentalité de la raison, qui serait de toute évidence, selon lui, le type de rationalité qui s'est immiscé avec prégnance dans toutes les sphères de la société : dans la science, le droit, l'éthique, les modes de vie, etc. Dès lors, parce que la raison instrumentale se manifesterait dans toutes les institutions sociales, la question qui traversera tout le développement de Weber sera la suivante : comment l'institutionnalisation de la rationalité par rapport à une fin a-t-elle été possible ? Pour bien répondre à cette question, Weber remontera l'histoire afin de mettre en évidence, selon une perspective tout autant sociologique que philosophique, les conditions d'émergence de la rationalité instrumentale. C'est ainsi que nous prendrons le chemin wébérien du désenchantement du monde en cherchant essentiellement à élucider la rationalisation des sociétés modernes qui a débuté avec le décentrement progressif de notre compréhension du monde et qui a mené à l'émergence du capitalisme et de la bureaucratisation des rapports sociaux. Autrement dit, il s'agira dans ce chapitre de voir comment la différenciation des sphères culturelles de valeurs combinée à l'apparition d'une conduite de vie méthodique ont pu favoriser l'expansion fulgurante des modèles d'organisation sociale, aujourd'hui dominants, que sont l'économie capitaliste et l'administration étatique moderne. Après quoi, nous terminerons le premier chapitre en présentant les conséquences néfastes que Weber associe à l'état actuel de la société dominée par la raison instrumentale. Ainsi donc, nous chercherons d'une part pourquoi, aux yeux du sociologue, la modernité est prise, sans véritable issue, dans une perte de sens ; pourquoi elle est prise dans une lutte interminable prenant la forme d'un *nouveau polythéisme des valeurs*. D'autre part, nous chercherons pourquoi la modernité génère, toujours sans véritable issue, une perte de liberté que Weber dénonce en utilisant la figure d'une *chape d'acier trempée*.

Le second chapitre examinera principalement la théorie de la réification développée par Max Horkheimer et Theodor W. Adorno dans *La dialectique de la raison*. Il montrera que, d'un côté, leur thèse radicalise l'explication wébérienne de la raison instrumentale ; de l'autre, elle assombrit encore davantage les conséquences sur l'homme

et la société moderne qu'avait rapidement déplorées Weber. Horkheimer et Adorno nous rappelleront, dans un premier temps, que le discours des Lumières parlait de son savoir comme d'un progrès qui transformerait le monde en une civilisation véritablement humaine. Mais les auteurs voudront ensuite montrer qu'il y a indubitablement un décalage entre le concept d'*Aufklärung* et sa réalisation effective, et ce, tant sur le plan théorique, où ses lois ne laissent rien à l'écart, que sur le plan pratique, où la barbarie a gagné en efficacité. Sur ce dernier point, Auschwitz en est certainement l'exemple le plus tristement célèbre, qui a marqué dans l'horreur notre mémoire collective. C'est justement dans ce très sombre contexte historique de la deuxième guerre mondiale que Horkheimer et Adorno écrivent en commun *La dialectique de la raison*. Alors, il n'est pas très étonnant que dans ce livre, au lieu de croire qu'il s'agit maintenant de remettre sur ses rails l'activité rationnelle, tel que le programme de la théorie critique première version le proposait, les auteurs vont plutôt vouloir démontrer que la Raison est fondamentalement minée et vouée à l'échec. Le commentateur Yves Cusset expose bien dans ce passage les prémisses d'écriture du livre:

« Cet ouvrage venait sceller un diagnostic historique dont Max Weber avait déjà perçu avec acuité les principaux symptômes : le fossé irréductible entre le projet émancipateur de la raison moderne, issu de la philosophie des Lumières, et qui portait en lui l'exigence d'une justice humaine universelle, l'espoir d'une libération de l'homme, via la publicité de libres opinions, à l'égard des dépendances issues de la religion comme de l'ensemble des traditions communes, et la réalité d'une rationalisation de la société, d'une division du travail allant de pair avec l'uniformisation des rapports sociaux, avec une chosification, une réification de la conscience humaine. Fossé entre un projet d'émancipation de la nature interne des hommes et la réalité de son aliénation, de sa domination par la nature externe »².

Horkheimer et Adorno voudront donc montrer, à l'aide d'un jeu de concept dialectique, oscillant entre la raison et son opposé, le mythe, que la raison humaine est totalitaire et qu'elle l'a toujours été. Selon eux, la domination est son essence depuis le tout premier mot de l'homme : *mana*. La raison est réifiante par la nature même de son principal procédé d'identification des choses, le concept :

² Cusset, Yves, *L'Espoir de la discussion*, Éditions Michalon, 2001, p. 7.

« Semblable à la chose, à l'outil matériel qui, dans différentes situations, reste le même, séparant ainsi le monde – chaotique, complexe, disparate – de ce qui est connu, un et identique, le concept est l'outil idéal qui permet de saisir toutes les choses par le bout où elles se laissent saisir. Et c'est ainsi que le penser devient parfaitement illusoire chaque fois qu'il tente de renier sa fonction de division, de distanciation et d'objectivation »³.

Nous suivrons donc attentivement leur démarche critique et nous chercherons à évaluer la solidité de leur thèse.

Notre troisième chapitre entreprendra un important changement de perspective dans l'analyse. Les difficultés que nous aurons pris soin de soulever au cours des deux premiers chapitres, des difficultés auxquelles tant Weber que Horkheimer et Adorno seront confrontés, nous dirigeront vers le chemin du changement de paradigme emprunté par Habermas. En approfondissant l'examen de la rationalité à l'œuvre dans le monde social, nous nous demanderons si la conception de la raison unilatéralement instrumentale, comme héritage de la philosophie de la subjectivité, ne ferait pas l'économie d'un concept de raison de fait plus complexe, qui colle davantage aux rapports sociaux modernes? Nous verrons donc ce qu'en pense Habermas en adoptant avec lui le paradigme du langage, après quoi il nous sera possible de distinguer les rapports sociaux selon deux mécanismes de coordination de l'action : la stratégie et l'intercompréhension. Nous procéderons ensuite à l'analyse des actes de langage qui, tout en approfondissant le fonctionnement des deux mécanismes de coordination de l'action, nous permettra de présenter une importante thèse chez Habermas qui répond à la question : comment est-t-il possible d'associer l'intersubjectivité au mode originnaire du discours? Finalement, pour clore le chapitre, nous nous intéresserons au rôle essentiel qu'assument les prétentions à la validité dans les actes de langage orientés vers l'intercompréhension, de sorte que nous puissions saisir d'où, au plus profond du paradigme du langage, la rationalité tire sa force de coordination intersubjective de l'action. Tout ce cheminement confirmera la nécessité du changement de paradigme, i.e. la nécessité de passer du paradigme de la subjectivité à celui du langage, de façon à bien voir la rationalité inhérente à la nature du langage.

³ Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *La dialectique de la raison* [1944], Gallimard, 1974, p. 55.

Le quatrième et dernier chapitre prolongera la voie ouverte par le troisième. Donc, toujours sur la trace de Habermas, le but du chapitre sera de mettre en lumière l'indubitable ambivalence qui caractérise la société moderne. Pour ce faire, nous nous pencherons tout au long du développement sur l'état actuel de la société qui est scindée en deux niveaux : en système et monde vécu. Par rapport à ce dernier niveau, nous verrons d'abord pourquoi Habermas doit ajouter le concept de monde vécu comme complément à celui, introduit dans le chapitre trois, de l'intercompréhension. Nous montrerons alors que c'est seulement dans la relation de réciprocité entre les ressources que procure le monde vécu et l'agir communicationnel que la coordination sociale de l'action peut se réaliser autour de l'entente et que celle-ci peut produire, et a effectivement produit dans la modernité, des gains de sens et de liberté. L'autre niveau de la société, le système, sera ensuite abordé. Il s'agira pour nous de prendre la mesure de la nécessité du système pour la reproduction matérielle du monde vécu dans le contexte très complexe de la société moderne. Puis, il faudra expliquer comment ce même système en arrive, néanmoins, à menacer l'existence des ressources symboliques du monde vécu. Ce dernier pan théorique, la colonisation systémique du monde vécu, terminera le parcours des critiques de la raison instrumentale de l'exposé en montrant clairement la tension entre les deux niveaux de la société propre à la modernité, entre les gains et les pertes de sens et de liberté. Comme quoi les choses ne sont pas simples, si, certes, la société révèle la dimension de la raison instrumentale, il n'en demeure pas moins que la reconstruction d'un concept plus large de la rationalité, qui tient pleinement compte du monde social grâce au paradigme du langage, permet de dégager la raison communicationnelle et toute sa puissance symbolique et créatrice de changements sociaux.

Chapitre I

Weber : le désenchantement du monde

Max Weber constate à son époque qu'une rationalisation de toutes les sphères de la société est en cours en Occident comme nulle part ailleurs. Cette observation d'une espèce de rationalisation propre à l'Occident entraînera tout le développement de son œuvre. Weber affirme lui-même que la question de savoir « pourquoi en dehors de l'Europe, le développement de la science, de l'art, de l'État, de l'économie, ne s'est pas engagé dans les voies de la rationalisation propre à l'Occident »⁴ fut au cœur de toute son entreprise sociologique. Il s'efforcera de découvrir les caractéristiques qui ont rendu possible le rationalisme occidental, surtout sous ses formes d'institutionnalisations sociales dominantes que sont l'économie capitaliste et l'État bureaucratique moderne. Nous verrons de surcroît que Weber associe le processus progressif de la rationalisation à un développement de la *Zweckrationalität* (rationalité par rapport à une fin) qui implique une perte de sens et une perte de liberté.

Dans son livre *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas consacre tout un chapitre à *La théorie de la rationalisation chez Max Weber*. Sous ce thème, Habermas propose une lecture systématisante de l'œuvre de Weber. Même si elle ne fait pas l'unanimité parmi les commentateurs de Weber, nous allons adopter dans ce chapitre l'approche interprétative de Habermas sur le procès weberien de la rationalisation. Il est donc très important de garder à l'esprit, tout au long de ce présent chapitre sur Weber, que le parcours proposé n'est pas directement celui de Weber, mais bien celui, très stimulant, qu'offre la lecture de Weber par Habermas. Notons qu'à travers ce choix notre thème pourra efficacement être introduit. En effet, dans une approche descriptive, nous présenterons d'emblée ce qu'est la rationalité instrumentale et ce qui l'a rendue possible pour ensuite en aborder une première critique à même la théorie de Weber, celle de la perte de sens et de la perte de liberté qu'elle encourt. Mais l'avantage de passer par Habermas pour lire Weber est surtout de rester très près des prémisses de la théorie dialectique de Habermas, puisqu'elle sera au cœur de notre travail rappelons-le, en faisant

⁴ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* (Tome 1) [1981], Fayard, 1987, p. 172.

immédiatement voir quelques ajouts et critiques qu'elle apporte à la théorie sociale de Weber. À ce propos, Stéphane Haber résume bien la motivation de Habermas par son audacieuse interprétation de Weber :

« Elle ne vise pas en effet à étudier, à des fins antiquaires, les idées d'un sociologue du passé, mais bien à contribuer à élaborer une interprétation du présent qui soit à la fois empiriquement pertinente et philosophiquement fondée. [...] il pourra s'agir soit de prolonger les conclusions de cette œuvre pour les actualiser, soit d'en révéler, le cas échéant, les difficultés, les impensés, éventuellement de signaler les potentialités inexploitées par l'auteur lui-même, au cas où elles nous permettraient d'affiner la compréhension de notre temps »⁵.

Nous verrons dès lors se dessiner le parcours qui nous amènera à la théorie de l'agir communicationnel de Habermas que nous aborderons dans notre troisième chapitre.

A. Les manifestations du rationalisme occidental et la tripartition de Parsons

Le diagnostic wébérien du rationalisme occidental s'appuie sur de nombreux exemples touchant à peu près tous les domaines de la vie humaine. À partir de la longue liste d'exemples soulevés par Weber et en adoptant la tripartition du sociologue Talcott Parsons, Habermas proposera une classification sommaire des manifestations du rationalisme occidental. Elle comprend les trois champs suivants de la vie humaine : société, culture et personnalité.

1- Société

La rationalité sociale concerne essentiellement les deux modèles d'organisation sociale dominants en Occident que sont l'économie capitaliste et l'État moderne. Il est à noter que le droit formel devient le moyen d'organiser les rapports à l'intérieur de chacune de ces deux institutions ainsi qu'entre elles. Le droit privé intervient surtout dans l'économie et le droit public dans l'État. Weber, en bon sociologue, place son objectif explicatif dans la sphère sociale de la rationalité. Il souhaite comprendre comment l'institutionnalisation de la rationalité par rapport à une fin fut possible. Plus

⁵ Haber, Stéphane, *Habermas et la sociologie*, PUF, 1998, p. 64.

généralement, sont inclus dans la sphère de la société toutes formes d'institutionnalisation des différentes manifestations de la rationalité.

2- Culture

En ce qui a trait à la culture (i.e. rationalité du symbolisme, de la signification, du sens), une différenciation de sphères de valeurs procédant chacune de leurs règles propres pourra être décelée. Plus précisément, cette différenciation interne de la culture comporte trois sphères de valeurs : celle cognitive-instrumentale représentée par la science et la technique, c'est la recherche d'un idéal de vérité et d'efficacité dans une démarche de savoir empirico-théorique; celle morale-pratique portée par le droit et l'éthique, c'est la recherche d'un idéal de justesse normative dans un processus moral-pratique; et finalement la sphère esthétique-expressive dont l'art et les choix de styles de vie découlent, c'est la recherche d'un idéal de beauté et d'authenticité. Nous verrons que l'autonomie de ces sphères de valeurs s'impose dans la modernité suite à l'effondrement de l'unité des images métaphysiques et religieuses du monde. C'est ce que Weber mettra en évidence sous le titre du désenchantement du monde.

3- Personnalité

Finalement, la personnalité inclura essentiellement la *conduite de vie*, une formulation très générale qui vise principalement l'attitude à l'égard du monde qu'inculque une édification éthique particulière. Autrement dit, la conduite de vie dépend de l'ancrage motivationnel de l'agir dans un système axiologique déterminé. Weber se penchera sur le cas particulier de la conduite de vie méthodique de l'éthique protestante. Il fera voir que cette élaboration éthique amène à légitimer le type de l'agir par rapport à une fin.

Weber juge qu'il n'a pas à élaborer sur chacun des cas de la rationalisation dans la société moderne puisque la plupart ne causent pas de problème. De manière générale, la rationalisation génère une augmentation du savoir théorique et pratique dans les domaines de la vie où elle a lieu. L'homme se fait de plus en plus maître et possesseur de la nature comme le voulait Descartes. Toutefois, on le rappelle, Weber considère nécessaire d'expliquer *l'institutionnalisation de l'activité rationnelle par rapport à une*

fin car il pense que la solution pour comprendre pourquoi la rationalité occidentale est différente du reste du monde réside dans cette explication. L'économie capitaliste et l'appareil d'État bureaucratique moderne sont basés, en Occident, sur la rationalité instrumentale. Pourtant, ailleurs elles restent prises dans des images religieuses qui limitent l'autonomie de la raison.

Dans ce chapitre, nous allons suivre le procès de la rationalisation que développe minutieusement Weber pour répondre de l'apogée de la raison instrumentale instituée socialement dans l'économie capitaliste et l'État moderne. Autrement dit, en utilisant la division de Parsons vue plus haut, on tentera avec Weber d'expliquer les manifestations de la rationalité sociale (émergence du capitalisme et de la bureaucratisation des rapports sociaux) à partir de la rationalisation culturelle (désenchantement du monde et décentrement de la compréhension du monde) et de la rationalisation par rapport à la personnalité (apparition de la conduite de vie méthodique de l'éthique protestante). Notons au passage que cette trilogie de Parsons reviendra aussi dans notre quatrième chapitre en lien avec le concept de monde vécu de Habermas. Elle constituera les trois sphères de reproduction du monde vécu par l'activité communicationnelle.

Mais revenons à notre présent chapitre. Il se divisera comme suit : le tableau caractéristique des grandes religions universelles occupera le cœur du chapitre puisque la perception religieuse du monde est à l'origine de toute la problématique de la rationalité dans la théorie de Weber. Nous constaterons la grande importance dans l'analyse de Weber d'une étude sociologique du portrait religieux dans l'optique de l'influence sur la vie pratique des images du monde diffusées. Une telle étude est selon lui la clé de voûte pour comprendre comment prirent naissance les structures de conscience moderne. En d'autres termes, il s'agira de suivre le chemin du *désenchantement* du monde qui permettra finalement de tracer la liaison entre l'éthique protestante et la possibilité très spécifique de l'institutionnalisation de la rationalité en finalité dans l'économie capitaliste et l'État moderne. À partir de ce portrait de la rationalité moderne, nous aborderons certaines réserves et inquiétudes de Weber. Notamment quant à la perte de liberté (la chape d'acier trempée) qu'entraînent la puissance et l'autonomie de la raison instrumentale, et quant à la perte de sens (un nouveau polythéisme des valeurs) comme conséquence du décentrement culturel. Tout en abordant ces critiques de Weber sur

l'époque, nous allons aussi introduire la pensée de Habermas sur ces mêmes thèmes. Habermas proposera une vue beaucoup plus ambiguë de la modernité.

Or, avant d'aborder directement le désenchantement du monde qui est au cœur de toute l'œuvre de Weber, nous nous attarderons quelque peu sur le concept complexe de rationalité qu'il suggère pour mieux situer la place de la raison instrumentale.

B. La typologie wébérienne de l'action

La rationalité prend d'emblée deux significations, rappellera Weber, une signification théorique et une signification pratique : « [...] une maîtrise théorique croissante de la réalité par des concepts abstraits toujours plus précis, -- ou plutôt, qu'on pense à la rationalisation au sens de l'obtention méthodique d'un objectif pratique déterminé, grâce au calcul toujours plus précis des moyens adéquats »⁶. Weber engagera sa recherche dans la rationalité pratique qu'il sous-divisera en différentes parties.

1- L'agir traditionnel et l'agir affectif

D'abord, pour qu'il y ait rationalité, il faut une conscientisation et une planification de l'action par sa propre réflexion. C'est pourquoi l'acteur doit être « affranchi des conditionnements traditionnels ou des régulations affectives de telle sorte qu'il puisse être conscient de ses préférences »⁷. L'obéissance aveugle à la tradition n'exige pas de rationalité. Répondre du commencement du monde en répétant des dogmes religieux, accorder automatiquement son agir social avec les mœurs et coutumes (rites pour résoudre des problèmes, etc.), répéter le même choix de vie familial de génération en génération (même travail de père en fils, etc.), ce sont tous des exemples où la tradition prévaut sur le questionnement rationnel. De même lorsque l'affectivité motive davantage l'action que la raison. À chaque fois que l'instinct ou l'émotion, bref toutes sortes d'affects, prévalent à la raison dans l'orientation de l'action. Précisons toutefois que ni l'agir traditionnel, ni l'agir affectif ne sont nécessairement irrationnels ou inconscients; seulement, le premier moteur de l'agir, dans ces cas, est extra rationnel.

⁶ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* (Tome 1) [1981], Fayard, 1987, p. 182.

⁷ *Idem.*, p. 186.

2- La rationalité par rapport à une fin

a) La rationalité instrumentale

La rationalité instrumentale compose l'une des deux branches de l'agir en finalité dans l'arbre de Weber. Elle sera précisée à partir de son modèle dominant : la *technique*. La technique se présente de prime abord comme l'*emploi réglé de moyens* : « Toute règle ou tout système de règles autorisant un agir susceptible d'être reproduit en toute sûreté constitue en ce sens une technique »⁸. À cette définition plutôt large, il faudra ajouter quelques critères objectifs de spécification. D'abord, en présence d'une problématique pratique qui propulse une recherche de moyens, il faut établir un degré de rationalité selon un *critère d'efficacité* afin de démarquer une seule technique parmi plusieurs possibles. Évidemment, cette efficacité doit être quantifiée selon une mesure précise qui doit être objectivement contrôlable. Cela exige que l'atteinte du but visé soit aussi objectif, comme le précise Habermas : « En ce sens nous pouvons toujours parler de techniques du moment que les buts réalisables avec leur aide sont conçus comme éléments du monde objectif »⁹. Finalement, le processus technique doit pouvoir se répéter, autrement ce ne serait qu'un cas fortuit qui tomberait dans l'oubli sans être élevé socialement comme expression de la rationalité.

b) La rationalité du choix

Toujours dans le champ de la rationalité par rapport à une fin, outre l'aspect instrumental de l'efficacité des moyens, il y a une rationalisation possible eu égard au choix des buts visés. C'est la *rationalité du choix* ou encore la *rationalité sélective* : « [...] on mesure la rationalisation dans le choix d'une action d'après la justesse dans l'évaluation calculée [Kalkulation] des buts, compte tenu de valeurs conçues avec précision, de moyens et de conditions donnés »¹⁰. La rationalité sélective réside donc dans la force du lien logique entre ces trois facteurs (les préférences issues de maximes, les moyens disponibles et la situation) et les buts choisis. En d'autres termes, il y a rationalisation sélective lorsqu'un calcul évaluatif augmente, en toute prétention

⁸ *Idem*, p. 183.

⁹ *Idem*, p. 184.

¹⁰ *Idem*, p. 187.

objective, le degré de cohésion entre les facteurs de sélection (préférences, moyens, conditions) et les buts sélectionnés.

3- La rationalité par rapport à une valeur

L'autre branche de la rationalité pratique est la rationalité par rapport à une valeur, aussi appelé rationalité normative ou rationalité axiologique. Notons au passage que, pour Weber, l'adoption de valeurs échappe à la rationalité, il est un sceptique eu égard au fondement des postulats axiologiques. La rationalité normative se trouve donc ailleurs. Elle consiste à évaluer la puissance d'inclusion des actions que porte une valeur. Pour le dire dans les mots de Habermas :

« La rationalité des valeurs qui sous-tendent les préférences de l'action ne se mesure pas d'après la teneur matérielle mais d'après les propriétés formelles, c'est-à-dire d'après leur aptitude plus ou moins forte à fonder *une façon de vivre régie* par des principes. Seules les valeurs qui se prêtent suffisamment à l'abstraction et à la généralisation [...] possèdent, pour orienter l'action, une force assez intensive pour transcender les situations individuelles singulières, à la limite pénétrer systématiquement tous les domaines de la vie, et ramener une biographie entière, voire l'histoire de groupes sociaux, à une idée qui en établit l'unité »¹¹.

Une valeur rationnellement élevée a donc la capacité d'englober une grande variété de sphères d'activités tout en régissant, toujours le plus précisément possible, l'action singulière. Il y a imbrication, dans la portée d'une valeur, d'un niveau de généralité élevé et d'un niveau de normativité détaillé pour le cas singulier. L'objectivité dépend de la cohérence d'une action par rapport aux exigences axiologiques qui la sous-tendent. La rationalité normative implique de surcroît de la part du sujet qu'il agisse en tout et partout en fonction de son devoir, nonobstant les conséquences prévisibles.

Dans son examen du processus progressif de désenchantement, qui sera abordé dans notre prochaine section, Weber fera voir qu'il y a eu renversement en importance entre les deux types de l'agir rationnel : « Des progrès obtenus dans la dimension de la rationalité par rapport à une fin peuvent favoriser un agir sceptique à l'égard des valeurs, un agir purement rationnel par rapport à une fin jouant au détriment de l'activité

¹¹ *Idem*, p. 186.

rationnelle par rapport à une valeur. La culture occidentale rationalisée semble se développer dans cette direction »¹².

Cependant, Habermas va reprocher à Weber d'être resté pris dans un concept de rationalité trop étroit, ce qui a pour effet d'affaiblir sa typologie de l'action. Malgré qu'il ait eu l'intuition d'une typologie plus large, elle est restée non officielle puisqu'il n'a pu en déployer la portée. C'est pourquoi Habermas tentera de libérer le potentiel théorique de la typologie officieuse de l'action présente chez Weber et voir en quoi elle peut mieux nous outiller conceptuellement devant la complexité des sociétés modernes. Nous aurons l'occasion de revenir sur cela dans notre troisième chapitre.

C. Le désenchantement du monde

Dans cette partie, nous suivrons le processus progressif de désenchantement du monde rendant possible l'hégémonie de la raison instrumentale au détriment de la rationalité axiologique. Le parcours commencera dans la sphère culturelle de la rationalité avec un portrait des caractéristiques des grandes religions en faisant ressortir celles qui favoriseront l'éthicisation du monde. Ensuite, dans la sphère de la personnalité, il sera question de la méthodique de vie de l'éthique protestante, pour enfin voir comment elle a contribué, dans la sphère sociale, à l'institutionnalisation de la raison instrumentale.

1- Les caractéristiques des grandes religions universelles

L'emprise sur le monde que peut poursuivre l'homme est étroitement liée à la structure religieuse comme facteur socioculturel de l'agir. Dès lors, nous allons regarder avec Weber, quelle est cette structure religieuse qui, en Occident, aurait dirigé progressivement la culture vers le type d'agir rationnel par rapport à une fin. Avec son esprit encyclopédique, Weber possédait une remarquable érudition concernant les grandes religions du monde. Il a entrepris de fines études sur la religion chinoise, la religion hindoue et le judaïsme antique. Le christianisme et l'Islam devaient être l'objet de sa prochaine étude qu'il n'a pas pu mener à terme. Nous présenterons un schéma général qui classifie ces grandes religions eu égard aux dimensions de leur représentation de Dieu, ainsi que de leur perspective de salut. Il s'agira de faire ressortir les images du

¹² *Idem*, p. 187.

monde métaphysico-religieuses de l'Occident qui ont montré une affinité contingente pour la rationalisation du monde.

a) L'injuste souffrance à l'origine des grandes religions

Chacune des grandes religions est née de la même interrogation éthique fondamentale concernant la répartition inégale des biens matériels et idéaux du monde. Cette problématique met en relief l'injuste souffrance. Il y a une flagrante inégalité dans le partage des biens matériels et idéaux entre les hommes. Certains sont accablés par la maladie, la misère, la pauvreté et d'autres malheurs sans raison apparente, alors que d'autres vivent en toute quiétude dans la richesse et la grâce. Comment justifier à la fois tant de misère pour certains, alors que d'autres bénéficient d'une très grande richesse? C'est dans le besoin d'une explication à l'injuste souffrance que les grandes religions viendront proposer une nouvelle image du monde. Cette nouvelle motivation religieuse prend naissance dans un jugement subversif de la souffrance par rapport aux sociétés primitives. La souffrance est dorénavant innocentée, ce qui permet de la qualifier d'injuste. Cela signifie qu'il y a, à la base des grandes religions, un premier pas de désenchantement. Contrairement à la pensée animiste, les malheurs de l'existence ne sont plus des mauvais sorts infligés par les dieux en réponse à une faute. Un malheur n'est plus la punition imposée par un dieu offensé, ce n'est plus le signe de la justice divine. Le souffrant est dorénavant innocent.

Permettons-nous une courte excursion dans le *Phèdre* où Platon fait bien ressortir l'interprétation de la souffrance dans la pensée d'un monde enchanté :

« Quand, pour venger de vieilles offenses, les dieux frappèrent certaines familles de maladies ou de fléaux redoutables, le délire, s'emparant de mortels désignés et faisant entendre sa voix inspirée à ceux qui devaient l'entendre, trouva le moyen de détourner ces maux, en recourant à des prières et à des cérémonies propitiatoires. C'est ainsi qu'en inventant les purifications et les expiations le délire préserva celui qui en était favorisé des maux présents et des maux futurs; car il apprend à l'homme vraiment inspiré et possédé la manière de s'affranchir des maux qui surviennent »¹³.

Le délire, qui s'oppose ici à la raison, est salué par Platon en tant que connexion avec les dieux. On est en présence d'éléments d'un discours religieux enchanté, la souffrance est

¹³ Platon, *Phèdre*, traduction Émile Chambry, GF-Flammarion, 1992, p. 140, 244d-245c.

méritée suite à des offenses, mais la magie, portée par les cérémonies propitiatoires, peut sauver de cette souffrance grâce à un sorcier, un médiateur des dieux qui communique avec eux dans son délire. Il n'y a pas d'action directement transformatrice du monde autrement que par le rituel magique.

Mais revenons au principal de notre propos. Pour un même problème de fond, soit celui de l'injustice dans la souffrance humaine, des solutions très différentes sont proposées. Les nouvelles images du monde métaphysico-religieuses introduiront deux grandes directions de la représentation de Dieu, soit un dieu créateur personnel ou un ordre cosmique incréé et impersonnel. En outre, on verra apparaître deux grandes orientations du salut, soit dans le monde ou en dehors du monde.

b) Les conceptions du divin : théocentrisme et cosmocentrisme

b.1 Théocentrisme. Weber fait ressortir deux voies conceptuelles de la représentation de Dieu qui s'opposent. D'une part en Occident (et d'abord au Moyen-Orient), on a proposé un Dieu personnel créateur et supra sensible. Dans cette conception supra mondaine de dieu, la figure par excellence est Yahvé. Il est la cause première de toute chose. En revanche, Yahvé est différent de sa création en tant qu'être métaphysique. L'éternité divine est au-delà du monde tangible créé. Le croyant se considère individuellement comme porteur de l'agir du Dieu unique et transcendant. C'est par chacun de nous que Dieu pénètre le monde des phénomènes. Le croyant devient ni plus ni moins que l'instrument de la toute puissance de Dieu. Il y a en ce sens dans l'agir une quête personnelle de la satisfaction du Dieu-Juge. Les lois de Dieu s'inscrivent dans le monde par l'homme et son rapport privilégié avec l'être créateur. L'éthique prendra ici sens dans l'espérance de la grâce divine promue par une histoire du salut. Les mérites et les œuvres sont la matière du jugement dernier ou le signe d'une décision de rédemption prise de toute éternité par Dieu. La religion est accessible à la masse car l'attitude spéculative n'est pas très complexe ce qui rend les chances de rédemption égalitaires. Malgré qu'il existe quelques virtuoses de la religiosité parmi les intellectuels, ils ne bénéficient pas pour autant d'une grâce divine préférentielle. C'est un rapport direct, égalitaire et surtout personnalisé avec l'être transcendant, je m'adresse directement en

prière à Dieu. Ces caractéristiques du théocentrisme sont communes au judaïsme, au christianisme et à l'islam.

b.2 Cosmocentrisme. D'autre part, une représentation de Dieu toute différente prend forme en Orient. Le divin est plutôt vu comme un ordre cosmique impersonnel non créé. La divinité est immanente et éternelle, comme fondement de l'ordre immuable du monde. *Brahman* en est la plus évidente figure¹⁴. L'homme de manière générale, et non plus personnelle, participe au divin comme réceptacle, comme élément du cosmos. Il est partie intégrante de l'ordre divin. Dans cette optique, l'éthique emprunte la voie d'une auto-rédemption qu'offre le savoir. Le croyant cherche à épouser le cosmos en identifiant ses fondements cachés derrière les apparences. L'attitude spéculative sur le monde est très développée. Dès lors, contrairement aux religions occidentales, on porte une attention plus particulière à l'expérience religieuse et spirituelle de la couche intellectuelle de la société.

c) Le jugement sur le monde : affirmation ou négation

c.1 Affirmation du monde. Weber propose un second angle d'analyse face aux religions. Il les classera selon leur évaluation positive ou négative du monde. Cette fois-ci, la séparation ne se constatera pas géographiquement. On constate un jugement positif à l'égard du monde motivé par les religions chinoises (confucianisme et taoïsme) et la métaphysique grecque. Selon ces doctrines, le monde corporel a une valeur intrinsèque. Weber va poser deux hypothèses pour expliquer la vision positive du monde offerte par les deux principales religions de la Chine. D'une part, elle est liée à la pensée magique toujours très forte. En effet, on attribue des pouvoirs mystérieux à de simples choses naturelles, ce qui leur confère une valeur inhérente. D'autre part, l'interprétation du monde échappe à une stricte division dualiste des choses. Il y a, en partie, un dualisme

¹⁴ « Vers le VI^e ou VII^e siècle avant notre ère, en effet, un courant de pensée très mystique s'est développé en Inde. Les maîtres de cette école affirmaient qu'au fond de chaque homme existe une réalité intérieure qui le fait exister comme être vivant. Cette réalité qui continue à vivre après la mort s'appelle l'*âtman* en même temps, les mêmes maîtres parlaient d'un absolu situé au fond de toutes choses visibles et invisibles, de quoi tout procède et tout retourne. Cet absolu, c'est le *brahman*. La délivrance peut s'atteindre, selon cette tradition, une fois que le fidèle, grâce à des pratiques méditatives, a réalisé pleinement que l'*âtman* est en fait identique au *brahman*, c'est-à-dire au mystère dont tout être est imprégné » Gira, Dennis, *Comprendre le bouddhisme*, Bayard Éditions Centurion, 1989, p. 21.

qui est élaboré, mais il n'est pas suffisamment radical pour inspirer une dépréciation du monde en faveur d'un second monde, celui de la rédemption.

c.2 Négation du monde. Or le christianisme, le judaïsme, le bouddhisme et l'hindouisme énoncent un jugement opposé, la négation du monde. Ces religions définissent radicalement un dualisme et la possible rédemption de l'homme. Habermas résume bien les deux lignées doctrinales qui mènent au refus du monde. On reconnaîtra d'abord le christianisme et le judaïsme, ensuite le bouddhisme et l'hindouisme :

« [...] est requise une structure d'images du monde, qui dévalue le monde soit comme un ici-bas historiquement éphémère, opposé à l'au-delà du Dieu créateur, soit comme une devanture purement phénoménale opposée au fondement de l'essence des choses, mais qui, dans tous les cas, situe le point de référence de la recherche individuelle du salut dans une réalité derrière le monde déchu de l'apparence »¹⁵.

Le judéo-christianisme présente un dualisme vertical qui oppose le monde transcendant de Dieu, un monde essentiel et intemporel, au monde immanent de la vie terrestre, un monde inessentiel et passager. Toujours sous une lecture dualiste du monde qui conduit à sa négation, le bouddhisme et l'hindouisme se figurent un ordre cosmique de vérité, de fondement immuable à découvrir derrière la couche immédiatement sensible du monde de l'apparence. On pourrait l'appeler dualisme de profondeur.

2- Les religions et la rationalisation culturelle

a) Les indices de la rationalisation : désenchantement et systématisation

Selon Weber, le degré de rationalisation d'une religion se mesure en observant deux critères. « C'est d'abord le degré auquel elle s'est dépouillée de la magie. C'est ensuite le degré de systématisme auquel elle a porté le rapport entre Dieu et le monde, et par suite, la relation proprement éthique au monde »¹⁶. Ce sont bien sûr, et Weber le précise lui-même, deux critères en relation interne d'influence.

Le premier critère évalue, selon le niveau de désenchantement, la possibilité d'action transformatrice sur le monde. Parce que la magie influence grandement la conduite pratique de vie, elle vient limiter le pouvoir d'action sur le monde qu'on attribue

¹⁵ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* (Tome 1) [1981], Fayard, 1987, p. 182.

¹⁶ *Idem*, p. 218.

à l'homme. C'est la puissance magique des choses de la nature qui transforme le monde, l'homme est personnellement impuissant. Dans les mots de Habermas : « Le monde de la représentation magique entrave une attitude pragmatique à l'égard des innovations techniques, de la croissance économique, etc. »¹⁷ Les rituels magiques occupent la place de ce qui deviendra l'intervention technique. Au lieu de se porter à l'action dans le monde immanent, l'homme interpelle les forces magiques actives de son jardin enchanté.

D'autre part, le critère de systématisme concerne le rapport entre Dieu et le monde. Voici comment Habermas explique ce critère : « Toute attitude à l'égard du monde exprime une rationalisation, dans la mesure où, de façon *unitaire* et unifiante, elle vise la nature et la société *dans leur entier*, présupposant par là un concept systématique du monde [...] qui, dans un sens monothéiste ou cosmologique, réfère à un point unique la multiplicité des phénomènes »¹⁸. On mesure donc la rationalité d'une image métaphysico-religieuse, par sa capacité de ramener le monde à l'unité principielle (fondement de l'être ou Dieu créateur). La diversité de l'expérience tend plus ou moins vers un seul principe théorique.

Or, comme on l'a déjà mentionné, Weber ne s'intéressera pas à la systématisme théorique des religions pour elle-même, mais bien à sa portée pratique, à l'attitude éthique qui s'y dégage. Le désenchantement du monde religieux ouvre la voie à la rationalisation, qui prend toute son importance, selon Weber, dans l'éthicisation du monde qu'elle produit. Nous allons maintenant aborder la structure religieuse qui a pu amener à son paroxysme l'éthicisation du monde par une systématisation pratique attachée au désenchantement du monde.

b) La perspective morale-pratique de la rationalisation chez Weber

Parmi les caractéristiques des religions précédemment exposées (représentation du divin, évaluation du monde), Weber va faire ressortir celles qui favorisent l'éthicisation du monde. Pour que progresse l'objectivation éthique du monde, il faut que l'image religieuse dégage le monde comme lieu de l'action pratique orientée, avant tout autre aspect évaluatif, vers la confirmation éthique.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem*, p. 219.

Ainsi constituée, Weber voit la négation du monde comme un moteur essentiel à l'éthique rationnelle. L'attitude religieuse de refus du monde d'ici-bas favorise une dualité nettement marquée entre un Dieu et le monde matériel. On se représente un monde divin, où règne l'idée du bien et du bonheur, à partir duquel on juge comme son opposé le monde physique, i.e. comme lieu du mal et du malheur. Autrement dit, le monde des phénomènes, auquel l'homme appartient du point de vue charnel, s'oppose à un monde divin du bien destiné à l'âme juste. Il voit l'apogée de cette attitude négative propice à la rationalité éthique dans les religions du salut. Weber le mentionne dans ce passage : « Les religions du Sauveur et les religions prophétiques [...] vivaient [...] dans un rapport de tension permanent vis-à-vis du monde et de ses ordres. Et cela, d'autant plus qu'elles étaient proprement des religions de la rédemption »¹⁹. Le monde dévalué devient une plateforme éthique. L'agir pratique dans le tangible est d'autant plus propice au jugement moral que le monde sensible contraste avec la conception du monde divin. La sublimation de l'homme est à confirmer, et même plus, à mériter pendant son appartenance temporaire au monde de la souffrance. Dès lors, le défi pratique que peut porter une attitude éthico-religieuse est de réaliser ici-bas un monde régi par les normes morales religieuses. La vie pratique alimente l'interprétation éthico-religieuse : l'action peut être moralement bonne, mais le sujet agissant peut aussi corrompre la volonté divine.

La négation du monde est vue comme un moteur essentiel pour la rationalisation d'un point de vue éthique, toutefois, ce n'est pas une caractéristique religieuse suffisante. La négation est essentielle mais non suffisante, et cela Weber le démontre par l'exemple des religions indiennes telles que le bouddhisme et l'hindouisme qui, comme on l'a vu, propose une image du monde d'emblée très négative, sans toutefois générer une attitude et un potentiel de rationalité éthique élevé. En effet, l'attitude préconisée par ces religions face au monde de la souffrance, le monde de la *durkha* en sanscrit, est celle du retrait dans la méditation. Les fidèles recherchent, dans la méditation, le noble chemin octuple qui se résumerait vulgairement en une quête générale de la tempérance. La passivité pratique de cette approche éthique est patente; il n'est donc pas étonnant que Weber n'y ait pas vu un système effectif de transformation du monde.

¹⁹ *Idem*, p. 220.

Ainsi, une négation du monde ne va pas nécessairement de pair avec une attitude pratique sur le monde. À la négation du monde doit se joindre une image de l'homme comme instrument de la volonté d'un dieu transcendant pour mener à ce que Weber appelle une forme ascétique de recherche active du salut. Autrement, dans une vision de l'homme comme simple réceptacle passif de l'essence divine immanente, on tend plutôt vers une forme contemplative de la recherche mystique du salut, ce qui est très limité eu égard à la vie pratique, voire presque totalement effacé de l'intervention transformatrice. Donc la négation a produit ou une fuite mystique du monde, ou bien une force éthique de conduite de vie active à l'intérieur du monde. En résumant à l'aide des propos mêmes de Weber, disons que le rejet catégorique du monde peut prendre deux formes : « d'une part, la *détention* contemplative du salut par la mystique, *détention* qui veut signifier un « avoir », non pas un agir, et où l'individu n'est pas l'instrument, mais le « réceptacle » de la divinité. L'agir dans le monde ne peut donc apparaître que comme une menace pesant sur le domaine foncièrement irrationnel et extra mondain du salut »²⁰. Et de manière encore plus succincte avec Habermas : « Le mystique se confirme en se retirant du monde, l'ascèse en agissant dans le monde »²¹.

Cela signifie que, dans le portrait de la sociologie des religions de Weber, c'est à la croisée du théocentrisme et du jugement négatif du monde que peut se déployer à son plein potentiel l'éthicisation du monde. Un croisement des facteurs qui se rencontre dans le judéo-christianisme.

Par ailleurs, Weber établit, en étudiant les courants religieux de la Chine, qu'une affirmation religieuse du monde exclut une rationalisation éthique. Une attitude pratique strictement orientée vers une adaptation au monde dans lequel un ordre bénéfique préexiste ne motive pas une action rationnelle de transformation des choses. L'homme doit plutôt, par sa capacité d'adaptation, entrer en symbiose avec l'ordre du monde. Weber dit : « Ce qui fait défaut, tout comme chez les anciens grecs, c'est tout ancrage transcendant de l'éthique, toute scission entre les commandements d'un dieu supra mondain et un monde créé, tout centrage sur un objectif à atteindre, situé dans l'au-delà,

²⁰ *Idem*, p. 221.

²¹ *Idem*.

et toute conception d'un radical »²². En outre, il mettra l'accent sur le fait que le confucianisme et le taoïsme préservent, dans leur doctrine respective, une dimension fortement magique qui prend généralement forme dans des cultes voués aux ancêtres et aux héros historiques. Ainsi accablée d'une forte dimension d'enchantement, la rationalité pratique se trouve contrainte. Cependant, les études historiques de J. Needham montrent au contraire que, du I^{er} siècle avant J.-C. jusqu'au XVe siècle après J.-C., la Chine était en avance sur tout l'Occident sur le plan du savoir théorique et pratique, ce qui ne colle pas au schéma des caractéristiques de la rationalité éthique de Weber. C'est chez Habermas que nous trouverons une réponse à cette incongruité. Il faudra ajouter l'impact sur la pratique de la rationalisation cognitive.

c) La perspective cognitive-instrumentale de la rationalisation chez Habermas

Pris dans une analyse culturellement trop univoque, trop concentrée sur l'aspect moral-pratique, Weber aurait négligé le rôle de la rationalité cognitive-instrumentale que portent certaines religions et la philosophie grecque. C'est pourquoi il n'a pas vu que, à défaut d'accentuer un dualisme éthique, l'attitude appréciative du monde, stimulée par les religions chinoises et la philosophie grecque, génère un dualisme cognitif immanent qui objective le monde selon les aspects de l'être et du devenir. Le potentiel de rationalité pratique reste immense car le monde concret de l'étant est repris sous des principes physiques qui collent aux phénomènes et qui servent ensuite à la maîtrise des besoins matériels. C'est ce que montra la science chinoise d'antan, très avancée techniquement pour son temps. Si cette science orientale plafonna dans une certaine satisfaction des besoins matériels, des besoins qui, jusqu'alors, motivaient son progrès, en revanche, en Occident, il y aura rencontre entre la métaphysique grecque et l'image religieuse judéo-chrétienne qui fera naître une nouvelle puissance rationnelle.

En effet, ce point de jonction métaphysico-religieux sera capital pour l'emprise de l'homme occidental sur son environnement. Leur exercice théorique étant strictement collé aux besoins, on dira que les religions chinoises répandent une vie active d'adaptation au monde. Quand à l'affirmation du monde cosmologico-métaphysique qui

²² *Idem*, p. 222.

caractérise la pensée grecque, elle sera orientée vers une vie contemplative, dès lors passive. Le *bios theoreticos* adopté par les philosophes grecs a permis de pousser plus loin qu'en Chine l'unification systématique du monde ontique (sous la perspective de l'être et du devenir), puisqu'elle valait pour elle-même, loin des intérêts pratiques et toujours motivée par les nouvelles questions que suscite l'observation du monde et sa représentation théorique. « Plus l'intervention instrumentale dans les processus empiriques était séparée de l'interprétation théorique de ces processus, plus l'individu pouvait systématiser de façon rigoureuse ses relations au monde vécu, dit Habermas, cette fois dans les perspectives abstraites d'un ordre cosmologique et métaphysique dont les lois fournissent le support de tous les phénomènes sans exception »²³.

On comprend mieux maintenant pourquoi Habermas a tenu à ajouter la dénomination *métaphysique* à l'image occidentale du monde, alors que Weber en restait à l'aspect religieux. Il fallait raccorder l'apport cognitif de la philosophie grecque.

3- Le passage de la rationalisation culturelle à la rationalisation de la personnalité et de la société

Rappelons que les images métaphysico-religieuses, au fur d'un désenchantement progressif, opèrent une unification systématique de la rationalité culturelle. Ce sont des images riches en réponses face aux diverses interrogations sur le sens. Elles posent, chacune à leur manière, un point nodal où se joignent sous un seul principe fondamental les sphères de validité cognitive-instrumentale, morale-pratique et esthétique-expressive. D'autre part, l'explication par Weber du paroxysme de la raison moderne dans la *Zweckrationalität* suit le processus progressif de désenchantement du monde. Un processus qui aboutira à un éclatement du noyau unitaire métaphysico-religieux de la rationalité culturelle.

Cela signifie que le désenchantement du monde a permis, dans un premier temps, une unification systématique pour ensuite produire un éclatement des images métaphysico-religieuses du monde en trois sphères de valeurs différenciées. Au point où nous en sommes dans notre exploration de la lecture habermasienne de Weber, nous devons comprendre comment l'unité culturelle garantie par un seul principe (Dieu, être,

²³ *Idem*, p. 226.

nature, etc.) a pu éclater en sphères autonomes de validité. Certes, les images du monde de la métaphysique grecque et celle religieuse du judéo-christianisme accentuaient une seule attitude axiologique, soit respectivement contemplative ou rédemptrice. Mais elles répondaient tout de même des autres sphères de validité par un principe unifiant. Cette transition entre la tradition métaphysico-religieuse et la pensée moderne paraît d'autant plus problématique que son schème de pensée unifiant était exempté de forces critiques argumentatives. « Or, pour franchir cette barrière, répond Habermas, il faut tout d'abord une *généralisation* du niveau d'apprentissage, atteint avec la conceptualité des images religieuses-métaphysiques du monde; il faut donc une *application conséquente, aux domaines profanes de la vie et de l'expérience, des manières de pensée conquises à travers la rationalisation éthique et cognitive* »²⁴. Pour que se développe la compréhension du monde décentrée, il a fallu que la rationalité pratique, portée par les images unifiantes du monde, se répande parmi les ordres de vie mondains et quotidiens, pour qu'ensuite elle se sécularise, c'est-à-dire qu'elle se dissocie de son principe d'origine. Weber verra ce chemin vers la sécularisation de la vie pratique dans l'ordre de la conduite méthodique rationnelle de l'éthique protestante de type calviniste.

a) Le puritanisme, point final du désenchantement

Selon les études de Weber, le désenchantement trouvait son aboutissement dans le puritanisme, forme la plus extrême des préceptes de l'éthique protestante :

« Ainsi, dans l'histoire des religions, trouvait son point final ce vaste processus de *désenchantement* du monde qui [...] rejetait tous les moyens *magiques* d'atteindre au salut comme autant de superstitions et de sacrilèges. Le puritain authentique allait jusqu'à rejeter tout soupçon de cérémonie religieuse au bord de la tombe; il enterrait ses proches sans chant ni musique, afin que ne risquât de transparaître aucune « superstition », aucun crédit en l'efficacité salulaire de pratiques magico-sacramentelles »²⁵.

²⁴ *Idem*, p. 227.

²⁵ Weber Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1967, p. 122;

Que Weber prenne l'exemple de la mise en sépulture sans cérémonie religieuse, pour souligner, en quelque sorte, l'aboutissement du désenchantement du monde est particulièrement significatif, puisque de nombreux anthropologues attribuent, aux premières sépultures, les tous premiers signes religieux attestés. Peut-être que le premier lieu de rituels, référents à un monde enchanté, serait aussi le tout dernier, à en être dépouillé. « L'apparition de la religion est souvent associée aux premières sépultures. On suppose en effet que l'enterrement des morts et des offrandes associées atteste d'une conception de l'au-delà », Dortier, Jean-François, *L'homme, cet étrange animal...*, Sciences humaines Éditions, 2004, p. 301. De nombreuses

Cette doctrine rigoriste outrepassa, dans la tradition chrétienne, le degré de désenchantement du catholicisme parce qu'elle a évacué les pratiques sacramentelles de salut opérées par le prêtre, une sorte de relève aux rites des sorciers d'antan. En effet, dans le catholicisme, on compense l'imperfection humaine par la magie dont le prêtre a le pouvoir : « On pouvait se tourner vers lui dans le repentir et la contrition, dit Weber; en administrant les sacrements il dispensait le rachat, l'espoir de la grâce, la certitude du pardon, assurant par là la *décharge* de cette monstrueuse *tension* [...] »²⁶. Or, rien de tel dans le puritanisme, l'individu ne peut guère procéder, par une quelconque forme de magie, à une rémission de ses péchés, à un blanchiment des taches de son passé, à un déchargement de ses fautes. La malléabilité de la grâce du Dieu catholique est éradiquée par le Dieu des puritains. Weber le rappelle clairement dans ce passage : « Le Dieu du calvinisme réclamait non pas des bonnes œuvres isolées, mais une vie tout entière de bonnes œuvres érigées en système. Pas question du va-et-vient catholique, authentiquement humain, entre péché, repentir, pénitence, absolution, suivis derechef du péché »²⁷. Pour le puritain, l'œuvre est un tout indissociable de ses moments les plus sombres. La vie tout entière est *le signe* de la grâce ou de la disgrâce de Dieu et cela définitivement. L'enjeu est donc en tout moment crucial face à l'éthique salutaire puisque aucune sorcellerie ne permettra de ramener un état de grâce au mortel. On a évacué de l'éthique toute forme de magie rédemptrice, conséquemment, on a attribué plus de poids à l'agir rationnel en valeur, à une éthique religieuse de la conviction qui pénètre le moindre petit élément de la vie pratique quotidienne. Elle devient une entière manière de vivre. D'ailleurs, cette tendance inclusive de l'éthique protestante ira jusqu'à embrasser le domaine social du travail selon une perspective de salut. Le protestantisme motivera l'esprit du capitalisme, une étape majeure vers l'institutionnalisation de la rationalité instrumentale dans la société.

traces de rituels funéraires sont relevées dans les fouilles archéologiques de tombes néandertaliennes, certaines datant jusqu'à environ 100 000 ans. Le corps est protégé contre les prédateurs, le squelette a été placé en position très précise, des offrandes accompagnant le défunt, sont autant de signes dont « On n'a imaginé aucune raison autre que religieuse pour expliquer une telle pratique mortuaire », *Idem*, p. 303.

²⁶ *Idem*, p. 144.

²⁷ *Idem*, p. 145.

b) L'éthique protestante de la vocation et l'esprit du capitalisme

Lorsque Weber fait l'analyse du lien entre le protestantisme ascétique et ce qu'il appelle l'esprit du capitalisme, il se base, entre autres, sur les écrits de Richard Baxter. Cet auteur s'inscrit dans la branche de l'éthique puritaine dérivée du calvinisme. C'est l'exemple qui porte les conséquences les plus radicales du fondement de la vocation (*Beruf*) parmi le protestantisme ascétique en général. Il s'agira essentiellement dans ce qui va suivre de comprendre les différents éléments de cette citation de Weber :

« [...] l'évaluation religieuse du travail sans relâche, continu, systématique, dans une profession séculière, comme moyen ascétique le plus élevé et à la fois preuve la plus sûre, la plus évidente de régénération et de foi authentique, a pu constituer le plus puissant levier qui se puisse imaginer de l'expansion de cette conception de la vie que nous avons appelée, ici, l'esprit du capitalisme »²⁸.

Nous verrons que l'éthique calviniste est une plateforme idéale pour propulser la rationalisation économique. Autrement dit, le calviniste épouse, via une éthique de la conviction, un mode de vie personnelle et sociale capitaliste. Pour le protestant, le succès dans le métier est la confirmation d'un état de grâce.

Conformément à la doctrine chrétienne, dans la pensée protestante du calvinisme, on considère que doit régner l'autorité divine dans le monde. Ainsi, en tant qu'être actif de ce monde et instrument de la gloire divine, l'homme a le devoir moral face à Dieu de répondre à ses commandements et de les perpétrer : « Mais Dieu veut l'efficacité sociale du chrétien, car il entend que la vie sociale soit conforme à ses commandements et qu'elle soit organisée à cette fin. L'activité sociale du calviniste se déroule purement *in majorem Dei gloriam*. D'où il suit que l'activité professionnelle, laquelle est au service de la vie terrestre de la communauté, participe aussi de ce caractère »²⁹. C'est dans cette interprétation précise du rôle social de l'homme, en fonction de la volonté de Dieu, qu'on peut parler d'une éthique de la vocation favorable à l'esprit du capitalisme. Et cela passe essentiellement par une réorientation dans le travail du dogme de l'amour du prochain. En effet, pour les puritains, l'expression par excellence de l'amour du prochain est d'exercer dans la société, au meilleur de soi-même, sa profession telle que voulue et

²⁸ *Idem*, p. 236.

²⁹ *Idem*, p. 128.

déterminée par Dieu. L'œuvre est étroitement liée au travail puisque c'est dans ce champ d'activité que l'homme peut augmenter la puissance de Dieu sur terre. L'univers de sens religieux endosse les moyens qu'offre la raison pour augmenter la productivité et l'efficacité dans le travail. Plus encore, la confirmation du salut personnel dépend étroitement du succès de son activité professionnelle comme vocation. Il faut assurer au meilleur de soi-même sa vocation professionnelle pour le bien divin et du fait même pour signer sa propre sublimation.

La liaison entre l'éthique protestante et son institutionnalisation sociale se trouve dans l'ascétisme³⁰ comme conduite de vie méthodique-rationnelle. C'est dans le rapport à la richesse que l'ascétisme prend son sens. Voici l'interprétation nuancée de la richesse selon la confession calviniste. D'abord, conformément aux textes bibliques, la richesse représente en tant que tel un danger car elle est attirante pour le bien-être matériel, mais n'offre aucun sens moral en soi. Il y a un grand risque de se perdre, car la recherche de la richesse matérielle comme finalité au travail est une malédiction. Cependant, ce n'est pas la possession de la richesse qui est le problème moral, mais le danger qui en découle. Celui de gaspiller son temps une fois la richesse matérielle acquise comme stricte finalité du travail. Autrement dit, c'est l'oisiveté, le repos dans la possession, la jouissance de la chair qui finalement détournent du principal but éthique du travail; la vie sainte dans l'augmentation de la gloire de Dieu dans l'œuvre. Le puritain doit « faire la besogne de celui qui l'a envoyé, aussi longtemps que dure le jour » [Jean IX, 4]. Il ne faut pas perdre son temps, c'est le pire des péchés. L'accumulation de la richesse n'est donc pas un mal en soi lorsqu'elle est le fruit d'un labeur rationnel, dur et constant dans son métier.

³⁰ Qu'est-ce que l'ascétisme? L'étymologie du mot renvoie au grec *askêsis* (ἀσκήσις) qui signifie *exercice*. André Lalande propose la définition suivante : « Méthode morale consistant à ne tenir aucun compte du plaisir et de la douleur, et à satisfaire le moins possible les instincts de la vie animale et les tendances naturelles de la sensibilité ». C'est dans un sens proche de son étymologie que la doctrine puritaine reprendra le terme. Et non pas dans un sens souvent associé à la morale religieuse où on recherche principalement « la douleur comme expiation ou mortification, jugée utile au progrès de l'âme, et agréable à Dieu » (Lalande). Weber précise la définition, pour les puritains : « L'ascétisme était devenu une méthode de conduite rationnelle visant à surmonter le *status naturae*, à soustraire l'homme à la puissance des instincts, à le libérer de sa dépendance à l'égard du monde et de la nature, afin de le subordonner à la suprématie d'une volonté préméditée et de soumettre ses actions à un contrôle [Selbstkontrolle] permanent et à un examen consciencieux de leur portée éthique » (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, op. cit., p. 236.) C'est donc avant tout une méthode de façonnement systématique et rationnelle de la vie morale tout entière.

La possibilité de basculer dans ce qui est vu comme mal, par la tentation du repos et de la consommation matérielle, rend perverse la richesse. Dès lors, la valorisation éthique de la profession fait apparaître l'investissement économique comme conséquence de l'ascétisme, et du fait même comme encouragement à l'esprit du capitalisme. Weber le mentionne dans ces mots : « Si pareil frein de la consommation s'unit à pareille poursuite débridée du gain, le résultat pratique va de soi : le capital se forme par l'épargne forcée ascétique. Il est clair que les obstacles qui s'opposaient à la consommation des biens acquis favorisaient leur emploi productif en tant que capital à *investir* »³¹. Cette réorientation de la richesse dans l'investissement constitue, en quelque sorte, un *éthos* spécifiquement bourgeois, la bonne conscience de faire de l'argent. Conséquemment, l'esprit du capitalisme trouve dans l'ascétisme des puritains un tremplin sans pareil.

c) La *Zweckrationalität* institutionnalisée dans l'entreprise capitaliste et l'État moderne

On l'a dit, Weber voit dans l'entreprise capitaliste et l'État moderne les deux instances sociales par excellence du phénomène de la rationalisation formelle. La *Zweckrationalität* a atteint sa plus grande force structurante dans la société par ces deux modèles institutionnels. C'est d'une manière tout à fait contingente qu'historiquement les conditions culturelles rendant possible la naissance de « l'esprit du capitalisme » se sont rencontrées en Occident. Plus précisément, cela a pu se produire dans le nord de l'Europe où les sectes protestantes ont permis d'ancrer dans une éthique de la conviction la motivation professionnelle et les institutions orientées vers le succès. Ce contexte particulier, dont Weber insiste pour dire qu'il aurait pu ne jamais exister, a répandu dans la mondanité une conduite de vie qu'il nomme « méthodique ». Méthodique essentiellement parce qu'il y a réification de la sphère professionnelle, i.e. qu'elle est *segmentée et rehaussée moralement*. Voici brièvement le modèle de rationalité institutionnelle que cela rend possible.

Weber relève quatre caractéristiques constitutives de l'institutionnalisation de la rationalité par rapport à une fin : « a) les orientations d'action rationnelles, par rapport à une fin, du côté des forces de travail, insérées dans un procès de production planifié; b)

³¹ *Idem*, p. 237.

un environnement économique calculable pour l'entrepreneur capitaliste, en ce qui concerne les marchés des biens, du capital, du travail [...] »³². Ces deux premières caractéristiques impliquent l'obligation pour tous les membres de l'organisation, autant la direction que les employés, d'agir rationnellement par rapport à une fin. L'effort de chacun doit permettre d'atteindre efficacement les buts fixés comme raison d'être de l'organisation, par exemple fabriquer des chaussures ou encore percevoir les impôts. Ensuite, la planification cohérente de la production peut se faire seulement en concentrant les moyens matériels de l'organisation entre les mains d'une seule personne. Ce chef qui prend les décisions afin d'assurer le bon fonctionnement de l'organisation procède par calcul, ce que lui permet la concentration des moyens. Il peut évaluer toutes les ressources disponibles afin de prendre les décisions optimales dans la distribution de ces ressources en vue des buts fixés. Les moyens sont concentrés pour unifier l'orientation vers les objectifs. Il faut une cohérence globale à laquelle participe chaque sphère de l'organisation. Le chef décide et le travailleur de son côté est impuissant au point de vue structurant, mais est fonctionnellement programmé, sa ligne d'action est clairement définie par en haut pour maximiser la productivité.

Les deux autres caractéristiques concernent le milieu extérieur dans lequel évolue l'institution : « c) un système de droit et une administration d'État qui peuvent garantir cette possibilité de calcul; et pour ce faire d) un appareil d'État qui sanctionne le droit et institutionnalise pour sa part, les orientations rationnelles par rapport à une fin, dans l'administration publique. » Autrement dit, le milieu juridique et administratif dans lequel l'entreprise capitaliste s'insère doit être rationalisé. Cela signifie notamment pour l'entrepreneur que les différents facteurs influents dans son environnement seront calculables et prévisibles. Ça revient à dire qu'il doit y avoir une correspondance entre la rationalisation des entreprises capitalistes, celle du juridique et celle de l'État où elle s'enregistre. Weber le précise ici :

« Le *progrès* en direction de l'État bureaucratique jugeant et administrant suivant le droit rationnellement édicté et la réglementation rationnellement conçue est lié étroitement au développement capitaliste moderne. Le capitalisme moderne repose essentiellement sur le calcul. Il a besoin pour exister d'une justice et d'une administration dont, en principe du

³² Habermas Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* (Tome 1) [1981], Fayard, 1987, p. 230.

moins, le fonctionnement pourrait, d'après les normes générales bien établies, être calculé aussi rationnellement que l'on calcule le rendement prévisible d'une machine »³³.

D. La chape d'acier trempée et le nouveau polythéisme des valeurs

1- L'autodestruction des fondements éthiques de la raison instrumentale

a) Weber et l'effondrement de l'éthique dans la modernité

À partir de la tradition judéo-chrétienne en affinité avec la rationalisation, l'éthique protestante a produit, sur le plan des idées, la base motivationnelle qui a permis l'émergence, l'expansion et finalement la prééminence de la *Zweckrationalität*. Weber propose la thèse qu'une fois solidement établie, la raison par rapport à une fin se détache progressivement de sa dépendance initiale à la morale. La *Wertrationalität* diminue en importance dans la coordination sociale de l'action. Weber va même dire qu'elle a créé les conditions de son *autodestruction*. Pour Weber, la raison instrumentale sera tentaculaire dans la modernité, elle tend à rompre avec ses origines en reléguant au second plan la sphère morale de l'existence. Avant d'aborder quelques réserves sur cette thèse de Weber, Habermas la présente comme suit :

« Weber croit que les sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin forment un environnement destructeur pour l'éthique protestante [...]. La rationalité morale-pratique de l'éthique de la conviction ne peut être elle-même institutionnalisée dans la société dont elle rend possible le démarrage. À plus long terme elle est au contraire remplacée par un utilitarisme qui doit beaucoup à une réinterprétation empiriste de la morale, notamment à une valorisation pseudo-morale de la rationalité des moyens en vue d'une fin, et qui n'a plus de relation interne à la sphère morale des valeurs »³⁴.

Un tel effondrement en importance de l'ancrage moral dans la rationalité de l'action, à la suite duquel domine un dévouement cognitif-instrumental, fait en sorte que l'instabilité guette en permanence la modernité. Dans cette lignée, l'approche explicative d'un monde vu comme un cosmos de causalité naturelle charme davantage la raison moderne que les

³³ *Idem*, p. 230.

³⁴ *Idem*, p. 240.

anciennes images métaphysiques et religieuses. C'est pourquoi la science trouvera à s'institutionnaliser bien plus facilement que ne le pourront les survivances éthiques. Néanmoins, elle laissera vacant un lot de questions fondamentales du domaine moral-pratique qui alimentera l'onde de choc de l'instabilité sociale. Voici un passage où Weber présente brièvement sa thèse :

« Tandis que l'ascèse entreprenait de transformer le monde et d'exercer son efficace en lui, les biens extérieurs de ce monde prirent sur l'homme un pouvoir croissant et finalement inéluctable, comme jamais auparavant dans l'histoire. Aujourd'hui, l'esprit de l'ascétisme religieux s'est échappé – est-ce définitivement, qui sait? – de ce carcan. En tout cas, le capitalisme triomphant n'a plus besoin de ce soutien, depuis qu'il repose sur un fondement mécanique »³⁵.

Le devoir d'accomplir son travail professionnel reste au cœur des préoccupations de l'homme moderne même si la racine éthique fondant auparavant ce devoir est morte. Seul son spectre survit dira Weber. Le travail, à notre époque économique, n'est ni accompli au nom de valeurs spirituelles ou culturelles, ni pour une stricte nécessité de conservation. Weber dira que l'individu renonce, en général, à le justifier. Du moins plus profondément que par le pouvoir matériel et social qui en découle, pourrait-on ajouter.

b) Habermas et la possibilité d'une éthique laïque dans la modernité

À propos de cette thèse de Weber, deux choses laisseront Habermas perplexe. D'une part, empiriquement on peut démontrer, et c'est ce qu'a fait Bernhard Groethuyen en 1927, qu'une conscience morale sécularisée, régie par des principes, s'est maintenue dans la bourgeoisie française au XVII-XVIIIe siècle. Cela signifie qu'une éthique de la conviction, contrairement à ce que prétend Weber, peut persister sans fondements religieux. Un ordre de vie désenchanté et décentré apparaîtrait donc empiriquement viable pour une éthique de la conviction.

D'autre part, toujours contre Weber, sur le plan théorique, la nécessité d'un socle religieux à la rationalité axiologique ne fait guère évidence pour Habermas. En effet, si la rationalisation a entraîné la différenciation d'une sphère de valeurs morale-pratique autonome, alors il va de soi, théoriquement, que puisse s'exercer dans la société une forme de rationalité éthique malgré l'effondrement de son ancrage religieux d'antan.

³⁵ *Idem*, p. 258.

D'ailleurs, les éthiques philosophiques profanes de la modernité (kantienne, de droit naturel, utilitaristes) tendent en ce sens. L'instabilité que constate Weber, Habermas ne la niera pas pour autant, mais il l'associera au problème d'une colonisation systémique du monde vécu. Nous reviendrons sur ce point dans notre quatrième chapitre.

2- La thèse de la perte de sens

a) Weber et le nouveau polythéisme des valeurs

Un *nouveau polythéisme* des valeurs marque la modernité. C'est la formulation qu'emploie Weber pour souligner sa thèse de la perte de sens. L'éclatement des principes symboliques unifiants de l'ancienne raison substantielle a conduit à un pluralisme d'interprétations culturelles de l'action. Cette désagrégation des images du monde en sphères culturelles de valeur différenciées et autonomes fait naître de virulents conflits de perspectives symboliques. Il n'y a plus de hiérarchie absolue des valeurs qui ramifie la sphère sociale théorique et pratique. Le relativisme moral compose la structure moderne de conscience. Dès lors, il y a lutte des valeurs les unes contre les autres, résultat d'une perte de sens dans le monde social d'activités. En effet, la rencontre simultanée de critères culturels abstraits (vérité, justesse normative, beauté et authenticité), en un seul lieu de rationalisation sociale, engendre des tensions entre différentes attitudes. En fonction de la prétention à la validité préconisée, une attitude particulière sera favorisée eu égard à chacun des concepts formels de monde : objectif, social et subjectif. Il y a donc permutation possible de l'attitude de l'acteur entre objectivante, expressive et conforme aux normes, dans sa relation au trois concepts formels de monde. D'ailleurs, Habermas a construit un tableau, que nous avons reproduit plus bas, où s'entrecoupe chacune des attitudes par rapport à chacun des concepts de monde.

Tableau 1. Relations pragmatiques-formelles³⁶

Attitudes fondamentales	Mondes		
	1. Objectif	2. Social	3. Subjectif
1. Objectivante	Rapport cognitif-instrumental	Relation cognitive-stratégique	Autocompréhension objectivante
2. Conforme aux normes	Rapport moral-esthétique à l'environnement non objectif	Relation obligatoire	Autocompréhension sanctionnante
3. Expressive		Auto-mise en scène	Autocompréhension sensitive-spontanée

Nous ne discuterons pas en détails du contenu de ce tableau ici, nous nous en tiendrons à cette remarque globale : le tableau de Habermas fait voir les nombreuses approches rationnellement motivées pour un même problème. Autrement dit, il en ressort qu'un écart d'interprétation culturelle entre les acteurs se traduit, dans la sphère sociale, en lutte d'orientation de l'action. C'est ainsi que la compréhension décentrée du monde déstabilise la société devenue sans signification symbolique commune et immuable. Le nouveau polythéisme est une lutte à en finir entre les différentes valeurs édifiées :

« [...] l'unification éthique du monde est devenue aussi irréalisable au nom d'une croyance subjective que son unification théorique au nom de la science. Weber voit le signe de l'époque dans le retour à un nouveau polythéisme, où, certes, le combat des dieux prend la forme dépersonnifiée, *objectivée*, d'un antagonisme entre des ordres de vie et de valeurs irréconciliables. Le monde rationalisé a perdu tout sens, parce que les différents ordres de valeur dans le monde sont pris mutuellement dans un combat insoluble »³⁷.

b) Habermas et l'unité formelle de sens

Pour Habermas, le diagnostic de Weber du nouveau polythéisme des valeurs comme conséquence inévitable de la différenciation des sphères culturelles de valeur est

³⁶ *Idem*, p. 248.

³⁷ *Idem*, p. 257.

beaucoup trop tranché. Il présentera plutôt un portrait ambivalent de la modernité. Certes il y a, conséquemment à la structure moderne de conscience, un pluralisme moral qui s'installe dans les sociétés capitalistes avancées. Toutefois, cette multiplicité d'interprétations du sens ne débouche pas nécessairement sur une lutte des valeurs les unes contre les autres. Au contraire, malgré l'impossibilité de fonder une rationalité substantielle qui marquerait l'univocité du sens dans l'orientation sociale de l'action, Habermas voit l'unité de la raison encore possible sur une nouvelle base formelle. « Précisément, dit Habermas, c'est au niveau formel où sont honorées par l'argumentation les prétentions à la validité qu'est assurée l'unité de la rationalité dans la diversité des sphères de valeur rationalisées suivant leur sens propre »³⁸. La nouvelle unité de la raison s'inscrit dans le langage à partir de prétentions à la validité réflexives et critiquables. Habermas reprend l'idée du deuxième Wittgenstein que le *telos* naturel du langage est l'entente. Partant, l'argumentation se présente comme la voie de coordination de l'action vers une intercompréhension unificatrice du sens. Un sens jamais absolu, toujours potentiellement thématisé et soumis à la critique sous l'une ou l'autre de ses prétentions différenciées à la validité. Dès lors, un sens toujours transformable.

3- La thèse de la perte de liberté

a) Weber et la chape d'acier trempée

Le diagnostic de Weber est clair et radical; l'unité de sens dans une prédétermination universelle de la vérité, de la justesse normative, de la beauté et de l'authenticité, ne peut plus être constitutive du monde social moderne. La raison substantielle s'étant effondrée, la question suivante s'impose : reste-t-il un espace de consistance matérielle du sens dans le monde? Sinon peut-on encore espérer son retour? Voici la réponse de Weber rapportée par Habermas : « Weber interprète cette perte de sens comme un appel existentiel adressé aux individus, afin que l'unité, devenue impossible à vivre dans les ordres de la société, le soit dans la sphère privée de l'histoire propre à chacun, avec l'énergie du désespoir, de l'espoir absurde des hommes sans

³⁸ *Idem*, p. 260.

espoir »³⁹. La perte de sens dans le monde social aurait-elle son penchant émancipatoire dans un gain de liberté individuelle? Par un autofaçonnement symbolique de sa propre vie, l'homme moderne bénéficierait peut-être d'un gain d'autonomie, malgré l'effritement du noyau extrahumain de sens. Il s'agirait de devenir le héros de sa propre existence. Et qui sait, de cette nouvelle communauté de héros, peut-être émergera-t-il un nouveau leader charismatique qui ait un effet culturellement rassembleur dans la sphère sociale d'activités. Un nouveau leader qui porterait le « bon sens » rationnellement constitué, et qui démontrerait un exercice pur de liberté. Il serait l'idéal du philosophe.

Cependant, Weber viendra lui-même miner cet horizon héroïque d'autodétermination de son propre sens. La seconde pointe critique de son diagnostic sur l'époque fera tomber l'espace de liberté individuelle. La toute puissance dans le monde social de la rationalité par rapport à une fin contraindra drastiquement la sphère subjective de vie. Telle est la thèse de la perte de liberté de Weber, celle qu'il illustre par une « chape d'acier trempée ».

C'est dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, à la toute fin du livre, que Weber dénonce la perte de liberté encourue par la force pénétrante de l'économie et de la bureaucratie. Personne ne peut y échapper, la force du marché a atteint une telle ampleur qu'elle est devenue irrésistible. Les règles de l'économie et de l'administration atteignent, irréductiblement, les plus intimes degrés de rationalité subjective. Autrement dit, notre monde subjectif, dont on a un accès privilégié, se voit lui aussi envahi par les tentacules de la raison instrumentale. Insidieusement, il y a perte de liberté car tous les styles de vie sont soumis au cosmos institutionnel de la *Zweckrationalität*. Dès lors, l'idéal puritain a bien changé, note Weber : « [...] le souci des biens extérieurs ne devait peser sur les épaules de ses saints qu'à la façon d'un léger manteau qu'à chaque instant l'on peut rejeter. Mais la fatalité a transformé ce manteau en une chape d'acier trempée »⁴⁰. Encore une fois, on peut se demander où cela mènera l'homme? Weber répond par ces mots devenus célèbres :

« Nul ne sait encore qui, à l'avenir, habitera la cage, ni si, à la fin de ce processus gigantesque, apparaîtront des prophètes entièrement nouveaux, ou bien une puissante renaissance des penseurs et des idéaux anciens, ou encore [...] une pétrification

³⁹ *Idem*, p. 258.

⁴⁰ Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1967, p. 250.

mécanique, agrémentée d'une sorte de vanité convulsive. En tout cas, pour les derniers hommes de ce développement de la civilisation ces mots pourraient se tourner en vérité : *Spécialistes sans vision et voluptueux sans cœur – ce néant s' imagine avoir gravi un degré de l'humanité jamais atteint jusque-là* »⁴¹.

b) Habermas et la liberté réflexive et critique qui sous-tend

l'institutionnalisation de la *Zweckrationalität*

Tout comme l'était la thèse de la perte de sens, la thèse de la perte de liberté est trop catégorique pour Habermas. C'est une critique qui manque de nuances. Certes, les sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin, au fur de leur autonomisation, investissent dangereusement la sphère de liberté de l'existence individuelle. Cependant, Weber a délaissé les gains de liberté qu'offre la modernité pour ne tenir compte que des pertes, ce qui radicalise à outrance son constat. Cela résulte de l'étroitesse de son concept de rationalité moderne. Pour Weber, toute la modernité est ramenée à l'hégémonie de la raison instrumentale. Il observe une rationalité réduite à la sphère cognitive-instrumentale puisque son regard explicatif est dirigé strictement vers l'entreprise capitaliste et l'État bureaucratique. L'étroitesse de son angle d'analyse à l'origine de sa démarche fait rater les rationalisations sous les aspects de validités différenciés autres que cognitifs-instrumentaux. Autrement dit, Weber néglige la rationalisation de l'action basée sur les critères universels que sont la justesse normative, la véracité et l'authenticité. Il réduit tout à la vérité et à l'efficacité puisque ce sont les critères de valeurs fondamentaux des institutions auxquelles toute son attention est portée, les entreprises et l'État. Au contraire, Habermas notera : « L'activité rationnelle par rapport à une fin requiert donc pour son institutionnalisation une sorte d'accord normatif tenu sous l'idée du libre contrat (conclu discursivement) et du statut autonome (voulu librement), et caractérisé par les propriétés formelles de la rationalité selon des valeurs »⁴².

La rationalisation morale-pratique qui sous-tend le droit formel est particulièrement éclairante pour comprendre la nuance qui a échappé à Weber concernant certaines institutions modernes. Weber mettra l'accent sur l'aspect procédural du droit moderne. Les juristes sont les spécialistes qui maîtrisent l'application des règles

⁴¹ *Idem*, p. 251.

⁴² Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* (Tome 1) [1981], Fayard, 1987, p. 266.

juridiques. Il s'agit de calculer les conséquences juridiques qui doivent s'appliquer, selon les faits, conformément à la loi en vigueur. Weber ira jusqu'à dire que le juge ne juge plus dans le cadre du droit positif moderne, il suit la procédure automatiquement.

Or Habermas insistera sur le fait suivant : la formalisation du droit positif rend perméable à la critique la sphère sociale des régulations normatives. Le devenir procédural du juridique est en même temps un devenir malléable. Il n'y a plus de prédétermination de la justesse normative au nom d'un principe transcendant et extra-juridique (Dieu, nature, cosmos, etc.), ce qui expose les questions d'ordre moral-pratique à la réflexion et à la critique dans l'espace public. Il en découle un gain de liberté par une autodétermination des lois qui régissent la dimension sociale et privée de l'existence. En revanche, interpréter le droit moderne unilatéralement sous une logique moyen-fin destinée à une médiation dans l'univers économique, c'est faire fi de l'institutionnalisation de la rationalité morale-pratique dont il est aussi porteur.

Weber va tenter d'échapper dans sa théorie sociale à cette fondation morale du droit en recourant à l'idée d'*une croyance à la légalité*. La légitimité du pouvoir juridique (énonciation, application et édicition du droit) est attribuée dès qu'il y a respect des règles circonscrites dans la procédure juridique établie. Il y a donc un présupposé de validité rationnelle qui fonde la légalité des ordres procéduraux. Le profane du droit laisse le soin aux juristes spécialisés de questionner la rationalité des règles du droit, alors que ces derniers, à moins de problèmes majeurs obligeant le contraire, prennent pour acquis la bonne façon de faire de la procédure. Selon l'expression de Weber, la procédure prend l'allure d'*esprit coagulé*. C'est ainsi que la procédure fait autorité et repousse les questions de légitimité par une croyance en la légalité. Pour Habermas, ce n'est qu'une stratégie conceptuelle pour camoufler certains problèmes de fondation du droit sous le couvert de problèmes de procédure. La croyance en la légalité représente un traditionalisme secondaire qui permet à Weber de circonscrire le droit moderne dans la *Zweckrationalität* en marge des véritables considérations morales-pratiques.

En somme, Habermas met l'accent sur l'ambiguïté dans laquelle se présente la vie humaine moderne, entre gain et perte de sens, de liberté. Il faut dépasser le point de vue critique trop monologique de Weber pour porter un regard beaucoup plus nuancé et juste sur notre époque.

Chapitre II

Horkheimer et Adorno : la raison totalitaire

A. Lukács : la critique du phénomène de la réification

Alors que Weber en restait principalement à une approche d'ordre descriptif dans son traitement de la thématique de la rationalisation, Georg Lukács dans son livre *Histoire et conscience de classes*, publié en 1923, proposera une analyse similaire de la transformation de la société mais suivant une approche éminemment critique de forte inspiration marxiste. La thèse principale de Lukács est celle-ci : la réification origine de l'économie capitaliste, basée sur la forme marchande de l'échange, et elle est la structure universelle des sociétés avancées. Voici comment il la pose lui-même : « [...] on peut découvrir dans la structure du rapport marchand le prototype de toutes les formes de l'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise »⁴³. Voyons, en commençant par définir le terme, comment Lukács développe sa critique de la raison instrumentale sous le concept de réification.

1- Le fétichisme de la marchandise, modèle fondamental de la réification

a) Qu'est-ce que la réification?

La réification est, tout comme l'était la rationalisation avec Weber, un mouvement, un changement. Or la direction n'est pas vers plus de raison mais vers un état de chose, ou plutôt bel et bien vers plus de raison mais une rationalité qui transforme tout en choses. La réification est donc une transformation en chose, un devenir objet.⁴⁴ En reprenant le processus weberien de rationalisation sous le terme *réification*, Lukács se montrera d'emblée foncièrement critique. Il voudra montrer qu'emporter avec le

⁴³ Lukács, Georg, *Histoire et conscience de classe* [1923], Éditions de Minuit, 1984, p. 109.

⁴⁴ Notons que l'étymologie du mot renvoie justement à cette signification : *réification* provient de la racine latine *res* qui veut dire « chose ». Réifier, c'est chosifier, c'est rendre ou faire chose.

capitalisme montant dans un « devenir chose » irrésistible, la grande victime de la modernité sera l'homme lui-même.

Lukács, fortement inspiré de Marx, portera un regard très attentif sur le phénomène de la rationalisation autour du travail. Sous le joug de la raison instrumentale, l'homme travailleur est réifié, par l'inertie de son état d'être il devient comme une chose, il est réduit à une machine. Pour le démontrer, Lukács rappelle à sa manière les analyses de Marx sur le fétichisme de la marchandise qui fait apparaître l'aliénation⁴⁵ de l'homme. Autrement dit, la réification est directement liée à l'essence de la structure marchande : « [...] elle repose sur le fait qu'un rapport, une relation entre personnes prend le caractère d'une chose et, de cette façon, d'une « objectivité illusoire » qui, par son système de lois propres, rigoureux, entièrement clos et rationnel en apparence, dissimule toute trace de son essence fondamentale : la relation entre hommes »⁴⁶. On peut dégager deux dimensions à la réification : objective et subjective. Mais avant d'aborder chacune d'elles, un court arrêt sur le concept d'« abstraction » s'impose.

b) La faculté d'abstraction

Chez Lukács, comme plus tard chez Horkheimer, Adorno et même chez Habermas, l'abstraction prend une importante place dans le processus de réification. « Abstraction » provient du latin *abstractio* lui-même issu d'*abstrahere* qui signifie « enlèvement », « traîner loin de » ou encore « séparer ». L'abstraction est donc l'instrument de la raison qui assure l'action de séparer un élément (qualité ou relation) du reste de son environnement ou du reste de la chose. Autrement dit, on porte spécialement l'attention sur un seul élément en négligeant les autres éléments du tout de la réalité représentée. Puisque l'abstraction permet d'atteindre tant sur le plan théorique que sur le plan pratique des savoirs partageables, il s'avère difficile de rejeter cette faculté de la raison en bloc. Pourtant, Horkheimer et Adorno vont associer sans compromis

⁴⁵ « Aliénation » vient de la famille de la racine indo-européenne « al » qui signifie « autre ». Plus précisément du terme latin « alius », qui veut dire « différent », duquel est dérivé le terme « alienus », « qui appartient à un autre », et le terme actif « alienatio » choisi pour traduire de l'allemand le mot « entfremdung » utilisé par Marx et Hegel, ce qui signifie vraisemblablement « faire passer sous la domination d'un autre » ou plus simplement « rendre autre ». Lukács, en utilisant le mot *réification*, précise ce phénomène dévoilé par Marx en spécifiant péjorativement que le devenir « autre » de l'aliénation humaine dans la société moderne capitaliste est un devenir « chose ».

⁴⁶ *Idem*, p. 110.

l'abstraction à une *entreprise de liquidation*. Cela est aussi appelé par d'autres auteurs « esprit d'abstraction » ou « réductionnisme ». En 1925, Whitehead dénonçait lui aussi cette tendance sous l'expression : « localisation fallacieuse du concret ». ⁴⁷ Le concret (de *concrescere* qui signifie « croître ensemble ») se présente comme l'opposé de l'abstrait. L'idéal de la compréhension concrète de quelque chose serait d'entrer en communion avec la chose dans un devenir global irréductible. La connaissance utopique du concret serait de saisir intégralement l'interaction hypercomplexe entre les parties d'une chose entre elles jusqu'à l'interaction tout aussi complexe de la chose à son environnement. Au lieu de tendre vers une telle démarche ou du moins garder conscience que la partie abstraite n'est pas le tout, l'esprit d'abstraction va confondre le tout avec l'une de ses parties. Il y a liquidation de ce qui ne colle pas au moule de la chose donnée par la pensée abstraite. On ne voit que la répétition, la reproduction du même. Mais revenons maintenant à la théorie de Lukács.

c) La réification objective et subjective

Pour Lukács, la réification s'établit sur une suite d'abstractions liées au capitalisme. D'une part abstraction eu égard à la marchandise qui perd ses qualités propres pour devenir pure quantité. Une quantité qui prend sens dans une égalité entre objets. Cette équivalence d'un objet à l'autre est basée sur le temps de travail humain qui fonde la valeur d'échange. Ce type d'abstraction crée donc des objets permutables et fongibles. Cela entraîne une réification que Lukács appelle objective :

« Objectivement, un monde de choses achevées et de relations entre choses (le monde des marchandises et de leur mouvement sur le marché) surgit, dont les lois sont, certes, peu à peu reconnues par les hommes, mais qui, même dans ce cas, leurs sont opposées comme autant de puissances insurmontables produisant d'elles-mêmes tout leur effet » ⁴⁸.

⁴⁷ Plus récemment, Thomas De Koninck dans son livre *La nouvelle ignorance* fait de cette problématique concret/abstrait un thème central. Dans l'extrait qui suit il souligne l'échec dans la modernité de la pensée abstraite à saisir les choses et plus spécifiquement à saisir l'homme : « Faire le tour d'une université en s'arrêtant à chaque discipline particulière permettrait d'additionner bout à bout les points de vue et donc les abstractions ou réductions possibles [...] auxquels on pourrait soumettre le même être concret, et pourquoi pas tout de suite le plus concret et le plus complexe d'entre eux, l'être humain? [...] Croirait-on néanmoins, en additionnant tous ces aspects, toutes ces parts, obtenir un tout qui soit enfin l'être humain lui-même? Ce serait n'avoir rien compris, et illustrer magnifiquement, de surcroît, la nouvelle ignorance » De Koninck, Thomas, *La nouvelle ignorance*, PUF, 2001, p.7.

⁴⁸ Lukács, Georg, *Histoire et conscience de classe* [1923], Éditions de Minuits, 1984, p. 114.

Il y a réification des lois de l'échange de marchandises. Certes l'homme alimente par sa participation le fonctionnement du marché, mais le contrôle de ses règles lui échappe. Il ne lui reste qu'à les utiliser, il ne lui reste qu'à participer à la propulsion d'objets dans ce mouvement d'interaction entre objets en quelque sorte automatisés par l'économie. C'est un peu comme un jeu, on apprend les règles du jeu sans pouvoir les changer et on joue, on tente même d'être le meilleur joueur. Pour gagner au jeu il faut se soumettre à ses règles, s'adapter. De même pour avoir le profit et le pouvoir il faut se soumettre à l'ordre économique et sa réification objective.

D'autre part, il y a abstraction de la dimension véritablement humaine du travailleur. À l'image de la marchandise, le travailleur perd ses qualités individuelles propres pour devenir pure quantité. Par le morcellement, la fragmentation du travail en opérations partielles, le calcul du temps de travail est objectivement quantifiable sur la base d'un temps moyen pour chaque fragment de production, abstraction faite du temps vécu par le travailleur. Cela est fait en vue d'augmenter le contrôle et la coordination globale de la fabrication afin d'optimiser la productivité. Cette seconde abstraction produit la réification subjective : « Subjectivement, l'activité de l'homme [...] s'objective par rapport à lui, devient une marchandise qui est soumise à l'objectivité, étrangère aux hommes, des lois sociales naturelles, et doit accomplir ses mouvements tout aussi indépendamment des hommes que n'importe quel bien, destiné à la satisfaction des besoins, devenu chose marchande »⁴⁹. Marx disait la même chose dans le capital : « Ce qui caractérise donc l'époque capitaliste, c'est que la force du travail... prend pour le travailleur même la forme d'une marchandise lui appartenant »⁵⁰. Ce deuxième pan de la réification, celle des sujets, réduit le travailleur à un niveau de marchandise. Il vend son temps de travail comme une chose qu'il possède. Qualités, expérience, savoir certifié sont quantifiés en honoraire pour les travailleurs et en profit pour l'employeur. Le marché de l'emploi le démontre bien. On dépose son curriculum vitae et on passe une entrevue selon la dernière mode du *marketing de soi*. On se vend soi-même comme une chose sur le marché de l'offre et de la demande.

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Idem.*

d) L'aliénation comme conséquence de la réification

Des analyses qui précèdent sur la réification, nous pouvons synthétiser trois principaux effets d'aliénation humaine qu'entraînent ces abstractions. Premièrement, le travailleur condamné à participer mécaniquement à un fragment seulement de la fabrication ne peut plus se reconnaître dans la finalité du produit : «[...] en effet, dit Lukács, le processus du travail est morcelé, dans une proportion sans cesse croissante, en opérations partielles abstraitement rationnelles, ce qui disloque la relation du travailleur au produit comme totalité, et réduit son travail à une fonction spéciale se répétant mécaniquement »⁵¹. Deuxièmement, le temps est en quelque sorte spatialisé et mathématisé : « Le temps est tout, l'homme n'est plus rien; il est tout au plus une carcasse du temps. Il n'y est plus question de qualité. La quantité seule décide de tout »⁵². C'est une conséquence extrêmement dévastatrice pour l'homme car le temps vécu est vidé de sa singularité, de sa pure qualité. Le temps a perdu sa durée pour le dire dans les mots de Bergson qui, avant Lukács, a profondément développé cette thèse de la projection du temps dans l'espace de laquelle relève la forme quantitative du temps :

« Bref, la pure durée pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent, qui se pénètrent, sans contours précis, sans aucune tendance à s'extérioriser les uns par rapport aux autres, sans aucune parenté avec le nombre : ce serait l'hétérogénéité pure. [...] dès l'instant où l'on attribue la moindre homogénéité à la durée, on introduit subrepticement l'espace »⁵³.

Troisièmement, le travailleur se perçoit comme une marchandise, il perd sa personnalité, il laisse son identité à la porte de l'usine. C'est « l'aliénation qui sépare la force de travail de la personnalité de l'ouvrier, sa métamorphose en une chose, en un objet que l'ouvrier vend sur le marché »⁵⁴. Ses qualités individuelles deviennent éléments de productivité, c'est l'homme machine. Il perd son statut de sujet pour devenir simple objet.

Lukács s'attarde surtout au domaine du travail pour expliquer la rationalisation à sa source. Il précisera toutefois que c'est un phénomène universel. La rationalisation touche absolument toutes les sphères de la société. Elle tend à produire un système clos et

⁵¹ *Idem*, p. 115.

⁵² *Idem*, p. 117.

⁵³ Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1888], PUF, 2003, p. 77.

⁵⁴ Lukács, Georg, *Histoire et conscience de classe* [1923], Éditions de Minuits, 1984, p. 128.

achevé, dira-t-il. Clos parce que rien ne transcende la rationalisation, aucun autre facteur ne compte, elle est autosuffisante. Et achevé, d'autre part, parce que le système créé ne bouge plus, il est complet, fini, ses règles semblent immuables. Ce caractère universel de la réification engendrerait aussi sa limite que mettrait en évidence une situation de crise.

2- La limite intrinsèque à la réification

a) La dislocation des sous-systèmes et l'émergence de la crise

On l'a vu, au cœur de la réification chez Lukács il y a la formalisation de la conscience qu'entraîne le tournant capitaliste de la modernité. L'activité de la pensée est réduite à calculer afin de tout contrôler et manipuler. Dans cette rationalisation économique et administrative, une limite fonctionnelle se tracera de l'interne et s'imposera dans le monde social. Le caractère strictement formel de la rationalisation génère subrepticement de l'irrationalité qui provoquera ultimement une dégénérescence du système capitaliste vers une crise. Plus précisément, cette irrationalité émerge de l'incohérence du système dans sa globalité, de la difficulté d'intégrer ensemble les différents sous-systèmes. Chaque sous-système aspire à constamment augmenter sa productivité dans son étroite sphère d'activités. Or, il arrive qu'un sous-système se heurte dans une relation inconciliable à un ou plusieurs autres sous-systèmes. Une telle collision des intérêts met en évidence qu'une direction harmonieuse d'ensemble fait défaut, ce que confirme le haut degré d'abstraction des lois en dévoilant l'absence d'unité rationnelle. Lukács explique dans cet extrait cette limite intrinsèque à la réification :

« [...] le mépris pour l'élément concret dans la matière des lois, mépris sur lequel repose leur caractère de loi, apparaît dans l'incohérence effective du système de lois, dans le caractère contingent du rapport des systèmes partiels les uns par rapport aux autres. Cette incohérence se manifeste tout à fait crûment dans les époques de crise dont l'essence [...] consiste justement en ce que la continuité immédiate du passage d'un système partiel à l'autre se disloque, et que leur indépendance les uns par rapport aux autres, le caractère contingent de leurs rapports entre eux, s'imposent soudain à la conscience de tous les hommes »⁵⁵.

⁵⁵ *Idem*, p. 130.

b) La prise de conscience du prolétariat comme solution à la réification

Une situation sociale de crise met donc en évidence les relations disloquées entre différentes sphères d'activités sociales, montrant du fait même l'irrationalité générale du système. Lukács voit dans *une prise de conscience* de la classe prolétaire la solution au problème d'émergence de crises et plus profondément au problème de la réification. Il entend par là une « conscience » au sens fort. Il faut réintégrer le point de vue du tout, la pensée qui peut saisir et orienter la société dans sa globalité. Seule à ses yeux la classe prolétaire a le potentiel d'atteindre cette conscience de la totalité et renverser la réification puisque les prolétaires en sont les principales victimes. En étant le groupe le plus réifié, le prolétariat d'une part ne tire aucun avantage de la réification et d'autre part il en subit la plus grande souffrance. Si Lukács emprunta en grande partie les termes du problème de l'injustice humaine à Marx, il ajoutera une touche hégélienne à sa solution en accordant à la conscience sa pleine autonomie. Toutefois ce ne sera pas une conscience individuelle qui sera considérée mais une conscience collective. Par une prise de conscience de soi, la classe prolétaire a le potentiel de se propulser au rang de sujet social et ainsi prendre le contrôle de son histoire en surmontant la réification.

Or cette solution de Lukács n'est pas sans poser une difficulté : puisque le prolétariat est déjà réifié, et le plus réifié, comment pourrait-il penser le tout, prendre conscience de la totalité? Autrement dit en poussant à l'excès, comment un objet pourrait-il s'éveiller sur son état de chose et devenir sujet? Il y a là une importante aporie. Lukács affirme l'universalité de la réification mais garde l'idée d'une voie de libération. De surcroît, cette voie est attribuée à l'homme le plus réifié, cela semble difficile à tenir en dehors d'un certain mysticisme.

3- Habermas et sa critique de la théorie de la réification

a) La critique de l'universalité de la réification

Habermas rejettera l'hypothèse de l'universalité de la réification. Il défendra une séparation entre monde du système et monde vécu. Il faut certes avouer une part de réification qui touche l'action dans le monde social économique mais il reste des contextes de monde vécu qui en sont en principe indemnes. Lukács fait bien voir que

l'interaction qui prend forme dans la sphère du travail social est démunie de communication langagière. Cela parce qu'elle n'est plus motivée, comme dans la tradition, par les normes et les valeurs auxquelles adhère le travailleur. Autrement dit, ce qui assure la coordination de l'action, le médium non langagier de la valeur d'échange, est devenu extérieur à soi. Dès lors, l'interrelation dans le travail prend une forme réifiée, elle appartient au monde objectif délaissant du fait même le monde vécu, lieu de l'agir communicationnel. En s'éloignant de la thèse de l'universalité de la réification, plaçant en contraste à cette dernière le monde vécu, Habermas pourra défendre un concept positif de rationalité sans tomber dans l'aporie mentionnée au paragraphe précédent. En revanche, inspiré de Lukács, Habermas soulignera le danger d'une expansion excessive de la réification :

« Les transactions qui se déroulent à travers le médium de la valeur d'échange sortent de l'intersubjectivité de l'intercompréhension langagière, pour se transformer en quelque chose qui a lieu dans le monde objectif, en une pseudo-nature. [...] Dans la mesure où le travailleur salarié est dépendant du marché pour l'ensemble de son existence, les procès d'exploitation anonyme interviennent dans son monde vécu et détruisent l'éthicité d'une intersubjectivité instaurée dans la communication, en transformant les relations sociales en relations purement instrumentales »⁵⁶.

Nous aurons l'occasion de revenir sur ces thèmes dans notre quatrième chapitre.

b) Le problème du fondement normatif dans la théorie de Lukács

Lukács comprend avec Weber la modernité comme rationalité à prédominance instrumentale confirmée dans les institutions. Cette caractéristique principale atteste la dissolution de l'unité de la raison en sphères distinctes de valeurs. Alors que Weber estime impossible de retrouver une compréhension objective du monde dans la réflexion philosophique, Lukács pensera le contraire. Pour ce dernier, l'incongruité dans la société entre les sous-systèmes, incarnant chacun un moment abstrait de la raison, ne signifie pas l'impossibilité de fonder une nouvelle interprétation culturelle unificatrice et transformatrice du monde social. La direction philosophique qu'il va emprunter pour réconcilier les différents moments de la raison sera discréditée par Habermas. Selon lui, Lukács, fortement influencé par Marx, va jusqu'à déborder les anciennes prétentions

⁵⁶ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [tome 1], Fayard, 1987, p. 364-365.

métaphysiques en spéculant dans sa philosophie sur une sorte de destinée révolutionnaire. De surcroît, par son côté hégélien⁵⁷, il en prédit même le sujet historique dans sa théorie de la conscience de classe. À ce propos, Habermas écrit :

« Lukács doit réclamer un savoir, inconciliable à un double égard avec la façon rigoureuse dont Weber concluait à la déchéance de la raison objective. Transportée dans la philosophie dialectique de l'histoire, la métaphysique doit non seulement disposer de la perspective conceptuelle d'où l'on puisse reconnaître l'unité des moments abstraitement séparés de la raison; elle doit au surplus se faire forte d'identifier les sujets appelés à instaurer pratiquement cette unité, et de leur montrer la voie »⁵⁸.

Et il ajoute un peu plus loin en citant Wellmer : « L'échec final de cette tentative, est ironiquement imputable, selon moi, au fait que la reconstitution philosophique du marxisme par Lukács équivalait, en quelques points centraux, à un retour à l'idéalisme objectif »⁵⁹.

c) L'histoire contre la théorie de Lukács

En plus d'attaquer théoriquement Lukács, Habermas montrera que sa théorie s'est vue invalidée empiriquement par l'histoire de la fin des années 1920 et du début des années 1930. Plusieurs événements politiques et économiques qui avaient laissé penser un essoufflement du capitalisme au profit d'un temps de changements vont plutôt discréditer les prédictions révolutionnaires des penseurs marxistes. Habermas en relève trois : d'abord, les mouvements ouvriers révolutionnaires, propulsés par la crise économique de 1929, ont échoué dans toutes les sociétés capitalistes touchées. On a donc constaté la grande résilience de la structure capitaliste face aux crises économiques et politiques. Ensuite, les États-Unis montrent que la reproduction rationnellement constituée de la culture de masse est très efficace pour maintenir doucement en place les principes formels du capitalisme tout en permettant l'intégration ou du moins l'amortissement des dissensions et des différences. Ces deux exemples prouvent l'efficacité du capitalisme à résorber les situations de crise. Finalement, le gouvernement

⁵⁷ « En assumant sans analyse les concepts fondamentaux de la logique hégélienne, Lukács présuppose l'unité de la raison théorique et de la raison pratique au niveau conceptuel de l'esprit absolu [...] »

Idem, p. 368.

⁵⁸ *Idem*, p. 370.

⁵⁹ *Idem*, p. 371.

de la Russie soviétique qui devait accomplir l'idéal d'humanisme des penseurs socialistes déçoit puisque le prolétariat ne se porte guère mieux là-bas, voire même est pris dans une réification pire que dans les régimes capitalistes.

B. Horkheimer et Adorno : la domination comme essence de la raison

Nous venons de le voir, la théorie de la réification de Lukács peut se lire comme une interprétation hégéliano-marxiste du processus progressif de désenchantement du monde introduit par Max Weber. Sans doute la réification dévoilait le visage aliénant de la raison moderne incrustée dans le capitalisme. Dans leur propre critique de la raison instrumentale, essentiellement constituée dans *La dialectique de la raison*, Horkheimer et Adorno repousseront à l'extrême la radicalité de la théorie de la réification tout en abandonnant son historicisme démenti par l'histoire récente. Le plus urgent sera pour eux de comprendre : « pourquoi l'humanité, au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines, sombrait dans une nouvelle forme de barbarie »⁶⁰. On pourrait dire qu'ils prennent à leur charge cet impératif critique énoncé par leur collègue Benjamin : « S'étonner que les choses que nous vivons aujourd'hui soient « encore » possibles au XXe siècle n'est *pas* de la philosophie. Ce n'est pas le début d'une connaissance supplémentaire – sauf une : savoir que la conception de l'histoire dont provient cet étonnement n'est plus tenable »⁶¹. D'emblée, le capitalisme moderne n'apparaîtra plus comme la cause de la réification mais comme une importante contribution à son universalisation. Dès lors, la pensée identifiante ne sera pas seulement une caractéristique de la modernité mais une structure fondamentale du devenir rationnel de l'espèce humaine. Autrement dit, le phénomène de la réification ne partira plus du modèle du fétichisme de la marchandise mais bien en deçà dans la naissance même de la raison qui sera d'emblée instrumentale. Pour bien comprendre comment les auteurs en arrivent à cette conclusion, il faudra travailler avec les trois figures que sont la raison, le mythe et mana⁶² afin d'aboutir avec eux à ce qu'ils répètent à plusieurs reprises : « le mythe lui-

⁶⁰ Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *La dialectique de la raison* [1944], Gallimard, 1974, p. 13.

⁶¹ Wiggershaus, Rolf, *L'École de Francfort : histoire, développement, signification*, PUF, 1993, p. 315.

⁶² Nous constaterons que la démarche des auteurs est loin d'être triviale puisque chacun des principaux concepts est ambigu, i.e. il renvoie à la fois à une chose et son contraire.

même est déjà Raison et la Raison se retourne en mythologie »⁶³. Cette démonstration viendra donc sceller leur thèse principale qu'ils expriment ainsi : *la raison est totalitaire*.

1- Qu'est-ce que l'*Aufklärung*?

a) L'espoir dans le progrès

L'*Aufklärung* signifie de prime abord la « pensée en progrès » ou « philosophie du progrès », ce concept implique un espoir en l'avenir, l'espoir de repousser l'obscurantisme causé par l'irrationalité au moyen de la raison. La raison doit repousser son opposé, ce que Horkheimer et Adorno désigneront plus tard par le mythe. Si le progrès est l'évolution de l'humain vers son autonomie, vers son émancipation complète, l'*Aufklärung* envisagée comme instrument du progrès, comme moyen par excellence de son accomplissement, rejoint la pensée kantienne des lumières. En quelques mots, pour Kant, c'est la pensée éclairée par les lumières de la Raison qui permet à l'homme de penser par lui-même, de s'autogouverner : « Les lumières se définissent comme la sortie de l'homme hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre »⁶⁴. Kant rajoute un peu plus loin : « [...] Or, pour répandre ces lumières, il n'est rien requis d'autre que la liberté; [...] à savoir celle de faire un usage public de sa raison dans tous les domaines »⁶⁵. La liberté relève selon Kant de la souveraineté qui libère l'homme en l'instituant comme sujet et plus spécifiquement comme sujet de soi-même. Partant, la raison se présente dans l'optimisme d'un cheminement qui pourrait produire l'émancipation de l'humanité, rendre possible la venue de l'homme libre, de l'homme autonome. Cette compréhension optimiste de l'*Aufklärung* est le point de départ non seulement du procès de la rationalisation de Horkheimer et Adorno dans *La dialectique de la raison* mais de surcroît celui de leur propre parcours de pensée. Comme le note Rolf Wiggerhaus : « Ils avaient été jadis tous deux des partisans enthousiastes des lumières

⁶³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison* [1944], Gallimard, 1974, p. 18.

⁶⁴ Kant, Emmanuel, *Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières?*, Gallimard, Paris, 1985, p. 209.

⁶⁵ *Idem*, p. 211.

[...] qui démasquaient l'hypocrisie et l'injustice, [...] qui mettaient au jour tout ce qui était pulsionnel, sombre, étouffé, inconscient, [...] »⁶⁶.

b) Le savoir comme instrument de la raison

Réaliser cette idée d'*Aufklärung* c'est construire, grâce au savoir, la civilisation. La civilisation est en quelque sorte synonyme d'*Aufklärung*. Au moyen de la connaissance, elle est d'une part sur le plan individuel la suppression des pulsions irrationnelles et anti-sociales par l'élimination de la peur, de la détresse, de la terreur. D'autre part sur le plan social, elle est la suppression de la violence. La civilisation serait donc l'aboutissement individuel et social de l'histoire qui aurait accompli l'idée d'*Aufklärung*, un processus *progressif* de rationalisation du monde qui doit conduire à une humanité émancipée. C'est le pouvoir du savoir qui fonde ce nouvel élan d'espoir.

Le savoir est l'instrument de la rationalisation, la pierre angulaire de l'ambition d'émancipation de l'*Aufklärung*. À un point tel que le concept même se fonde en grande partie dans le savoir qui élève l'homme au-dessus de la nature. L'engouement pour la portée libératrice de la connaissance a connu un bond lorsque cette dernière est passée d'une quête de vérité pour elle-même à une quête de maîtrise pratique de la nature. Au sens traditionnel, la connaissance était l'atteinte d'une heureuse union entre la pensée et l'essence des choses. La vérité était vue comme une source inhérente de bonheur produit par l'adéquation entre l'esprit et la chose, entre la *mens* et la *res*. Or il ne ressort de cette quête traditionnelle de la vérité que des échecs, noteront Horkheimer et Adorno :

« Et pourtant la crédulité, l'aversion pour le doute, les réponses superficielles, l'étalage de culture, la timidité dans la contradiction, le manque de générosité, la nonchalance dans la recherche personnelle, le fétichisme verbal, l'acceptation de connaissances partielles : voilà entre autres causes celles qui, au lieu d'une heureuse union de l'entendement humain avec la nature des choses, eurent pour résultat son accouplement avec des concepts creux et des expériences incohérentes [...] »⁶⁷.

Ils rappelleront Bacon qui dénonça que l'on aspire bien plus à la satisfaction de posséder la vérité comme on possède un bien matériel grandement convoité qu'à éprouver et certifier cette vérité pour elle-même. Le savoir purement théorique est un leurre. En

⁶⁶ Wiggershaus, Rolf, *L'École de Francfort : histoire, développement, signification*, PUF, 1993, p. 314.

⁶⁷ Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *La dialectique de la raison* [1944], Gallimard, 1974, p. 21.

revanche, pour Bacon, l'homme peut effectivement s'élever au-dessus de la nature en maîtrisant le contenu de vérité de la nature, en appliquant cette vérité dans des inventions. La domination de la nature théorique restera toujours imaginaire, c'est dans la pratique que l'homme devra exercer sa domination réelle sur la nature. Soulignons que Descartes aussi avait associé la domination de la nature par les sciences à un nouvel espoir d'émancipation. En effet, dans son *Discours de la méthode*, Descartes prétend que les notions générales de physique peuvent, par leurs utilités pratiques, amener rien de moins que le bien général de tous les hommes, notamment avec la médecine. Ainsi, dira Descartes dans cette célèbre citation : « nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la Nature »⁶⁸.

Ce tournant marquant du statut de la connaissance, renchéri par les *Principia* de Newton peu après Descartes et Bacon, amènera Horkheimer et Adorno à associer sans compromis le savoir à la technique : « La technique est l'essence même de ce savoir. Celui-ci ne vise pas la création de concepts et d'images, le bonheur de la connaissance, mais l'établissement d'une méthode, l'exploitation du travail des autres, la constitution d'un capital. [...] L'important n'est pas cette satisfaction que les hommes appelleraient vérité, mais le « fonctionnement », la méthode efficace [...] »⁶⁹. La connaissance passe dans la modernité d'une fin en soi à un moyen. Par conséquent, ses bénéfices profitent à plus de gens et alimentent d'autant l'espoir en l'émancipation générale. Alors que le savoir comme bonheur en lui-même restait réservé aux érudits, i.e. à quelques privilégiés, conçu comme utilité, il prend une tournure aussi démocratique que l'État dans lequel il a lieu.

Dorénavant : « Tout ce qui ne se conforme pas aux critères du calcul et de l'utilité est suspect à la Raison. »⁷⁰, estiment Horkheimer et Adorno. Adorno abondera en ce sens en y apportant quelques précisions dans le fragment 42 de son livre *Minima Moralia*. Il relève une dissociation entre ce qu'il appelle la réflexion et la spéculation dans la modernité alors que traditionnellement ces deux activités de l'esprit étaient unifiées dans la philosophie. C'est maintenant la science qui se fait l'emblème de la réflexion et

⁶⁸ Descartes, René, *Discours de la méthode*, GF-Flammarion, 1992, p. 80.

⁶⁹ Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *La dialectique de la raison* [1944], Gallimard, 1974, p. 22-23.

⁷⁰ *Idem*, p. 24.

porteuse d'une nouvelle conception de la vérité. La réflexion est hautement estimée contrairement à une affirmation seulement spéculative. « Désenchanté, dit Adorno, on laisse le royaume de la vérité aux déterminations de la réflexion, et on n'y tolère la spéculation qu'avec réticence, à seule fin de formuler des hypothèses [...] dès que possible validées »⁷¹. Dévalué par la science expérimentale, le champ spéculatif est désormais considéré péjorativement ou bien comme une prière passéiste d'érudits à l'endroit de la tradition philosophique et ses projets désuets ou encore comme un bavardage sur les images du monde. Un bavardage déconnecté des faits et qui doit être cloisonné à la sphère privée de l'existence humaine. « Ainsi, ajoute Adorno, la spéculation est définitivement brisée et elle devient elle-même un fait qui trouve sa place dans l'une des branches de la classification, où elle n'est qu'un exemplaire de ce qui est partout pareil »⁷². En bref, parce qu'elle n'offre pas d'utilité pratique telle la science, la philosophie aurait perdu ses lettres de noblesse.

Jusque là, même si l'approche est quelque peu différente, les auteurs restaient très près du diagnostic de Weber et par la suite de Lukács d'une prédominance de la rationalité instrumentale dans la modernité. Ils vont toutefois se démarquer de ce qu'on a vu plus haut en tentant de démontrer que « la Raison [depuis toujours] est totalitaire »⁷³.

c) De la raison objective à la science ; l'unité comme critère du savoir

La science se présente comme l'aboutissement du savoir désenchanté. Elle remplace les formes obsolètes d'ordonnement du monde. Il n'est plus question de divinités aussi imparfaites que le sont les hommes comme le dénonçait il y a longtemps Xénophane de Colophon⁷⁴ en critiquant les dieux d'Homère et d'Hésiode. De l'animisme jusqu'à la cause première comme toute dernière sécularisation du principe créateur, la science évince sa propre mère. Toutes les tentatives de la tradition métaphysico-religieuse de ramener à l'unité la diversité du monde se voient subjuguées par le calcul. Il n'en demeure pas moins que l'unité en reste la devise. On cherche : la loi, la règle, le nombre,

⁷¹ Adorno, Theodor W., *Minima Moralia, Réflexion sur la vie mutilée* [1951], Payot, 2003, p. 92.

⁷² *Idem*, p. 93.

⁷³ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison* [1944], Gallimard, 1974, p. 24.

⁷⁴ Xénophane de Colophon, fragment 11 : « Les dieux sont accusés par Homère et Hésiode de tout ce qui chez nous est honteux et blâmable : on les voit s'adonner au vol, à l'adultère et se livrer entre eux au mensonge trompeur ».

la formule, le système qui répond de tout, qui permet de tout prévoir. « *A priori*, écrivent Horkheimer et Adorno, la Raison ne reconnaît comme existence et occurrence que ce qui peut être réduit à une unité; son idéal, c'est le système dont tout peut être déduit. [...] La société bourgeoise est dominée par l'équivalence. Elle rend comparable ce qui est hétérogène en le réduisant à des quantités abstraites. [...] De Parménide à Russell, la devise reste : Unité »⁷⁵.

Tout en conservant l'idéal d'unité donc, il y a une transposition de l'origine de celle-ci. Dans la tradition, l'unité était portée par l'objet. Les esprits dans les choses, Dieu comme être créateur, Dieu comme cosmos, etc., étaient la source de l'unité intrinsèquement constitutive de l'objet de connaissance. Le sujet n'avait qu'à accueillir l'objet en lui afin d'accéder à un savoir unifié. Autrement dit, l'autre suprasensible donnait le sens auquel on accédait un peu par magie dans une logique de réception de l'altérité cosmique, d'ouverture au sens qu'offre le monde. Or dans la modernité, entre autres avec la science, l'origine de l'idéal d'unité dans la connaissance est transposée dans le sujet. Il y a renversement dans la relation sujet/objet, c'est l'objet qui se pliera au gré du sujet. C'est le sujet qui impose à l'objet ses catégories d'unification. Parmi la multiplicité des qualités de tous les phénomènes qui se donnent au sujet de la connaissance, seul ce qui converge vers l'idéal d'unité sera considéré comme vrai. Le reste, soit la différence, est filtré par le règne de l'abstraction, une entreprise de liquidation au dire de nos philosophes. C'est l'absolutisation du sujet et du fait même l'assujettissement de la nature qui s'opère dans une soif insatiable de puissance. En amorçant une tournure virulemment critique du concept d'*Aufklärung*, les auteurs de *La dialectique de la raison* tâcheront de faire voir sa profonde ambiguïté. Ils n'en resteront pas à montrer que d'un passage de la raison objective à la raison subjective, la raison trouve de meilleurs outils pour atteindre ses ambitions. Ils remonteront à la forme de pensée mythique, qui deviendra la figure antagonique des lumières, pour aboutir à la pointe critique de leur propos : l'*Aufklärung* est entrelacée avec son contraire, le mythe.

⁷⁵ Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *La dialectique de la raison* [1944], Gallimard, 1974, p. 25.

2- La dialectique, mythe et raison

a) Le mythe entre raison et nature

La période mythique est vue comme une période charnière de transition entre l'homme primitif et l'homme rationnel, entre le singulier qui fait peur et le particulier, entre mana et raison. Habermas explique d'ailleurs très bien cette transition :

« D'un côté, des informations riches et précises sur l'environnement naturel et l'environnement social sont assimilées dans les mythes [...] De l'autre côté, ces expériences sont organisées de telle sorte que chaque phénomène singulier se trouve mis, dans ses aspects typiques, en rapport de similitude et de contraste avec tous les autres phénomènes. [...] la multiplicité des observations se rassemble en totalité. 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... »⁷⁶.

C'est la pensée conceptuelle qui s'érige tranquillement en système de compréhension du monde. Horkheimer et Adorno vont aussi insister sur ce rapprochement entre mythe et raison. « Mythe » vient du grec *muthos* qui signifie « parole » ou par extension « récit », avant qu'il ne soit repris par écrit, il était le récit oral des origines. Alors, tout d'abord d'un point de vue théorique, en ce qu'il transmet une image organisatrice du monde par le langage, le mythe est raison. « Le mythe prétendait informer, dénommer, narrer les origines, disent Horkheimer et Adorno : mais par là même il prétendait aussi représenter, confirmer, expliquer »⁷⁷. L'auteur Alexandre H. Krappe, dans son étude sur *La genèse des mythes*, insiste lui aussi sur le rôle explicatif du mythe : « Un mythe essaie toujours d'expliquer quelque chose, soit la cause d'un phénomène naturel, soit l'origine d'une institution ou d'une coutume. C'est donc essentiellement un conte explicatif (étiologique). [...] Le mythe donne une réponse, provisoire il est vrai, mais enfin une

⁷⁶ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [tome 1] [1981], Fayard, 1987, p. 62.

⁷⁷ Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *La dialectique de la raison* [1944], Gallimard, 1974, p. 26.

réponse aux questions posées par l'homme curieux de connaître la raison des choses »⁷⁸. Puisqu'il est explication des choses dans une cosmogonie racontée, dès lors, le mythe est déjà *logos*. Car le *logos* signifie justement « raison et langage », une représentation du monde, une mise en ordre de la réalité, et c'est exactement ce qu'offre le mythe dans une généalogie des divinités, des puissances, des héros, etc.

Ensuite, d'un point de vue pratique, comme la science moderne qui s'accomplit dans la technique, le mythe trouve dans le rituel le moyen de manipuler la nature. Il est indissociable de ses rites magiques qui offrent à l'homme une force de transformation des choses. « Tout rituel implique une représentation de l'événement et du processus qui doit être influencé par la magie »⁷⁹. Notons que plusieurs spécialistes de mythologie définissent la portée pratique du mythe comme sa principale raison d'être. Voici ce qu'écrit à ce sujet Mircea Eliade : « [...] la fonction maîtresse du mythe est de révéler les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les activités humaines significatives : aussi bien l'alimentation ou le mariage, que le travail, l'éducation, l'art ou la sagesse »⁸⁰. Roger Caillois abonde dans le même sens : « [...] le rite réalise le mythe et permet de le vivre. C'est pourquoi on les trouve si souvent liés : à vrai dire, leur union est indissoluble et, de fait, leur divorce a toujours été la cause de leur décadence. À l'écart du rite, le mythe perd sinon sa raison d'être, du moins sa puissance d'exaltation : sa capacité d'être vécu »⁸¹, ainsi que le philosophe Marcel Gauchet : « Par essence en d'autres termes, tout ce qui règle les travaux et les jours est reçu; grandes obligations et menus gestes, toute l'armature dans laquelle se coule la pratique des présents-vivants, d'un passé fondateur que le rite vient en permanence réactiver comme inépuisable source et réaffirmer dans son altérité sacrée »⁸². En amenant une compréhension du monde et les moyens de le transformer par les rituels, la pensée mythique visait à libérer l'homme de ses peurs, de le déprendre de ce qu'on appellera plus loin *mana*, la mystérieuse puissance de la nature.

⁷⁸ Krappe, Alexandre H., *La genèse des mythes*, Payot, 1938, p. 27.

⁷⁹ Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *La dialectique de la raison* [1944], Gallimard, 1974, p. 26.

⁸⁰ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963, p. 19.

⁸¹ Roger Caillois, *Le mythe et l'homme*, Gallimard, 1938, p. 27.

⁸² Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Folio, 1985, p. 47.

b) De la substitution spécifique vers la fongibilité universelle

Le mythe portera le passage du concrétisme de la pensée restée près du détail de la nature à l'abstraction de la pensée identifiante, c'est pourquoi Horkheimer et Adorno vont faire du mythe la figure de l'irrationalité de la pensée dominatrice. Tentons d'approfondir quelque peu ce passage dans le mythe à partir des éléments du texte.

La magie appelle toujours une force bien singulière. On est en contact dans le rituel mythique avec le vent ou le serpent ou le démon dans la maladie. C'est toujours à la puissance elle-même en ses qualités propres à laquelle l'image magique s'adresse. Il en va de même avec la chose médiatrice qui compose souvent le rite, lorsqu'elle renvoie à autre chose (la puissance interpellée), ou plutôt qu'elle amène autre chose ici et maintenant, cette liaison est permise en vertu de ses qualités propres qui la rendent possible. Une logique de la singularité fonde l'affinité et permet une substitution bien spécifique. Par exemple, le caractère spécifique de cette brebis sacrifiée annonce sa substitution à un dieu tout aussi spécifique. Le Dieu meurt avec la brebis ici et maintenant grâce à leur correspondance unique. Dans ce sacrifice la brebis est irremplaçable car elle a les caractéristiques précises qui laissent penser le dieu ou encore le nouveau-né, la jeune fille, etc. La détermination du sorcier répondra aussi à la substitution spécifique, l'homme qui peut pratiquer la magie se voit pénétrer par autre chose, il devient ce qu'il n'est pas parce qu'il a les affinités avec le divin par ses caractéristiques propres.

Toutefois, cette logique de la spécificité dans la substitution magique portée par le concrétisme de la pensée mythique est déjà inclinée vers la pensée identifiante dès le moment où le mythe s'approprie le rite et devient son nouveau transmetteur sous forme de contes oraux. C'est le moment où le rite n'est plus limité à la communication homme/nature quand il entre par le mythe dans le langage social, destiné à traverser les époques, à offrir ses solutions universellement. En figeant les modalités du rite, en universalisant la forme précise dans laquelle il s'institue, le mythe initie l'importance de la chose comme espèce, spécimen ou échantillon de matière. Dans notre exemple du sacrifice de la brebis, ce qui traversera le temps par le médium du mythe sera la brebis comme représentation de l'espèce ou le caractère accidentel du spécimen et non ses qualités toutes singulières. Autrement le rite du sacrifice de la brebis ne serait pas répétable et dès lors sans intérêt pour la pensée. De même que le mythe préserve une

partie de l'authenticité des relations animistes, de même qu'il intègre à sa structure le *logos*, i.e. une nouvelle logique de la détermination, de la différenciation qui trouvera son hégémonie plus tard dans la science, ce sera le règne de la fongibilité universelle. Les choses sont soumises à l'usure de ses propriétés mais elles seront de toutes façons remplaçables. L'attention est déplacée sur les propriétés abstraites des éléments qui guident l'équivalence. Une brebis fongible prend la place de la brebis spécifique.

Le rapport de l'homme à la nature se transforme, l'affinité qui était autrefois possible dans la magie, le moulage de l'idée sur la nature, devient de plus en plus intentionnalité. L'idée prend du volume et la nature rapetisse, c'est le début de l'absolutisation du sujet. Pour l'homme, la nature doit répondre à la *loi mensique*; le semblable attire le semblable. Alors le sorcier « se fait semblable aux démons; pour les effrayer et les apaiser, il prend des attitudes effrayantes ou débonnaires »⁸³. Le sorcier porte autant de masques que ce que le contenu rituel lui offre comme transmutation possible, il en tire tout son pouvoir d'assujettissement de la nature. Il sait imiter pour influencer le démon, se transformer pour transformer les choses. C'est de cette manière qu'il calmera la tempête tout autant qu'il adviendra aux autres nécessités de son existence influencée par la nature.

c) De l'immanence mythique à la nouvelle immanence du calcul

Le mythe est immanence et la science, malgré qu'elle souhaitait rompre avec la forme de pensée mythique, ne fera pas autrement que reproduire l'immanence. C'est ce qu'expliquent Horkheimer et Adorno :

« Mais, à mesure que l'illusion magique se dissipe, la répétition – sous le nom de loi – emprisonne progressivement l'homme dans ce cycle qui, objectivé dans la loi naturelle, lui semblait garantir son activité de sujet libre. Le principe de l'immanence, l'explication de toute occurrence comme une répétition que la Raison soutient contre l'imagination mythique, est le principe même du mythe. La sagesse aride selon laquelle il n'y a rien de nouveau sous le soleil, parce que tous les dés d'un jeu absurde ont déjà été jetés, que toutes les grandes idées ont déjà été pensées, que les découvertes possibles peuvent être établies *a priori* et que tous les hommes sont condamnés à l'autoconservation par leur faculté d'adaptation, -- cette sagesse aride ne fait que reproduire la sagesse trompeuse

⁸³ *Idem*, p. 27.

qu'elle prétend rejeter : la sanction du destin qui, implacablement, reproduit ce qui a déjà été »⁸⁴.

L'explication des origines et de l'essence des choses qu'apporte la mythologie ainsi que le pouvoir pratique qu'il accorde ne laissent rien à l'écart. Il n'y a plus d'extériorité, plus rien n'échappe au mythe. Tout est nécessité fatale, même la vie individuelle. À l'image du héros du mythe, l'humain est restreint par son destin et il craint les représailles des puissances divines. La nécessité fatale, le destin et la crainte des représailles coordonnent l'agir dans la mythologie et par conséquent dans la vie de l'homme. Tout est intégré par pensée mythique, elle domine tout. C'est en ce sens que Horkheimer et Adorno vont attribuer au mythe la caractéristique principale d'être immanence, de là ils vont en faire la figure de l'irrationalité, la représentation de la démesure, de la domination, de la violence. Le mythe est l'autre du concept d'*Aufklärung*, c'est-à-dire tout à l'opposé de l'émancipation, ce qui emprisonne l'homme et la nature.

Cependant la raison, qui se montre dans la réalité comme contraire à l'idéal des lumières, ne fait que reproduire le mythe qu'elle souhaitait pourtant enrayner. Le principe d'immanence du mythe est certes transformé mais est conservé par la raison calculatrice. On l'a entrevu plus haut, dans la persistance du principe d'unité, tout est calculable et effectivement calculé. C'est la réduction à l'égalité; n'est conservé que ce qui répond à l'égalité : « L'homme croit être libéré de la peur quand il n'y a plus rien d'inconnu. [...] Plus rien ne doit rester en dehors, car la simple idée du « dehors » est la source même de la terreur »⁸⁵. Un peu plus loin Horkheimer et Adorno ajoutent : « Autrefois, les fétiches étaient soumis à la loi de l'équivalence. Désormais, c'est l'équivalence qui est un fétiche »⁸⁶. Les lois envahissent toutes les sphères : la nature, la société, l'intériorité humaine. La raison est devenue médiatisation universelle par ses règles. Le pouvoir que procurait l'immanence du mythe résonne dans l'élimination de l'incommensurable qu'a accomplie la rationalité moderne à travers les mathématiques. Et le capitalisme, géré par les lois de l'économie et de l'administration, a favorisé, voire même universalisé, cette tendance.

⁸⁴ *Idem*, p. 29.

⁸⁵ *Idem*, p. 33.

⁸⁶ *Idem*, p. 34.

3- La naissance de la raison en « mana », le tout premier mot

a) mana, la terreur du tout autre

Le parcours jusqu'ici a dévoilé le retournement dans le mythe de l'*Aufklärung* malgré son dessein d'émancipation tout en démontrant que le mythe, déjà, était raison. Horkheimer et Adorno vont faire un pas de plus pour prouver que la raison dès sa naissance est domination et destruction de l'altérité. Ce dernier pas critique en amont du temps consistera à retracer dans la figure de « mana » l'embryon de la raison totalitaire.

La trouble imprécision éthique de la religion de la Grèce antique laisse Horkheimer et Adorno perplexes. Ils tenteront de lier l'origine de cette imprécision des principes aux phases les plus primitives de l'humanité. Cette origine remonte à *mana*, le premier mot retracé. Qu'est-ce que mana? « Sous sa forme primaire, non différenciée, il représente tout ce qui est inconnu, étranger : tout ce qui transcende les limites de l'expérience, tout ce qui dans les objets représente plus que leur réalité déjà connue »⁸⁷. Mana serait donc la rencontre de l'inconnu dans la relation de l'homme pré-animiste avec la nature indifférenciée. Cette rencontre reste avant tout un vécu et non quelque chose de pensé. Cela signifie que la frontière entre le connu et l'inconnu n'est pas consciemment tracée mais bien quelque chose de senti. Vivre mana c'est vivre le concret, c'est vivre la nature en tant que complexité de forces et de puissances qui nous dépassent. C'est, en outre et essentiellement, vivre des peurs résultant d'un sentiment de faiblesse et d'impuissance devant l'insaisissable. C'est pourquoi le mot *mana* renverrait plutôt à un sentiment qu'à un concept dans son contexte d'émergence. En effet, il semblerait selon nos auteurs que mana serait le cri de terreur de l'homme face à ce qui lui échappe. L'inconnu fait peur et cette peur s'exprimera dans un cri de terreur : « L'expérience de l'inhabituel recevra pour nom le cri de terreur poussé par l'homme qui la vit et qui fixe la transcendance de l'inconnu par rapport au connu : la terreur prend un caractère sacré. Le dédoublement de la nature en apparence et essence, en action et force, à partir duquel le mythe et la science deviennent possibles, naît de la peur de l'homme qui en s'exprimant, servira d'explication »⁸⁸.

⁸⁷ *Idem*, p. 32.

⁸⁸ *Idem*.

b) mana, l'embryon de la domination rationnelle

Cette dernière partie de la citation apparaît particulièrement importante dans la démonstration de nos auteurs. Le germe de la raison réside dans la peur de l'homme, dans sa frayeur de ce qu'il ne peut cerner dans son expérience de l'objet le débordant. L'anthropomorphisme n'a pas encore frayé son chemin, l'âme du primitif est dominée par l'autre de la chose à même la chose de telle sorte que cette altérité prend pour nom sa frayeur, conservant du fait même toute sa forme, sa force et son mystère : « [...] mana, l'esprit en mouvement, n'est pas la projection mais l'écho de la suprématie réelle de la nature dans l'âme faible des primitifs »⁸⁹. En revanche, la terreur humaine provoquera le premier pas de l'identification conceptuelle, de la consolidation de l'étrange dans le langage. Lorsque l'homme primitif peut vivre avec l'objet sans le craindre, il n'a pas besoin de le nommer, il n'a pas besoin du *logos*. C'est cet inconnu qui habite l'objet, cet imprévisible qui forcera la naissance de la raison. L'arbre inanimé qui se montre tout près de l'homme n'a pas suscité le langage à lui seul, c'est plutôt l'animé qui occupe l'arbre, le non-identique à son expérience première de l'arbre qui a motivé le premier mot, la première explication. L'homme effrayé et dominé a eu besoin de la raison identifiante pour renverser la domination. L'autre devient un peu moins autre lorsqu'il est nommé.

Le mythe et par la suite la science pousseront davantage ce processus, de fait elles iront jusqu'à entièrement strier la nature par leur identification. On l'a vu, le mythe utilisait la cosmogonie et le rite magique pour tendre vers l'identification et la domination mais une part de mana résistait. Il en sera autrement avec la pensée calculatrice désenchantée. La raison voudra tuer mana dans sa tentative extrême d'absorber tout inconnu par les matrices de calculs de la raison :

« Car la raison est plus totalitaire que n'importe quel système. [...] Lorsque, dans une équation mathématique, le non-connu se transforme en inconnue d'une équation, cette inconnue devient par là même archiconnue, avant même qu'une valeur la détermine. [...] la nature est ce qui doit être appréhendé mathématiquement; même l'insoluble et l'irrationnel n'échappent pas aux théorèmes mathématiques »⁹⁰.

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ *Idem*, p. 41.

En assimilant le penser aux mathématiques, la raison moderne se pensait à l'abri du mythe et de mana. Il n'en n'est rien puisque le processus mathématique automatique et autonome, qui s'auto-définit nécessaire et objectif, prend l'allure d'un nouveau rituel mythique et mana trouvera malgré tout des lignes de fuite.

4- La critique de la subjectivité comme domination de soi

Jusqu'à maintenant, la démonstration de l'essence totalitaire de la raison abordait essentiellement le rapport de l'homme à son environnement. La force de la raison instrumentale hisse l'homme vers le rang suprême de la hiérarchie générale de l'étant. Il s'agit en même temps d'un rapprochement du statut divin: « En tant que souverains de la nature, le dieu créateur et la raison organisatrice se ressemblent. L'homme ressemble à Dieu par sa souveraineté sur l'existence, par son regard qui est celui d'un maître, par le commandement qu'il exerce »⁹¹. Sous le joug de la rationalité instrumentale la nature extérieure est modelée à la volonté humaine. Son identité est restreinte au substrat de la domination. Leur en soi devient pour lui-même, concluront Horkheimer et Adorno. Or cette domination de la nature extérieure aura son immense revers dans la domination tout aussi grande de la nature intérieure de l'homme. Horkheimer et Adorno voudront montrer que l'homme, dans sa dimension subjective, deviendra la plus grande victime de l'essence dominatrice de sa propre raison.

a) Ulysse et les sirènes, la préfiguration de la dialectique de la raison

Pour illustrer leur critique de la subjectivité, les auteurs rappelleront l'épreuve du chant des sirènes que traverse Ulysse dans l'*Illiade* d'Homère. Leur audacieuse interprétation démontrera l'entrelacement entre mythe, raison dominatrice et travail. La citation qui suit résume bien l'idée générale que Horkheimer et Adorno veulent faire valoir en retournant au texte d'Homère :

« L'homme rusé ne survit qu'au prix de son propre rêve, qu'il rachète en se démystifiant lui-même comme il démystifie les puissances extérieures. Il ne peut jamais tout avoir, il doit toujours savoir attendre, être patient, renoncer, [...] Il se tire de toutes les situations, c'est sa manière à lui de survivre, et toute la gloire dont il se couvre, à ses yeux comme aux yeux des autres, confirme simplement ce fait : la dignité du héros n'est acquise qu'au

⁹¹ *Idem*, p. 27.

prix de l'humiliation subie par toutes les aspirations à un bonheur total, universel, sans partage »⁹².

La subjectivité est le renoncement à soi comme pure nature afin de préserver l'identité d'un Moi fort. Le pouvoir et l'autoconservation de soi prévalent à un abandon à la pleine jouissance. Il faut s'endurcir soi-même pour renforcer son identité. Ulysse sera le penseur qui à la fois combat sa propre mort et son propre bonheur. Voici comment tout cela se précise à travers l'exemple d'Ulysse face au pouvoir des sirènes.

Homère montre deux façons d'échapper au chant des sirènes. La première sera celle qu'Ulysse dictera aux rameurs qui, grâce à des bouchons de cire placés dans leurs oreilles, n'entendront pas le chant maléfique et déviant des sirènes. Par cette stratégie, ils pourront ramer éperdument jusqu'à ce que le danger soit traversé. Ainsi la force de travail permettant de mener le bateau à bon port sera préservée de la menace destructrice. Pour ces rameurs, toute distraction doit être neutralisée par une augmentation de concentration et d'intensité de travail. L'ardeur et la fidélité au travail doivent surpasser l'attraction sensuelle que représente le chant voluptueux des sirènes afin que le travailleur soit voué exclusivement à la production. Les hommes de mains d'Ulysse ne doivent connaître du chant que le danger de la perte de soi pour maximiser leur efficacité : « La société a toujours veillé pour qu'il en soit ainsi. Alertes et concentrés, ceux qui travaillent doivent regarder droit devant eux et ignorer ce qui se trouve à leur côté. Ils doivent sublimer en efforts supplémentaires l'instinct qui les entraîne vers la diversion. C'est ainsi qu'ils deviennent pratiques »⁹³.

D'autre part, Ulysse traversera le danger par la seconde manière. Sous son ordre, les matelots attacheront solidement Ulysse au mât du navire, d'autant plus solidement que l'attrait des sirènes sera fort. Dès lors, étant contraint dans sa mobilité, Ulysse peut apprécier le chant en toute quiétude, sans risquer d'y laisser ni sa vie, ni son identité. Le danger de s'abandonner à ses instincts naturels est dominé par la ruse qui laisse toutefois place au bref moment de plaisir. Le chant des sirènes devient pour Ulysse ni plus ni moins qu'une contemplation artistique dont le début et la fin sont contrôlés. En s'assurant d'emblée de la primauté du contrôle de soi, on peut se permettre la consommation

⁹² *Idem*, p. 71.

⁹³ *Idem*, p. 50.

calculée de l'extase, de la jouissance charnelle. C'est ainsi qu'Ulysse, par un souci d'autoconservation, se situe entre deux pôles : entre pouvoir pratique et jouissance.

Le pouvoir, symbolisé par les rameurs, est une force unilatérale et immédiate de transformation et de domination de la nature. Médiatisé par ses rameurs qui sont sous ses ordres, Ulysse possède certes une part de ce pouvoir : « Ils [les rameurs] reproduisent à la fois leur vie et celle de l'oppresseur; l'oppresseur, lui, n'est plus en mesure de sortir de son rôle social »⁹⁴. Quant à la jouissance, symbolisée cette fois par les sirènes, elle est l'abandon total à ses instincts, à ses pulsions, à la nature qui offre un plaisir charnel immédiat comme promesse de bonheur. Encore une fois Ulysse prendra part à cet aspect jouissif de la vie naturelle sans toutefois se laisser emporter irrémédiablement par cette nature intérieure qui l'interpelle constamment. Ulysse élabore plutôt une stratégie pour maintenir son existence dans un entre-deux, il veut tenir en équilibre sur une fine ligne en échappant à la fois à la réification des travailleurs et au gouffre de sa nature pulsionnelle. La raison se positionne entre le travail rationnel et le mythe du plaisir sans fin des sens.

b) Sous l'autoconservation, l'auto-aliénation

Pour Horkheimer et Adorno, cet épisode des sirènes dresse le portrait des caractéristiques de la subjectivité moderne, c'est le prototype de la division capitaliste du travail. Le dirigeant du haut de sa tour supervise les opérations de telle sorte qu'il est coupé de l'aspect évasif de la matière pour n'en recevoir que sa forme modifiée et abstraite. « Ceux du haut de l'échelle vivent l'existence, avec laquelle ils n'ont plus de relations directes, uniquement comme substrat et se figent entièrement dans un moi autoritaire »⁹⁵. La substitution permet au dirigeant d'accentuer la dichotomie sujet/objet en dominant un sujet réifié entre lui et la nature. Par cet intermédiaire, il ne connaît de la nature que ce que sa volonté lui désire. Pourtant, même bénéficiaire de la transformation de la nature, ultimement sans même y investir de son temps, le dirigeant ne peut s'abandonner unilatéralement à la jouissance. Il reste toujours contraint par la réduction de son identité à un moi autoritaire étendue à la domination de sa pure volonté naturelle. La nature résistante est filtrée par le travailleur. De son côté, le travailleur ne connaît de

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Idem.*

la nature que la souffrance d'un dur labeur puisqu'il est entièrement asservi corps et esprit. Il tend à devenir de plus en plus insensible comme une machine. Sa raison est devenue un outil de conditionnement à sa souffrance qui laisse toute la place à l'automatisme, à la force brute de production. On aboutit à une complète soumission au rouage du système ramifié par la raison instrumentale :

« Mais plus le processus d'autoconservation est assuré par la division bourgeoise du travail, plus il exige l'auto-aliénation des individus qui doivent modeler leur corps et leur âme sur les équipements techniques. En retour, tout est pris en compte par la pensée « éclairée » : finalement, il semble que le sujet transcendantal de la connaissance soit abandonné comme la dernière réminiscence de la subjectivité et remplacé par le travail d'autant plus facile des mécanismes autonomes de contrôle. La subjectivité a cédé la place à la logique de règles du jeu soi-disant fortuites, afin de faire la loi d'autant plus librement »⁹⁶.

C. Le fondement normatif de la critique de la raison

Ce qui occupe à peu près tout l'espace discursif de *La dialectique de la raison* est de démontrer leur thèse de la pensée totalitaire et d'en tirer les conséquences néfastes. Leur conclusion sur la modernité est très pessimiste comme on peut le constater dans ce passage qui représente assez bien l'ensemble du propos : « L'essence de la Raison est l'alternative, aussi inéluctable que la domination. Les hommes eurent toujours à choisir entre leur soumission à la nature ou la soumission de la nature au moi. Avec l'extension de l'économie bourgeoise marchande, le sombre horizon du mythe est illuminé par le soleil de la raison calculatrice, dont la lumière glacée fait lever la semence de la barbarie »⁹⁷. Habermas soulèvera un problème sur la radicalité d'un tel jugement. Yves Cusset, dans son commentaire sur Habermas, résume bien la question de Habermas et amène immédiatement la réponse attendue de la part d'Adorno :

« Si la raison est totalitaire, et la société totalement fausse, quelles raisons peut-on encore invoquer pour fonder une critique de la société, quelles raisons qui échappent à la domination totale de la raison humaine? Adorno répondrait qu'il y a là une demande de justification qui réduit finalement toute la raison à une contrainte logique, et qui confirme en négatif la perversité de la raison : si la critique ne peut être entendue qu'en se

⁹⁶ *Idem*, p. 46.

⁹⁷ *Idem*, p. 48.

soumettant encore à la contrainte de la raison, c'est qu'elle doit nécessairement se faire l'alliée d'une raison dont elle s'efforce pourtant de dénoncer l'emprise sur les hommes »⁹⁸.

1- La persistance des vraies lumières comme fondement inavoué

Cependant, en marge de leur présentation principale qui évince les modèles traditionnels et récents de sens et de liberté humaine il y aurait, au dire du commentateur Rolf Wiggershaus, une discrète tentative de justification de la part des auteurs. Implicitement, les auteurs semblent mettre de l'avant la thèse qu'il y a de vraies lumières qui ne pourraient émerger puisque entravées par de fausses lumières. Des vraies lumières qui permettraient d'échapper aux conséquences désastreuses des fausses lumières en repoussant l'irrationalité de la raison dominatrice et du fait même elles rapprocheraient de l'émancipation. Autrement dit, le fil non avoué du texte conserve une sorte d'ambiguïté dans le procès de la raison, la barbarie est le fruit des lumières qui auraient dévié de leur cours naturel en rencontrant quelque chose d'autre qui serait la domination. La raison aurait intégré de manière contingente le principe de domination jusqu'à en devenir indissociable. C'est ce qui aurait donné naissance aux fausses lumières au détriment des vraies. Cette thèse de lecture défendue par Wiggershaus laisse donc croire que Horkheimer et Adorno n'auraient pas complètement réussi à se départir de l'idée des lumières et que cela influencerait le sous-sol du texte :

« Ils [Horkheimer et Adorno] voulaient insister sur la fatalité des Lumières, et néanmoins ne l'attribuaient qu'aux Lumières définies comme bourgeoises, dominatrices de la nature, etc. Ils voulaient expliquer cette fatalité en affirmant que les Lumières étaient fondamentalement tournées vers la domination, et néanmoins ne cessaient de l'expliquer en posant que les Lumières étaient empêtrées dans la domination, associées à la domination, etc. Si on la poussait jusqu'au bout, l'expression « autodestruction des Lumières » était une formule trompeuse. Son contenu se ramenait plutôt à ceci : toutes les Lumières jusqu'ici ne l'étaient pas authentiquement, et empêchaient au contraire la réalisation des vraies Lumières »⁹⁹.

Cet arrière plan du texte détermine en quelque sorte la posture performative des auteurs, Horkheimer et Adorno laissent sous-entendre qu'ils participent à une histoire parallèle à

⁹⁸ Cusset, Yves, *L'Espoir de la discussion*, Éditions Michalon, 2001, p. 12.

⁹⁹ Wiggershaus, Rolf, *L'École de Francfort : histoire, développement, signification*, PUF, 1993, p. 321.

celle manifeste de la civilisation vue « [...] comme le gaspillage continuuel d'une chance, comme la trahison permanente d'une possibilité »¹⁰⁰. Ils prennent part à l'histoire souterraine; celle d'éléments exclus ou même opprimés, l'histoire de ceux qui n'influencent pas véritablement l'histoire.

2- La faculté mimétique, une solution bien enfouie

Wiggershaus abordera quelques pages plus loin un élément de réponse qu'apporte *La dialectique* eu égard à ce que peuvent être les vraies lumières :

« [...] comment se représenter la prise en considération de la nature dans l'homme, qu'ils qualifiaient sans cesse de seul moyen d'échapper à la fatalité? [...] Ce n'est qu'avec la proximité avec la nature créée par la conscience au lieu de la distance que pouvait se réaliser ce qu'on imaginait rétrospectivement comme un bonheur perdu, c'est-à-dire « une attitude authentiquement mimétique », l'« annexion organique dans l'autre » comme sursumé »¹⁰¹.

Les vraies lumières seraient celles qui laissent libre cours à la faculté mimétique. Pour Horkheimer et Adorno la critique ne s'exerce pas sur une fondation rationnelle et argumentée, elle s'exprime pour l'ouverture d'une chance, la chance que les conditions sociales soient réunies afin que leur critique puisse passer à travers les maillons quasi-hermétiques de la raison instrumentale. Ils ont l'espoir d'ainsi libérer du contrôle rationnel une faculté extra rationnelle médiatrice du rapport homme/nature, la faculté mimétique. S'ils font allusion à cette force de conciliation qu'est la mimesis, en revanche cette voie d'émancipation n'est pas clairement expliquée. Présenter conceptuellement dans ses détails la mimesis serait contraire à leur thèse générale, ce serait succomber à nouveau au pouvoir de la raison identifiante. La mimesis est donc introduite comme une solution un peu mystérieuse, une pièce scellée. Horkheimer et Adorno vont surtout dénoncer ce qui entrave son libre exercice plutôt que de construire, sur cette faculté, un nouvel édifice rationnel. C'est ce qui se présente dans ce passage :

« Dans sa phase magique, la civilisation a remplacé l'adaptation organique à ce qui est autre et le comportement mimétique proprement dit par un contrôle organisé de la mimesis; dans la phase historique, elle les a remplacés par la pratique rationnelle, le

¹⁰⁰ *Idem*, p. 318.

¹⁰¹ *Idem*, p. 329.

travail. La mimésis incontrôlée est condamnée »¹⁰². Un peu plus loin, à nouveau ils accuseront la subjectivité dominatrice, cette fois comme expression rationnelle coercitive envers la mimesis : « Le moi [...] s'est formé en résistant à ce mimétisme. Durant sa formation, le réflexe mimétique s'est transformé en réflexion contrôlée. La « recognition dans le concept », l'absorption du différent par l'identique, a remplacé l'adéquation physique à la nature »¹⁰³.

3- Habermas et la critique de la raison comme métaphysique de la domination

Habermas rejettera une telle pseudo-justification extra-discursive. À ses yeux, l'idée inavouée d'une réconciliation de l'homme et de la nature est tout aussi abstraite que leur virulente et intégrale critique de la raison instrumentale. Pour lui, cela n'est rien de moins qu'introduire une nébuleuse métaphysique de la réconciliation. Il en exposera les principales faiblesses dans cet extrait :

« [...] Horkheimer et Adorno ne peuvent que suggérer ce 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. Ils désignent comme « impulsion » la faculté mimétique en laquelle une nature instrumentalisée élève sa plainte muette. Le paradoxe dans lequel s'enlise la critique de la raison instrumentale [...] consiste en ceci : Horkheimer et Adorno doivent mettre en place une *théorie* de la mimesis qui, selon son propre concept, est impossible »¹⁰⁴.

Plus généralement, Habermas dénonce le point de vue trop abstrait sur la pensée que suggèrent Horkheimer et Adorno. Dans leur théorie, tous les rapports de l'homme (à la nature, autrui et lui-même) sont indubitablement ramenés à la domination, à l'instrumentalité de la pensée identifiante. Selon Habermas, cette approche prend la forme d'une rétro-translation idéaliste du principe de réification à la racine de l'arbre

¹⁰² Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., *La dialectique de la raison* [1944], Gallimard, 1974, p. 189.

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [tome 1] [1981], Fayard, 1987, p. 386-387.

généalogique du devenir humain : « 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 »¹⁰⁵. En reprenant exactement la même structure de violence qui caractérise la maîtrise de la nature par l'homme, une structure qui est, précise-t-il, strictement restreinte à un contexte téléologique de relation sujet-objet, dans les sphères de l'interaction sociale et de l'intériorité, Habermas y voit *presque* une proposition analytique : « C'est presque une proposition analytique que de supposer au départ la récurrence d'une même structure d'exercice de la violence dans la façon dont le sujet dispose de la nature objectivée et dans la domination qu'il exerce en faisant un objet de lui-même ou d'un autre sujet »¹⁰⁶. Dès lors, quoiqu'ils situent eux-mêmes leur démarche à l'écart de toute construction métaphysique, la critique de la rationalité de Horkheimer et Adorno devient subrepticement *presque* une métaphysique de la raison dominatrice.

D. Les premières ambitions de la théorie critique

Parce que Habermas restera assez près de ses ambitions, la théorie critique première version constitue pour nous une bonne façon de clore ce chapitre, en constatant à rebours la rupture théorique qu'a marqué *La dialectique*, tout en préparant le prochain sur la théorie de Habermas. Ce dernier entreprendra un projet d'envergure, celui de reformuler les fondements normatifs de la théorie critique sur lesquels appeler une critique justement nuancée de la raison instrumentale.

1- Retrouver la théorie comme praxis

Horkheimer reprend à sa charge le problème de la perte de liberté déjà énoncée par Weber et Lukács respectivement sous la figure de la chape d'acier trempée et la réification : « L'individu ne pense plus par lui-même. Le contenu des croyances collectives auxquelles personne ne croit vraiment est le produit direct des bureaucraties au pouvoir dans l'économie et l'État, et leurs adeptes ne font qu'obéir en secret à des intérêts personnels atomisés et par là même inauthentiques; ils n'agissent plus que

¹⁰⁵ *Idem*, p. 383.

¹⁰⁶ *Idem*, p. 384.

comme de simples rouages du mécanisme économique »¹⁰⁷. Il y a urgence de trouver une solution, estime Horkheimer, et elle passe par une réorientation de la théorie vers une *praxis* sociale. Il faut libérer de ses illusions idéologiques la théorie traditionnelle. Horkheimer entend « théorie traditionnelle » dans le même sens que ce qui a été développé un peu plus haut, une atteinte objective du savoir¹⁰⁸. Nous ne développerons pas davantage ici; rappelons toutefois que l'attitude du sujet de la connaissance que supporte la théorie traditionnelle consiste à poser l'objet comme déjà donné. Ainsi, l'objet est considéré à l'abri d'une influence du sujet dans la démarche d'acquisition du savoir. Le théoricien est donc vu comme un spectateur neutre du phénomène qui se donne intégralement à connaître.

Horkheimer tâchera de faire voir que cette conception d'une pure objectivité est un leurre, pour affirmer une telle chose, dit-il, il faut ignorer la *détermination sociale* qui sous-tend indubitablement la théorie. Dans la réalité, la structure sociale du travail humain marque toujours de son empreinte « tous les modes de réaction humaine, y compris la théorie »¹⁰⁹. Le théoricien est toujours précédé de la société dans son activité théorique, il ne peut donc pas être neutre. C'est la société, entre autre par la division du travail, qui le pose comme sujet possible d'une représentation scientifique. Dès lors, les motifs réels de la théorie peuvent être autres que ceux prétendus par le chercheur. Horkheimer voudrait lancer le programme d'une théorie consciente de sa propre détermination sociale, consciente des conditions matérielles et sociales qui influencent incessamment sa *praxis*, son *telos* théorique et pratique. Comme on le sait déjà, il l'appellera la théorie critique et par elle il prétendra à la validité de dénonciations telle que celle de perte de liberté citée plus haut.

¹⁰⁷ Horkheimer, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Gallimard, p. 73.

¹⁰⁸ Voici comment Horkheimer définit la théorie traditionnelle : « [...] la théorie est un ensemble de propositions concernant un domaine de connaissance déterminé, et dont la cohérence est assurée par le fait que de quelques-unes sont déduites logiquement toutes les autres. [...] La théorie est l'accumulation du savoir, ordonnée de façon à permettre une description aussi approfondie que possible des faits. [...] L'objectif ultime de la théorie en général est d'édifier un système universel de la science, qui ne se limite plus à un domaine déterminé mais englobe tous les objets possibles », *Idem*, p. 15-16.

¹⁰⁹ *Idem*, p. 81.

2- La difficulté de fonder une autoréflexion critique

Mais un tel projet introduit une difficulté de méthode. Comment est-il possible d'appréhender la détermination sociale sachant qu'on ne peut en être exempt? Quel mouvement réflexif peut fonder un processus théorique qui va jusqu'à ressaisir clairement le cadre social qui le détermine? Pour le dire d'une dernière façon; quelle méthode immunise contre toute illusion idéologique sans pour autant sacrifier toute prétention cognitive? Horkheimer répond qu'il faut implanter une constante dialectique entre production théorique et contexte pratique d'exercice. Cette dialectique théorie/pratique doit être au cœur de la théorie critique. Tout en épousant la forme argumentative du discours théorique, elle devra intégrer à sa démarche une dimension critique concrète (jugements, condamnations ou dénonciations) basée sur un présupposé normatif d'importance primordiale.

Le contact interactif théorie/pratique va se nouer dans ce qu'il appelle *l'intérêt général pour l'émancipation* :

« [...] la théorie critique n'a pour elle aucune autre instance spécifique que l'intérêt des masses à la suppression de l'injustice sociale [...] La caractéristique distinctive de l'activité de pensée est de déterminer elle-même ce qu'elle doit faire et à quoi elle doit servir, non seulement dans son détail mais aussi dans sa totalité. Sa nature propre l'invite donc à promouvoir le changement dans l'histoire, à établir l'état de justice »¹¹⁰.

Cet intérêt motive et justifie la théorie critique de la société dont le dessein est de repérer les entraves actuelles à la réalisation d'un état social émancipé, d'une civilisation de justice. Cependant, elle n'apporte pas de concept positif précisant en substance la société émancipée, du moins autrement qu'en imaginant le bonheur atteint pour tous les hommes, ce qui demeure vague. La théorie dialectique veut être une perspective globale et éclairée sur les mouvements actuels de l'époque qui alimentent l'espoir de lever les éléments coercitifs à l'égard de l'aspiration au bonheur. Elle se définit comme une force active de transformation de la société au moyen de la critique, certes virulente mais constructive pour une société rationnelle, une sorte de négativité déterminante débroussaillant le chemin du bonheur. Son parachèvement serait l'élimination de sa propre nécessité d'existence puisqu'il n'y aurait plus rien à critiquer.

¹¹⁰ *Idem*, p. 79.

En outre, Horkheimer précisera que cette entreprise critique doit être pluridisciplinaire : « Quelles que soient les influences réciproques qui s'exercent entre la théorie critique et les sciences spécialisées, dont elle doit constamment prendre en compte les progrès pour définir son orientation et qu'elle a depuis des décennies contribué à libérer et à stimuler, elle ne vise jamais à simplement accroître le savoir en tant que tel, mais à libérer l'homme des servitudes qui pèsent sur lui »¹¹¹. Pluridisciplinaire entre autre parce que l'objet d'étude spécifique de la théorie critique ne peut être fixé définitivement puisqu'il dépend du contexte socio-historique immédiat. Néanmoins, Horkheimer reconnaît la tâche actuelle dans une critique de la structure capitaliste : « [...] dans l'état actuel de la société l'économie domine les hommes et constitue donc le levier qui permet de la mettre en révolution [...] »¹¹².

3- Un intérêt émancipatoire universel, un retour à l'idéalisme

La validité universelle de la théorie critique serait fondée dans *un intérêt général pour l'émancipation*. En cela se fonde tout le potentiel critique de la théorie. Ce présupposé normatif, répété à plusieurs reprises par Horkheimer, semble être en contradiction avec un autre de ses postulats importants. En vertu du matérialisme dialectique, Horkheimer voudrait se tenir loin des catégories abstraites des courants philosophiques idéalistes qui l'ont précédé. Il rejette dans son texte les concepts de moi absolu, de subjectivité transcendantale, d'Esprit au sens hégélien, de liberté absolue, de Bien en soi et tout autre forme de transcendance qui par définition échappe au temps. « La théorie dialectique n'exerce pas sa critique à partir de la seule idée pure, précise Horkheimer. [...] Elle ne juge pas en fonction de ce qui est au-dessus du temps, mais en fonction de ce qui est dans le temps »¹¹³. Alors émerge un problème : comment est-il possible d'avancer *un intérêt général pour l'émancipation* sans aboutir ultimement à ce genre de concept idéaliste, plus précisément à un concept de subjectivité constitutive? Comment fait-il pour parler d'un intérêt universel pour une société conforme à la raison sans ramener un concept de Raison substantielle inscrite dans la nature humaine?

¹¹¹ *Idem*, p. 82.

¹¹² *Idem*, p. 86.

¹¹³ *Idem*, p. 88.

Cette question doit rester en suspens pour le moment. Nous verrons dans le prochain chapitre que Habermas, dans sa première tentative de solidifier les bases du projet dialectique de Horkheimer, sera confronté au même problème. Pour le surmonter, il aura besoin d'abandonner l'angle d'analyse épistémologique pour emprunter la voie beaucoup plus effervescente du paradigme langagier. Ce second volet de son œuvre, intitulé par Habermas « théorie de l'agir communicationnel », occupera l'essentiel de notre troisième chapitre.

Chapitre III

Habermas : le changement de paradigme

A. La théorie de la connaissance

En 1968, dans *Connaissance et intérêt*, Habermas poursuit le programme de la première théorie critique. Il tentera d'approfondir le fondement normatif de l'intérêt pratique à l'émancipation afin de palier un déficit explicatif du texte de 1937 de Horkheimer. Rappelant son étymologie, Habermas va raccorder la théorie à sa racine *pratique*. Le mot « théorie » vient du grec et signifiait dans son premier sens : vision d'un spectacle. L'auteur retrace cette origine dans l'article de 1965 : « Le mot théorie remonte à des origines religieuses : *Théoros*, c'était le nom du représentant envoyé aux Jeux publics par les cités grecques. Par la *theoria*, c'est-à-dire en regardant, ce dernier se perdait dans l'événement sacré »¹¹⁴. Dans la tradition philosophique de la Grèce antique, le spectacle observé par le théoricien devient celui du cosmos. Sachant que cosmos signifie à la fois « ordre » et « monde », il faut en déduire que l'entreprise théorique vise à comprendre et à exposer les lois immuables qui régissent la nature en général. Habermas revient sur l'acte contemplatif du théoricien pour montrer qu'il comprend un aspect pratique de transformation de soi. La théorie peut être vue, selon lui, comme une *praxis*: « Et quand il regarde l'ordre immortel, le philosophe ne peut s'empêcher de s'accorder à la mesure du cosmos et de la reproduire en soi. [...] la mimesis est son éducation. A travers cet accord de l'âme au mouvement ordonné du cosmos, la théorie passe ainsi dans la pratique vécue »¹¹⁵.

¹¹⁴ Jürgen Habermas : *Connaissance et intérêt* [1965], in *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, Paris, 1990, p. 134.

¹¹⁵ *Idem*.

1- L'ancrage de l'intérêt émancipatoire dans le langage

a) Le système des intérêts de la connaissance

Vouloir revenir à cette base métaphysique du cosmos de la Grèce antique pour réintégrer la théorie comme *praxis* serait une tentative bien naïve, surtout après l'explication du désenchantement du monde par Weber. Ce n'est évidemment pas ce que cherchera à faire Habermas. Certes, il veut concilier théorie et pratique, comme ce put être le cas dans la conception antique de la théorie, mais à partir d'une position philosophique post-métaphysique qu'il ne voudra jamais quitter. Sa première tentative empruntera la voie d'une philosophie de la connaissance, laquelle postulera, à la suite de Horkheimer, un intérêt émancipatoire de tous les hommes enraciné dans le cadre catégoriel des connaissances autoréflexives : « L'autoréflexion est déterminée par un intérêt de connaissance émancipatoire »¹¹⁶. En fait, si cet intérêt pour l'émancipation correspond en propre aux sciences d'orientation critique et à la philosophie, toute autre forme de connaissance est aussi fondée *a priori* dans un intérêt spécifique. Dans cette perspective, développer un système des intérêts de la connaissance est possible grâce à l'exercice de la théorie critique, seule apte à un retour réflexif sur la pratique vécue élucidant le rapport sujet/objet dans le savoir. Ainsi, par sa propre pratique de la théorie critique, Habermas voudra montrer que l'intérêt fondateur d'une connaissance est toujours établi *a priori*; qu'il ne concerne jamais les succès empiriques de la théorie mais la liaison motivationnelle prédéterminant son exercice. L'intérêt de la connaissance n'est pas une anticipation des avenues profitables d'une théorie scientifique (résultats techniques, économiques, sociaux, politiques, etc.), mais plutôt un concept réflexif sur ce qui est constitutif du savoir, ce qui lui attribue son sens. Autrement dit c'est l'arrière-plan pratique qui fait naître une recherche de savoir, qui nourrit la volonté de connaître.

Reprenons donc brièvement ce cadre catégoriel des intérêts de la connaissance qu'élabore Habermas :

« Correspondant à trois types de recherches différentes, on peut mettre en évidence trois modes de relations spécifiques entre les règles logiques et méthodologiques d'une part et les intérêts qui commandent la connaissance d'autre part. [...] Les sciences empirico-

¹¹⁶ *Idem*, p. 150.

analytiques procèdent d'un intérêt de connaissance qui est d'ordre *technique*, les sciences historico-herméneutiques d'un intérêt *pratique*, quant aux sciences dont l'orientation est de nature critique, elles procèdent de cet intérêt émancipatoire qui [...] était déjà de façon inavoué au principe des théories traditionnelles »¹¹⁷.

Cette dernière catégorie, à laquelle nous avons joint la philosophie plus haut, regroupe les sciences praxéologiques : l'économie, la sociologie et la politique. Elles procèdent toutes par autoréflexion critique et cherchent à conscientiser la société sur l'existence d'idéologies. Par l'élément d'information qui peut amorcer la réflexion sur soi, sur sa condition humaine, ces sciences d'orientation critique cherchent à affranchir la société de toutes sortes de dépendances négatives. Dans les sciences empirico-analytiques, c'est l'intérêt technique qui oriente préalablement, d'une part, la production de la théorie scientifique, et d'autre part, les exigences de la vérification. En d'autres termes, les règles méthodologiques qui définissent l'activité des sciences pures prennent d'emblée le sens de l'utilisabilité technique. Le sens que prennent les paramètres qui régissent la recherche, comme par exemple la prévisibilité possible dans les énoncés scientifiques, le rôle de l'expérimentation, l'importance de la mesure du succès, est donc : « [...] le résultat des règles en fonction desquelles nous appliquons les théories à la réalité »¹¹⁸. Finalement, pour les sciences historico-herméneutiques, c'est l'intérêt pratique qui donne le sens à la démarche. Puisque ce champ de recherche scientifique procède essentiellement par interprétation de textes légués par la tradition, le savoir se construit par la compréhension de la signification de ces textes. Sans pouvoir véritablement pénétrer le sens originaire qu'a pu prendre à une époque un texte ancien, comprendre un texte revient à actualiser son sens en lui donnant une raison intersubjective d'en parler. L'intérêt pratique consiste à créer un pont communicationnel entre deux lieux temporels de pensée, à trouver la compatibilité entre deux modes de productivité langagière décalés dans le temps. « De par sa structure même, dit Habermas, la compréhension d'un sens est tournée vers la possibilité d'un consensus entre sujets agissants dans le cadre d'une conception de soi qui leur vient de la tradition. C'est ce que nous appelons un intérêt de connaissance pratique »¹¹⁹.

¹¹⁷ *Idem*, p. 145.

¹¹⁸ *Idem*, p. 146.

¹¹⁹ *Idem*, p. 149.

Dans ce portrait, Habermas accorde d'emblée à l'autoréflexion un statut épistémologique privilégié qui confère à la théorie critique la forme d'une véritable *praxis*. Non seulement elle offre la possibilité de retracer la détermination sociale de nos représentations, elle présente aussi l'*anticipation* d'un contexte de pensée libéré de l'obscurantisme, de laquelle elle tire ses postulats : « [...] la vérité d'un énoncé a son fondement dans l'anticipation d'une vie réussie »¹²⁰. En tant qu'activité autoréflexive, la théorie critique incarne dans un même moment un double effort : découvrir ce qui obnubile la conscience de la réalité (l'idéologie) et du fait même en libérer l'homme. C'est précisément en ce sens que Habermas affirme : « [...] dans l'autoréflexion la connaissance et l'intérêt sont confondus »¹²¹. L'action émancipatoire de la théorie critique coïncide avec la réflexion.

b) La *praxis* de la théorie dans le dialogue

Toutefois, et c'est là toute l'originalité de la pensée habermasienne par rapport à ses prédécesseurs de l'école de Francfort, cette action dans l'exercice même de la réflexion doit être portée par le dialogue communicationnel pour aspirer à son dessein d'émancipation. Lier la réflexion et l'intersubjectivité langagière viendrait contrer les faiblesses d'une philosophie monologique du sujet qui conférerait, dans le contexte d'une théorie de l'autoréflexion transformatrice, un pouvoir d'influence exagéré au penseur solitaire. D'ailleurs Horkheimer le craignait déjà, combiner étroitement la critique sociale solitaire à l'injonction d'agir peut rapidement aboutir à la terreur révolutionnaire. En orientant l'action émancipatrice dans le dialogue, Habermas désamorce en partie ce danger. Pour lui : « L'intérêt qui pousse à l'émancipation, n'est pas seulement une vague idée, c'est quelque chose de clair *a priori*. [...] Avec la structure du langage, voilà une exigence d'émancipation qui est posée *pour nous*. Avec la première phrase prononcée c'est aussi une volonté de consensus universel et sans contrainte qui s'exprime sans ambiguïté »¹²². Les éléments fondamentaux qui composent la théorie critique (connaissance, intérêt, autoréflexion et *praxis*) sont consolidés dans le langage.

¹²⁰ *Idem*, p. 157.

¹²¹ *Idem*.

¹²² *Idem*, p. 156.

2- La faiblesse de la théorie critique autoréflexive

Hans-Georg Gadamer apporte une réserve face aux prétentions de la théorie critique dans *Connaissance et intérêt*, une réserve assez importante pour qu'elle ne soit pas étrangère à la décision de Habermas d'opérer une refonte des bases de son modèle théorique de la rationalité dans les années 70. Voici en quoi consiste son objection :

« Dans le cas de la psychanalyse, la souffrance et le désir de guérison du patient donnent un support et un fondement à l'action thérapeutique du médecin qui met en jeu son autorité et incite sans contrainte à élucider les motivations refoulées. En cela une subordination volontaire de l'un et de l'autre est la base qui sert de support. Dans la vie sociale, au contraire, la résistance de l'adversaire et la résistance à l'adversaire sont une prémisses admise par tous. [...] Dans le domaine du social et du politique, il manque cette base spéciale de l'analyse par communication, au traitement de laquelle le malade se confie volontairement parce qu'il reconnaît être malade »¹²³.

Le modèle d'échange communicationnel que prescrit Habermas pour la critique de l'idéologie ne trouve pas d'autre exemple dans la réalité que la relation thérapeutique. Partant, la société répond-elle vraiment à ce jeu langagier particulier de la relation d'aide, comme un patient au chevet de son thérapeute? Quand bien même Habermas délaisse le sujet individuel pour un sujet collectif, en posant la primauté de l'intersubjectivité et de la grammaire du langage dans l'accès à la connaissance, les analyses restent bornées par le paradigme de la conscience et sa perspective d'une clairvoyance de soi accessible par autoréflexion. Aussi minutieuse et prudente qu'elle puisse être construite, l'approche compréhensive ne peut éviter d'aboutir en effet à une asymétrie fondamentale entre sujets. Il y a un rapport de supériorité qui s'installe au nom d'un ordre épistémologique. Voyant que tout cela ne colle pas à la réalité des rapports sociaux ordinaires, pas plus qu'au rapport théorie et pratique, Gadamer va reprocher à Habermas de vouloir plaquer sur la société un intérêt émancipatoire trop abstrait, qui ne se trouve pas en la société elle-même.

En raccordant l'intérêt universel pour l'émancipation à la nature du langage propre à l'homme, Habermas a accentué le problème déjà présent chez Horkheimer d'un retour inéluctable à une catégorie métaphysique marquant la subjectivité. Il veut justifier

¹²³ Hans-Georg Gadamer, *L'Art de comprendre*, t. 1, trad. M. Simon, Paris, Aubier, 1982, p. 166.

par l'essence du langage l'intérêt émancipatoire, seulement il en fait une catégorie trop abstraite, une structure essentialiste dure qui, outre la figure du dialogue thérapeutique, réglé d'avance et réservé à quelques initiés, ne trouve pas son référent social empirique. Rien pour convaincre du lien inhérent entre langage et émancipation, au contraire, la communication libre et émancipatrice dont parle Habermas, faute d'une accessibilité générale à tout le moins virtuelle, apparaît au lecteur comme un dialogue idéal qui rend utopique l'idée de son universalisation.

B. La rationalité dans le paradigme du langage

Insatisfait de sa théorie de la connaissance, notamment parce qu'elle réitère certaines apories de la philosophie de la conscience, Habermas va penser une nouvelle théorie de la rationalité. Il ne s'agira plus d'une théorie compréhensive des intentions, qui remonte aux motivations originelles du sujet de la connaissance. Il proposera plutôt une théorie de l'action qui, selon lui, se donne à connaître dans le dialogue *ordinaire* et peut être adéquatement saisie en changeant de paradigme. Ainsi, grâce au paradigme du langage, Habermas pourra resituer la rationalité moderne dans les structures communes et répandues de la recherche sans violence du meilleur argument. Habermas voudra donc récolter les fruits d'une théorie de la rationalité ancrée dans le paradigme du langage. Il commence à peaufiner ce projet dès 1973 dans *Raison et légitimité* et lui donnera toute son ampleur dans son œuvre majeure de 1981, *Théorie de l'agir communicationnel*. C'est à quelques éléments théoriques de cette œuvre colossale que sera essentiellement consacré le reste du chapitre.

1- Les mécanismes de la coordination sociale de l'action

L'angle de vue de la philosophie de la conscience se montre très tenace tant que le pôle du modèle d'analyse se situe dans nos rapports au monde objectif et subjectif. Or, il semble qu'une importante partie manque à l'analyse du monde social si nous ne pouvons quitter la perspective du modèle sujet/objet. C'est donc face à l'exigence d'expliquer tous les mécanismes de la coordination de l'action dans l'ordre social que la nécessité d'un changement de paradigme deviendra évidente. En effet, si le paradigme de la subjectivité suffisait pour comprendre certaines actions sociales de type stratégique, nous verrons

qu'il n'offre pas les outils conceptuels pour saisir la rationalité à l'œuvre dans l'agir intersubjectif. Malgré qu'il ne put aller lui-même au fond des choses, il faut tout de même rappeler que Weber avait entamé cette piste théorique sur les mécanismes de l'action sociale. C'est pourquoi Habermas va revenir aux intuitions de Weber pour ensuite les approfondir.

a) Weber et la typologie officielle de l'action

Selon Habermas, la typologie officielle de l'action de Weber que nous avons vue dans notre premier chapitre est insuffisante pour répondre adéquatement des implications que présente un contexte interrelationnel de coordination sociale de l'action. Cette limite n'avait pas complètement échappé à Weber qui fut amené à introduire une autre typologie, officiellement cette fois-ci, mieux adaptée à certaines situations qu'apportent les rapports sociaux. Toutefois, emprisonné conceptuellement dans la philosophie du sujet, il n'a pas pu approfondir et tirer tout le potentiel de son intuition. C'est pourquoi il faudra parfaire la typologie officielle de l'action de Weber afin d'en exploiter son plein potentiel conceptuel.

Rappelons très brièvement quelques éléments abordés dans le premier chapitre. Weber distingue dans sa typologie de l'action quatre types d'agir : rationnel par rapport à une fin, rationnel par rapport à une valeur, affectif et traditionnel, énumérés en ordre décroissant selon leur degré de rationalisation. Un tel portrait de l'agir reste cependant cloisonné dans une évaluation monologique strictement axée sur les relations moyens-fins, sur le rapport sujet/objet. Selon cette perspective téléologique : « [...] seules sont accessibles à une appréciation objective l'*efficacité* d'une intervention causale dans une situation existante, et la *vérité* des énoncés empiriques qui sous-tendent la maxime ou le plan d'action, i.e. l'opinion subjective concernant l'organisation rationnelle des moyens en vue d'une fin »¹²⁴, dit Habermas. Malgré qu'il se soit limité officiellement à une conception cognitive-instrumentale de la rationalité dans sa typologie, en se penchant sur la société et ses mécanismes de coordination de l'action, Weber a entrevu qu'une dimension de la rationalisation sociale lui échappait.

¹²⁴ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [tome 1] [1981], Fayard, Paris, 1987, p. 291.

En effet, dans sa typologie dite officieuse de la rationalité pratique, Weber divisera en deux catégories les mécanismes de coordination sociale de l'action : coordination par des situations d'intérêts ou par un accord normatif. « C'est ainsi que Weber distingue entre l'existence purement factuelle d'un ordre économique et la validité sociale d'un ordre juridique; les relations sociales doivent leur existence, là à l'intrication factuelle de situations d'intérêts, ici à la reconnaissance de prétentions normatives à la validité »¹²⁵. L'intrication factuelle de situations d'intérêts apparaît premièrement sous forme de mœurs, sous forme de coïncidences spontanées des intérêts des acteurs qui orientent leur agir de manière habituelle. Sur ces mœurs, la tradition s'installe parfois en faisant de cet agir factuellement habituel un agir consensuel conventionnel. La coordination de l'action dépend alors d'un accord normatif sanctionné par la généralisation réglée d'une manière d'agir dans la communauté. Eu égard à la tradition, une dérogation peut être réprimandée par les conséquences d'un sévère jugement des pairs, allant parfois jusqu'à la contrainte physique. La tradition forge les normes à respecter dans l'agir de communauté. Selon Weber, va se répandre avec la modernité un plus haut degré de rationalité dans la coordination de l'action sociale, et cela sous les deux mécanismes énoncés. D'une part la complémentarité fortuite des situations d'intérêts prend une allure beaucoup plus organisée dans le marché de l'échange moderne. Pour ainsi dire, l'agir stratégique ou l'agir d'intérêt se systématisent. D'autre part, certains consensus normatifs, auparavant simplement constitués dans la tradition, sont circonscrits en ordre juridique par le droit moderne, c'est l'agir post-conventionnel.

Coincé dans une conception d'une raison instrumentale grossière, une conception trop étroite pour saisir adéquatement la coordination de l'activité riche et complexe d'une communauté de langage, Weber a seulement effleuré le potentiel réflexif et critique de la formation discursive d'un accord normatif post-conventionnel. Autrement dit, borné par une sociologie intentionnaliste ancrée dans le paradigme de la conscience, il a dû rapidement ramener la compréhension de l'agir de société à des catégories contraignantes de rationalité cognitive-instrumentale. À la lumière d'un changement de paradigme, très fécond pour la problématique de la rationalisation sociale, Habermas jugera nécessaire de

¹²⁵ *Idem.*, p. 293.

reformuler la typologie non officielle de l'action de Weber sous les thèmes de l'activité orientée vers le succès et orientée vers l'intercompréhension.

b) L'activité sociale dans le paradigme du langage

b.1 La coordination par l'influence. Habermas distingue, dans le domaine des situations sociales d'actions, l'*activité stratégique* orientée vers le succès et l'*activité communicationnelle* orientée vers l'intercompréhension.¹²⁶ La première désigne « la poursuite de règles de choix rationnel »¹²⁷ évaluée selon « le degré d'efficacité de l'influence prise sur les décisions d'un partenaire rationnel »¹²⁸. L'activité stratégique est la branche de l'activité téléologique qui implique la décision d'au moins une autre personne dans le processus d'atteinte du but visé. Elle représente donc une reproduction à l'intérieur du monde de l'action sociale de l'attitude objectivante qui prévaut dans l'activité instrumentale. Si cette dernière peut faire intervenir l'interaction sociale accessoirement, l'activité stratégique est en elle-même une action sociale. Pour ainsi dire, celui qui agit stratégiquement voit les actions d'autrui comme des moyens ou des limites dans l'accomplissement de ses intérêts. La priorité va dans le succès égocentrique que permet d'atteindre l'action interpersonnelle, ce qui confine l'acteur à la recherche du meilleur moyen pour influencer la décision d'autrui. En ce sens, au même titre que la force, le pouvoir et l'argent, l'acte de langage peut être choisi stratégiquement pour influencer autrui. En effet, il peut arriver que le meilleur moyen pour arriver à ses fins soit l'argumentation. Néanmoins, dans cette optique, le langage n'obtient aucun statut privilégié, il est simplement instrumentalisé. Il est soumis à une logique de causalité. Nous verrons plus bas que la classe particulière d'activité stratégique formée par certains actes de langage se définit par la présence d'effets perlocutoires.

b.2 La coordination par l'entente. Dans l'activité communicationnelle, les participants cherchent à « [...] accorder mutuellement leurs plans d'action sur le

¹²⁶ Précisons d'emblée que la typologie habermasienne de l'activité sociale ne propose pas deux angles d'analyse possibles pour une *même* action, du moins l'intérêt théorique n'est pas là, elle suggère plutôt qu'il y a deux attitudes fondamentalement différentes qui s'offrent aux acteurs. Les participants doivent donc choisir, au moins intuitivement, l'une ou l'autre de ces attitudes : soit orienter leur action vers le succès ou encore vers l'intercompréhension. Et du point de vue des intéressés, ou bien il y a entente, ou bien il y a influence.

¹²⁷ *Idem*, p. 295.

¹²⁸ *Idem*.

fondement de définitions communes des situations »¹²⁹. Le commun accord est donc un critère essentiel à la complétion du projet d'action, il faut s'entendre sur la situation donnée et sur la façon de la maîtriser. Ce qui sera visé, c'est la force d'obligation intersubjective que seul peut fournir l'intercompréhension. De sorte que dans l'agir communicationnel, l'intercompréhension prime sur l'atteinte égocentrique du succès, ce qui implique parfois un processus discursif et argumentatif de négociation au lieu de l'élaboration d'une stratégie d'influence. L'agir communicationnel présente donc le visage équilibré de relations sujet à sujet, i.e. le visage des relations sans domination, sans violence, où chaque point de vue compte et fait progresser l'échange. Dans son livre d'introduction à la pensée de Habermas, Stéphane Haber le souligne très bien : « [...] agir communicationnellement signifie donc parler en considérant l'autre pour ainsi dire comme une personne libre et intelligente, sans que cela relève d'une décision accidentelle, mais plutôt d'une sorte de contrainte transcendantale inhérente à un usage non instrumental du langage »¹³⁰. Les participants sont indubitablement interdépendants : « Ils ne peuvent se passer des prises de positions par oui ou par non émises par leurs destinataires, car ils ne peuvent aboutir à un consensus que sur la base de la reconnaissance intersubjective des prétentions à la validité »¹³¹.

En opposant ces deux mécanismes, la thèse qu'avance Habermas est celle-ci : la coordination de l'action par l'entente est enracinée dans la nature originaire de l'usage du langage, de telle sorte que s'il est possible d'instrumentaliser le langage à des fins stratégiques, ce n'est que comme un phénomène dérivé. Dès lors, seul le paradigme du langage permet d'accéder à la juste analyse des mécanismes de coordination sociale de l'action. « Si nous ne pouvions pas nous référer au modèle du discours, écrit Habermas, nous ne serions en mesure d'analyser si peu que ce soit ce que cela veut dire, que deux sujets s'entendent (*sich verständigen*) l'un l'autre »¹³². Cette thèse va se préciser plus bas en abordant la pragmatique formelle et les actes de langage. Mais d'abord, il serait opportun d'approfondir ce qu'entend Habermas par intercompréhension puisque ce

¹²⁹ *Idem.*, p. 295.

¹³⁰ Haber, Stéphane, *Habermas, une introduction*, Pocket/La Découverte, 2001, p. 134.

¹³¹ Habermas, Jürgen, *Explicitation du concept d'activité communicationnelle* (1982), in *Logiques des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987, p. 417.

¹³² Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [tome 1] [1981], Fayard, Paris, 1987, p. 297.

concept est au cœur de son changement de paradigme. Dans sa compénétration au langage, l'intercompréhension va devenir l'enjeu de la théorie habermasienne de la signification.

2- Le concept d'intercompréhension

a) L'ébauche de la définition

À même les mots de Habermas : « Le terme « intercompréhension » (*Verständigung*) a pour signification minimale qu'(au moins) deux sujets capables de parler et d'agir comprennent identiquement une expression langagière »¹³³, pour une définition plus large, il ajoute :

« Il ne s'agit pas par là des prédicats qu'applique un observateur lorsqu'il décrit des procès d'intercompréhension, mais du savoir pré-théorique de locuteurs compétents qui peuvent, par eux-mêmes, distinguer intuitivement quand ils exercent une influence sur d'autres et quand ils s'entendent avec d'autres; des locuteurs qui savent en outre quand des tentatives d'intercompréhension échouent. Si nous pouvions indiquer explicitement les critères qui sous-tendent implicitement ces distinctions, nous aurions le concept recherché de l'intercompréhension. L'intercompréhension vaut comme un procès d'entente entre des sujets capables de parler et d'agir »¹³⁴.

Ainsi donc, l'intercompréhension comprend tous les éléments du savoir pré-théorique et des compétences qui font en sorte que deux interlocuteurs puissent atteindre l'entente et juger de la réussite ou de l'échec de leur tentative de communication.

b) L'intercompréhension dans la rationalité communicationnelle

Il faut ajouter que le type d'accord produit par l'agir communicationnel doit nécessairement être basé sur un processus d'intercompréhension *rationnellement* constitué. Comme le précise Habermas : « Les conditions requises par un savoir partagé sont exigeantes. Pour qu'un tel savoir existe, il ne suffit pas que les intéressés aient quelques vues convergentes; ni même qu'ils aient conscience de leur convergence. Je parle d'un savoir partagé, lorsqu'il est constitutif d'un accord – cet accord étant défini par la reconnaissance intersubjective de prétentions à la validité, susceptibles d'être

¹³³ *Idem.*, p. 315.

¹³⁴ *Idem.*, p. 296.

critiquées »¹³⁵. Cela signifie que l'intercompréhension doit absolument passer par un contenu propositionnel compréhensible, limpide et critiquable. Un contenu qui soit effectivement soumis à la réflexion de l'auditeur. Ce dernier, sur cette base rationnelle seulement, décidera d'accepter ou non les implications de la proposition. Cette spécification entraîne l'exclusion de plusieurs situations à ne pas confondre. Par exemple, la mobilisation d'un groupe de gens qui partage une affinité spontanée et naturelle, ce que Habermas appelle un unisson collectif dans une humeur commune, n'est pas communicationnelle faute d'être différenciée propositionnellement. Évidemment, est aussi exclu un accord résultant de l'exercice d'une force extérieure de domination. Bref, une concordance factuelle entre acteurs ne suffit pas, il faut qu'il y ait accord de convictions rationnelles communes car rationalité, intercompréhension et langage sont entrelacés tous les trois dans l'agir communicationnel qui, on commence à mieux l'entrevoir, va former une alternative théorique prospère à la rationalité instrumentale.

3- La pragmatique formelle

Puisque ses critères de réalisation ne peuvent être définis exhaustivement, le concept d'intercompréhension ne peut être entier. Cependant, sa compénétration au langage fait en sorte que sa structure générale et formelle se donne à connaître par une minutieuse analyse du discours argumentatif. D'ailleurs, l'intercompréhension est si liée au langage que notre philosophe fait de leur rapport un postulat *quasi-transcendantal* : « L'intercompréhension est inhérente au langage comme son *telos* »¹³⁶. Empruntant le chemin de la pragmatique formelle, Habermas met au jour les caractéristiques des actes de langage. Comme nous le verrons, il pourra ainsi reconstruire un modèle original d'analyse qui montre que l'attitude orientée vers l'intercompréhension est première et s'offre universellement dans le langage. En revanche, il ne faut pas se méprendre, si Habermas cherche par la pragmatique formelle à discréditer la thèse unilatérale de l'instrumentalité de la raison, il ne souhaite pas s'engager dans un combat qui opposerait la thèse horizontale de l'intersubjectivité à celle, verticale, des intérêts du sujet face à son monde objectif. Ce qu'il veut c'est offrir une philosophie effervescente pour élucider la

¹³⁵ Habermas, Jürgen, *Explicitation du concept d'activité communicationnelle* (1982), in *Logiques des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987, p. 416.

¹³⁶ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [tome 1] [1981], Fayard, Paris, 1987, p. 297.

rationalité pratique qui compose la vie quotidienne moderne. En d'autres mots, il veut montrer qu'au travers certaines pertes de sens et de liberté certes inquiétantes, la modernité apporte aussi des gains considérables.

a) Les actes de langage

Nous devons revenir sur les deux mécanismes de coordination de l'activité sociale, que sont l'influence et l'entente, afin de préciser l'affinité naturelle du langage et de l'intercompréhension. Il s'agira de montrer que le mode originaire de l'usage du langage est orienté vers l'intercompréhension de sorte que l'activité stratégique par l'emploi du langage en est un dérivé parasitaire. Par conséquent, pour bien comprendre l'instrumentalisation du langage dans la coordination de l'action, il faut d'abord saisir la profondeur de la réussite communicationnelle de l'acte de parole. La théorie des actes de langage va permettre d'éclairer le statut privilégié du langage dans la rationalité communicationnelle, irréductible à la réification. De plus, elle contribuera à reconnaître l'attitude orientée vers le succès et l'attitude orientée vers l'intercompréhension.

Inspiré par les analyses d'Austin, Habermas voit tout énoncé comme un *acte de langage*. L'idée de base est assez simple : *quand on dit* quelque chose, on ne fait pas que constater quelque chose, on entre par là même en action. *On accomplit* quelque chose par l'effectivité de la proposition, par l'offre de sens. Habermas souligne donc l'importance de la dimension performative de la langue qui avait été négligée, avant Austin et Searle, par rapport à la dimension constative. Dégageons les parties de l'acte de parole :

« Par les *actes locutoires*, le locuteur exprime des contenus objectifs; il dit quelque chose. Avec les *actes illocutoires*, le locuteur accomplit une action en disant quelque chose. Le rôle illocutoire consiste à fixer le mode d'une phrase employée comme affirmation, promesse, ordre, aveu, etc. [...] Avec les *actes perlocutoires* enfin, le locuteur vise un effet chez l'auditeur. Du fait qu'il produit une action langagière, il cause quelque chose dans le monde. Les trois actes qu'Austin distingue peuvent donc être caractérisés par les formules suivantes : dire *quelque chose*; agir *en* disant quelque chose; causer quelque chose *du fait* qu'on agit en disant quelque chose »¹³⁷.

¹³⁷ *Idem.*, p. 299.

L'acte de langage d'intention communicationnelle, i.e. orientée vers l'intercompréhension, doit nécessairement être autosuffisant et autoidentifiant. Toute la signification de la prise de parole doit être portée par les composantes locutoire et illocutoire, il y a donc transparence intégrale du sens. L'intention première est d'établir par l'acte de parole une relation intersubjective¹³⁸ de telle sorte que la situation d'interlocution puisse être entièrement comprise et respectée par les participants.

Il en est tout autrement lorsque l'intention du locuteur ne peut être ainsi dévoilée pour réussir. Dans certaines actions langagières téléologiques, l'objectif est caché dans l'effet particulier qu'il vise à produire chez l'interlocuteur : réaction, émotion, influence, impression, etc. Ces actions sont dites stratégiques parce que leur partie essentielle est masquée dans la dimension perlocutoire de la phrase. L'intention du locuteur est d'utiliser le langage stratégiquement en vue d'atteindre son succès. De cette manière, en créant une illusion, la véritable intention est abstraite du niveau performatif et propositionnel de l'expression manifeste. Il y a donc effet perlocutoire et forcément attitude orientée vers le succès parce que les composantes illocutoires et locutoires sont instrumentalisées.

Pour montrer le partitionnement des actes de langage en situation, Habermas présente¹³⁹ à peu près l'exemple suivant. Un employé va voir son patron et lui dit : « La semaine prochaine, je vais vous remettre ma démission. » Par cette phrase, l'employé peut vouloir que son patron sache et accepte qu'il ne travaillera plus pour lui. Si tel est le cas, l'intention est belle et bien accomplie par la performance de l'expression, l'engagement qu'elle implique. Dans ce cas, la dimension illocutoire de la prise de parole réalise l'objectif de l'employé. Cependant, cette même intervention peut s'avérer en toute réalité stratégique. Ce serait le cas si les mots du travailleur camouflent sa véritable intention, celle par exemple de provoquer une promotion. Dès lors, son succès ne dépendrait plus de la réception immédiate du contenu propositionnel mais de l'effet perlocutoire escompté, se voir offrir une promotion. Il va de soi que sa véritable visée ne peut être dévoilée, l'employé ne peut déclarer ouvertement son intention sans se

¹³⁸ Notons qu'avec Habermas le concept d'intersubjectivité fait d'emblée référence au langage, il définit l'expression langagière du sujet, en adoptant immédiatement l'hypothèse que d'autres subjectivités pourront comprendre l'expression.

¹³⁹ *Idem.* p. 300-301.

compromettre. Cet exemple fait bien ressortir la distinction entre un acte illocutoire offrant clairement sa signification et l'acte perlocutoire où au contraire sa signification est volontairement gardée cachée.

Dans son analyse de la théorie d'Austin des actes de langage, Habermas veut surtout montrer la primauté de la promesse d'intercompréhension dans chaque acte de langage. S'il n'y a pas cette promesse, autrement dit si alter ne peut pas croire en la partie illocutoire qui lui est soumise, la partie perlocutoire ne peut pas exister, ou du moins elle ne peut pas être effective. Car, lorsqu'une influence extérieure se laisse connaître, le potentiel de conviction inhérent à la rationalité communicationnelle ne se réalise pas et toute tentative stratégique qui cherche à utiliser cette force de coordination de l'action échoue. La prééminence de l'illocutoire sur la perlocutoire confirmerait donc la thèse de Habermas : *le mode originaire du discours est orienté vers l'intercompréhension*.

L'examen attentif des actes de langage a certes contribué à distinguer l'usage communicationnel du langage de l'usage stratégique, tout en justifiant le postulat du paradigme du langage qui inscrit l'entente dans son modèle originaire. Nous allons maintenant examiner ce qui, dans la combinaison locutoire et illocutoire des actes de langage, cimente l'intersubjectivité et assure l'accomplissement pratique de l'entente. C'est vers cette recherche que nous dirige Habermas :

« On peut alors se demander d'où les actions langagières tirent leur force coordinatrice pour l'action, pour autant qu'à la différence de celles qui sont liées institutionnellement, elles n'empruntent pas cette autorité directement à la validité sociale de normes, ou qu'elles ne la doivent pas, comme dans le cas d'expressions impératives d'une volonté, à un potentiel de sanctions contingent »¹⁴⁰.

Pour répondre à cette question, nous découvrirons l'apport majeur de la pragmatique formelle que l'on doit à Habermas. Les actes de langage rationnellement communicationnels sont porteurs de ce que Habermas appelle les prétentions à la validité, offertes à la libre réflexion de l'auditeur. Nous devons donc aborder l'imbrication dans la nature universelle du langage des prétentions à la validité sur lesquelles se fonde toute la force d'engagement des acteurs de la discussion.

¹⁴⁰ *Idem.*, p. 306.

b) Les prétentions à la validité

Dans les actes de langage, ce sont les prétentions à la validité, lorsqu'elles portent l'essentiel de la signification du message, qui agissent comme force rationnellement contraignante et qui par là même assurent la coordination de l'action dans la communication. C'est bien là que se joue l'essentiel de la pragmatique formelle chez Habermas. La nature du langage rendrait disponible dans l'intersubjectivité une force de conviction *universelle* qui peut se transposer, sur cette base de la rationalité du langage que constituent les prétentions à la validité, en une solide cohésion interrelationnelle de l'action. Voici donc un peu plus en détails ce que sont les prétentions à la validité.

Habermas soutient qu'il y a dans toute illocution orientée vers l'intercompréhension précisément trois types de prétentions à la validité¹⁴¹ : vérité, justesse et véracité. Une objection à l'offre de sens émise est probable concernant chacune de ces trois prétentions. Par exemple, si je demande un service à un ami, il peut répondre en désaccord selon ces trois directions : ta demande n'est pas réalisable, ce qu'elle implique ne correspond pas à notre monde objectif, ta demande est illégitime, le contexte normatif dans lequel nous nous trouvons s'y oppose, ta demande n'est pas sincère, je doute qu'elle reflète vraiment ton intention.

Vérité, justesse et sincérité sont certes toujours toutes les trois impliquées de manière plus ou moins évidente dans l'agir communicationnel. Notons toutefois que la plupart des actes d'entente sont routiniers et exécutés sans que soit thématiqué l'un ou l'autre des fondements rationnels. Par exemple, lorsque l'on achète son journal au dépanneur du coin, aucun mot n'est absolument nécessaire pour coordonner les actions achat/vente, les acteurs acquiescent de manière pré-réflexive et implicite au complexe rationnel de validité sous-jacent à cette interrelation quotidienne et coutumière. Il n'en demeure pas moins que les trois prétentions critiquables mentionnées plus haut pourraient à tout moment être réévaluées rationnellement et motiver une argumentation. S'il fallait, en revanche, à chaque fois faire un procès explicite d'intercompréhension, la vie deviendrait d'une lourdeur insupportable!

¹⁴¹ Une quatrième est mentionnée en considérant la compréhensibilité de la langue : elle incarne l'intelligibilité de nos énonciations.

Évidemment les trois prétentions à la validité sont souvent nivelées. Selon la situation de visée d'entente, l'accent peut être fortement placé sur un seul des aspects, à un point tel qu'il peut paraître parfois chimérique d'inclure les deux autres. Cela survient lorsque le locuteur comprend son expression dans un sens très spécifiquement orienté vers une seule raison. Habermas dira que le locuteur produit ce qu'il appelle un cas idéalisé ou un cas pur d'acte de parole : « Les modes fondamentaux sont marqués de façon d'autant plus pure que l'intercompréhension est orientée de façon plus univoque à une prétention dominante à la validité »¹⁴². L'analyse théorique de cas idéalisés d'acte pur offre l'avantage de bien faire ressortir le fil directeur (justesse, vérité ou véracité) qui relie l'attitude des acteurs et leur reconnaissance commune d'un concept de monde. Reprenons brièvement avec Habermas chacune des trois prétentions à la validité pour faire ressortir schématiquement leur cas idéal typique et leurs principales caractéristiques.

« Il y a donc dans l'intention communicationnelle du locuteur : a) une action langagière *juste* à effectuer au regard d'un contexte normatif donné, afin qu'ait lieu entre l'auditeur et lui une relation interpersonnelle reconnue comme légitime »¹⁴³, écrit Habermas. Dans l'action langagière qui vise la justesse, le locuteur se réfère à quelque chose dans le monde des ordres légitimes (monde social) pour appuyer la forme normative que prend son acte de langage. Cela advient typiquement dans les injonctions ou promesses où le locuteur adopte une attitude conforme aux normes. Donner un ordre, promettre, promouvoir, admonester, administrer un baptême, acheter quelque chose, se marier, etc. sont quelques exemples de performances langagières attribuables à une attitude conforme aux normes qui se définit essentiellement à partir d'une représentation du monde comme social, dès lors selon une compréhension morale-pratique de l'existence.

Habermas ajoute ensuite : « [...] b) un énoncé *vrai* à produire (ou encore des présuppositions d'existence *exactes*), afin que l'auditeur reprenne et partage le savoir du locuteur »¹⁴⁴. Le locuteur espère chez alter une représentation similaire du monde des contenus matériels existants (monde objectif des faits) lorsqu'il prétend à la vérité d'un état de choses. Cette fois-ci l'attitude correspondante est objectivante et amène des

¹⁴² *Idem.*, p. 317.

¹⁴³ *Idem.*, p. 316.

¹⁴⁴ *Idem.*

actions langagières constatives où l'intérêt est axé sur la proposition. C'est énoncer quelque chose, c'est affirmer, raconter, expliquer, présenter, prédire, discuter, etc.

Le philosophe termine le portrait avec : « [...] c) des opinions, des intentions, des sentiments, des souhaits, etc. à exprimer de façon *véridique*, afin que l'auditeur accorde foi à ce qui est dit »¹⁴⁵. Le locuteur s'autoreprésente en référant à son monde subjectif dont il a un accès privilégié, il communique une expérience vécue. Ego s'engage dans une attitude expressive et conformément il propose à Alter des actions langagières expressives. Ego souhaite révéler, délivrer, dévoiler, confesser à Alter une expérience intérieure.

Habermas admet d'emblée que ce schéma n'est pas exhaustif :

« [...] les modes fondamentaux ont besoin de différenciations supplémentaires. Ils sont inutilisables aux fins d'une analyse des communications courantes tant qu'on ne réussit pas à développer des taxinomies pour *toute l'étendue des forces illocutionnaires*, qui se différencient à chaque fois dans un élément de langage singulier. [...] Seule une pragmatique empirique guidée par la théorie pourra développer des taxinomies d'actions langagières qui informent, *i.e.* qui ne soient ni aveugles, ni vides »¹⁴⁶.

Habermas ne prétend donc pas avoir trouvé un nouveau système théorique achevé, ou même seulement suffisant. En théorisant les prétentions à la validité, il cherche plutôt à montrer qu'existe, dans la nature même du langage, les ressources rationnelles nécessaires à la création d'une conception *commune* de sens et de liberté dans l'action sociale. De surcroît, grâce à la fonction de coordination de l'action qu'assurent les prétentions à la validité, des transformations sociales majeures, fidèles aux accords intersubjectifs sur le sens et la liberté, sont possibles. Cette fonction pratique relève de la garantie donnée par les interlocuteurs d'honorer les implications de leurs prétentions à la validité. En d'autres mots, c'est la promesse de se rallier aux profondes implications d'un accord intersubjectif. Il peut s'agir d'élaborer davantage sur les raisons d'une prétention si un nouveau questionnement est soulevé, ou encore de se conduire de manière cohérente avec cette prétention.

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ *Idem.*, p. 334.

En somme, le changement de paradigme vu dans ce chapitre donne accès au concept d'agir communicationnel. Comme le dit Habermas :

« Le concept d'activité communicationnelle entraîne l'obligation de considérer les acteurs comme des locuteurs et des auditeurs qui se réfèrent à quelque chose appartenant au monde objectif, social ou subjectif, tout en émettant, les uns vis-à-vis des autres, des prétentions à la validité susceptibles d'être acceptées ou contestées. Les acteurs ne se réfèrent plus *directement* à des éléments du monde objectif, social ou subjectif, mais ils relativisent leur énonciation sur un élément du monde, en envisageant la possibilité de voir la validité de cette énonciation contestée par d'autres acteurs. L'intercompréhension remplit la fonction d'un mécanisme de coordination de l'action, de telle manière que les participants à l'interaction s'entendent sur la validité revendiquée par leurs énonciations, c'est-à-dire reconnaissent intersubjectivement les prétentions à la validité qu'ils émettent réciproquement »¹⁴⁷.

Pour deux principales raisons, nous devons aborder dans le prochain chapitre le concept de *monde vécu*. D'une part, nous en avons fait mention un peu plus haut, l'analyse ne doit pas se fermer sur l'horizon normatif que propose la pragmatique formelle, car il n'est pas toujours possible d'accorder notre compréhension sur ce qui est dit explicitement. Plus souvent qu'autrement, la dimension implicite de la communication, qui peut seulement être comprise à partir du contexte vivant de la situation, exige l'apport à l'analyse du concept de monde vécu : « [...] plus ce que le locuteur veut dire avec son expression est rendu dépendant d'un savoir d'arrière-fond demeurant implicite, et plus la signification de l'expression se distingue, dans ce qu'elle a de spécifiquement contextuel, de la signification textuelle de ce qui est dit »¹⁴⁸. D'autre part, même si le paradigme du langage nous permet d'envisager l'existence de la raison communicationnelle, exemptée des avatars de l'instrumentalité, nous ne pouvons pas encore jauger son importance dans la modernité par rapport à la raison instrumentale. Par conséquent, sur le chemin de la théorie de la société de Habermas, nous devons mieux comprendre comment discerner les deux niveaux de la société moderne que forment le système et le monde vécu.

¹⁴⁷ Habermas, Jürgen, *Explicitation du concept d'activité communicationnelle* (1982), in *Logiques des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987, p. 429.

¹⁴⁸ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [tome 1] [1981], Fayard, Paris, 1987, p. 338.

Chapitre IV

Habermas : la société à deux niveaux

Comme on l'a vu, en opérant un changement de paradigme, Habermas va reconstruire, à partir de la base de validité du discours, un concept de rationalité qui dépasse l'étroitesse d'une représentation strictement instrumentale de la raison moderne. À ce propos, un point est très important à noter. La rationalité chez Habermas n'est pas élaborée d'un point de vue abstrait, car elle trouve sa source dans l'*intuition intersubjective ordinaire*. C'est bien là, dans les échanges langagiers mondains, qu'il découvre les prétentions critiquables à la validité. Par conséquent, la raison communicationnelle est *universelle* parce qu'elle se donne à la communauté virtuellement compétente au langage, elle se donne universellement dans la nature du langage. Cet écrit de Habermas est particulièrement incisif sur ce point :

« [...] la théorie de l'agir communicationnel peut s'assurer du contenu raisonnable des structures anthropologiques profondes, dans une analyse qui se veut avant tout de reconstruction, c'est-à-dire qui se veut anhistorique. Elle décrit les structures de l'action et de l'intercompréhension, structures observées sur le savoir intuitif de membres compétents des sociétés modernes »¹⁴⁹.

En revanche, avant d'aller plus loin, une précision s'impose. Il ne s'agit pas pour Habermas de remplacer par une nouvelle métaphysique celle déchue de la subjectivité, il s'agit plutôt de formuler une théorie de la rationalité mieux à même de comprendre notre société moderne. Une théorie qui offre en outre le modèle normatif pour tout élan critique et transformateur de la société. Donc son intérêt est dès le départ et demeure tout au long de sa démarche foncièrement pratique. Cela nous amène donc à compléter notre travail avec la théorie sociale de Habermas. Nous verrons que s'il ne nie pas l'existence de pathologies sociales, que dénonçaient les représentants critiques d'une raison instrumentale hégémonique, il va cependant souligner aussi fortement les gains faits dans la modernité grâce à l'émergence de la rationalité communicationnelle, bien adaptée à notre nouvelle forme de vie démocratique.

¹⁴⁹ *Idem.* [tome 2], p. 421.

A. Le monde vécu

Essentiellement deux choses nous obligent à aborder le monde vécu. D'une part, la pragmatique formelle est insuffisante pour comprendre la signification de la plupart des échanges langagiers de la réalité sociale. Plus la compréhension de ce qui est dit dépend du contexte extra-littéral de l'acte de parole, plus l'analyse du découpage de la situation dans les contextes du monde vécu devient importante. Cela nous amènera donc à regarder la fonction du monde vécu dans la représentation que les interlocuteurs se font de leur situation d'action. Ainsi donc, l'étude du rapport entre la situation d'action et le monde vécu pourra compléter la pragmatique formelle de sorte qu'elle ne soit ni aveugle, ni vide. D'autre part, nous devons évaluer l'affinité qui existe entre le monde vécu et l'intercompréhension. Car en étudiant les structures du monde vécu, nous pourrions mieux comprendre comment le monde vécu et l'intercompréhension entretiennent dans la vie sociale un rapport de reproduction réciproque.

1- Vers la définition

Le concept de monde vécu est donc central dans la théorie de la société de Habermas. Non seulement renvoie-t-il à l'un des deux niveaux de la société, l'autre étant le système, mais de surcroît c'est le niveau qui rend possible tout procès d'intercompréhension. Voici comment notre penseur introduit cette importance du monde vécu pour la communication :

« L'agir communicationnel se déploie entièrement à l'intérieur d'un monde vécu qui demeure derrière le dos des parties prenantes. Il ne leur est présent que sous la forme pré-réflexive d'admissions d'arrière-fond allant de soi et de pratiques maîtrisées naïvement. Si les recherches socio-, ethno- et psycho-linguistiques de la dernière décennie convergent sur un point, c'est pour reconnaître le fait, démontré de diverses façons, que le savoir collectif du contexte et de l'arrière fond chez les locuteurs et les auditeurs détermine dans une mesure extraordinaire l'interprétation de leurs expressions explicites »¹⁵⁰.

On trouve l'idée chez Wittgenstein lorsqu'il écrit que certaines certitudes : « sont ancrées de telle façon dans mes questions et réponses que je ne peux y toucher », ou encore :

¹⁵⁰ *Idem.* [tome 1], p. 343.

« Non pas que je puisse en décrire le système. Mais mes convictions forment un système, un édifice ».

Pour éclaircir davantage, voyons maintenant comment certains commentateurs reprennent la définition du concept. D'abord, chez Cusset : « Le monde vécu, c'est tout simplement le sol de toute activité sociale, l'horizon commun que nous partageons avant toute réflexion, l'ensemble des convictions ininterrogées qui circulent à l'intérieur d'un même groupe, et qui constituent pour celui-ci la base non-problématique de l'action et de la communication quotidienne »¹⁵¹. Ensuite, chez Bouchindhomme : « Dès lors que le langage nous renvoie toujours au monde, la part la plus spontanée et évidente est la part du monde qui forme à l'insu même des locuteurs à la fois le contexte des conversations et la source des contenus – c'est le monde vécu [...] Le monde vécu constitue notre réserve de certitudes à partir desquelles nous parlons [...] »¹⁵².

L'horizon de sens que constitue le monde vécu est toujours mouvant dans son contenu, il bouge au fur du foisonnement des idées et des actions. Il est donc possible, et parfois nécessaire, qu'un élément resté pré-réflexif jusqu'alors fasse surface et soit soumis à la critique. Néanmoins, le monde vécu est inaccessible dans sa totalité, seulement une infime partie à la fois s'y laisse arracher. Si cette partie peut en revanche être questionnée, cela signifie du fait même que le monde vécu se confirme, parce que, comme le dit Habermas :

« Les significations textuelles sont relatives à un savoir implicite, profondément ancré, un savoir dont normalement nous ne savons rien, parce qu'il est tout simplement non problématique et qu'il n'intervient pas dans le domaine des expressions communicationnelles qui peuvent être valides ou non valides : Si le vrai est ce qui est fondé, alors le fondement n'est ni vrai ni faux »¹⁵³.

Cette introduction au concept de monde vécu va être approfondie dans ce qui va suivre. D'abord, comme contour d'une situation intersubjective, ensuite comme infrastructure symbolique à l'appui de l'attitude intercompréhensive.

¹⁵¹ Cusset, Yves, *Habermas : L'Espoir de la discussion*, Michalon, Paris, 2001, p. 50.

¹⁵² Bouchindhomme, Christian, *Le vocabulaire de Habermas*, Ellipse, 2002, p. 54.

¹⁵³ Habermas, Jürgen *Théorie de l'agir communicationnel* [tome 1] [1981], Fayard, Paris, 1987, p. 344.

2- La mise en situation et le monde vécu

Nous avons vu dans le chapitre précédent que nos relations au monde se différencient en trois pôles : objectif, social et subjectif. Nous savons aussi que lors d'une recherche d'intercompréhension, à l'aide du langage, les acteurs s'emparent respectivement de leurs représentations du monde et créent ensemble un jeu d'interprétations en vue d'arriver aux mêmes trois concepts formels définissant le monde. C'est dans ce jeu entre les participants que se forme la *situation* d'action, c'est-à-dire dans la malléable délimitation séparant, d'une part, les éléments qui composent notre représentation du monde, et d'autre part le monde vécu. Plus précisément : « Une *situation* est un découpage dans des *contextes de renvois au monde vécu*, découpage choisi en fonction de thèmes et articulé selon des buts et des plans d'action [...] une zone de *besoins* actuels d'*intercompréhension* et de *possibilités d'action* »¹⁵⁴. Ainsi donc, deux choses vont influencer l'horizon de la situation, c'est-à-dire « *le découpage, pertinent pour la situation, du monde vécu* »¹⁵⁵. D'abord, c'est avec le thème que se détermine la zone de signifiante de la situation en fonction de l'interprétation des acteurs et des accents qu'ils introduisent, relativement à leur projet d'action. Ensuite, ce sont les restrictions, les limites balisées par le monde vécu, car la marge de possibilité d'actions fait aussi partie de la situation. Les acteurs perçoivent et considèrent dans leurs choix d'action les restrictions à la réalisation du projet qu'imposent les circonstances de l'interaction. Ces restrictions peuvent être relatives : aux faits, aux normes, au vécu des participants, etc. Autant le thème que les restrictions en présence sont susceptibles de changer au cours de la discussion. En effet, aussitôt, par exemple, qu'un nouvel événement provoque un déplacement de l'attention des participants, les frontières fluctuantes de la situation épousent une nouvelle circonscription en fonction de la translation du thème et des nouvelles possibilités d'action qui surviennent. En d'autres mots, les horizons que donne le monde vécu, pour le dire à la manière dont en parlait Husserl, se rétrécissent et se dilatent comme le paysage sur un chemin accidenté. Pour continuer avec cette image, le monde vécu est l'au-delà de cette ligne d'horizon de la

¹⁵⁴ *Idem.* [tome 2], p. 135-136.

¹⁵⁵ *Idem.*

situation. C'est dans cet arrière-plan que sont puisés les éléments significatifs pour la situation et les limites de la possibilité d'action.

3- Les structures du monde vécu

L'étude de la mise en situation aide certes à comprendre l'importance du contexte extra discursif d'un procès d'entente. Elle nous dirige vers la considération du monde vécu comme pourtour de la représentation du monde des intervenants, d'où ces derniers créent leur thématique et comprennent les balises de leur projet d'action. Elle permet une meilleure compréhension du contexte de formation des prétentions à la validité. Or, le monde vécu ne se limite pas à la marge de la situation. Il n'est pas restreint à un puit de thèmes potentiels et de contraintes à l'action. Il serait en effet réducteur d'arrêter le concept à un rôle aussi passif, comme si le monde vécu et la situation demeuraient de part et d'autre d'une clôture entourant le contexte de l'interrelation. Nous verrons qu'au contraire, le monde vécu joue un rôle constitutif en tant que ressource active dans l'habileté des acteurs pour l'intercompréhension, pour leur capacité à reconnaître intersubjectivement les prétentions à la validité. « Les structures du monde vécu fixent les formes de l'intersubjectivité pour une éventuelle intercompréhension »¹⁵⁶, écrit Habermas. Ainsi donc, il faudra regarder les structures du monde vécu pour saisir la profonde relation de complémentarité qui le relie à l'intercompréhension. Car pour Habermas :

« Le monde vécu est quasiment le lieu transcendantal où se rencontrent locuteur et auditeur; où ils peuvent réciproquement prétendre que leurs énoncés coïncident avec le monde (le monde objectif, social et subjectif); et où ils peuvent critiquer et confirmer ces prétentions à la validité, régler leurs différends et viser un accord. D'un mot : envers la langue et la culture, les participants en acte ne peuvent prendre la même distance qu'envers l'ensemble des faits, des normes ou des expériences vécues sur lesquels il est possible de s'entendre »¹⁵⁷.

Si avec la langue et la culture, le caractère transcendantal pour l'intercompréhension apparaîtra particulièrement évident, Habermas montrera de surcroît que les deux autres

¹⁵⁶ *Idem.*, p. 139.

¹⁵⁷ *Idem.*

structures, l'intégration sociale et la socialisation, sont tout autant indispensable¹⁵⁸. Inversement, nous découvrirons que, sous chacun de ses aspects, le monde vécu dépend de l'agir communicationnel pour sa régénération : « Les structures symboliques du monde vécu se reproduisent grâce à l'usage continu du savoir valide, grâce à la stabilisation de la solidarité de groupe et à la formation d'acteurs capables de prendre leurs responsabilités »¹⁵⁹.

a) La tradition culturelle

Pionnier de la conceptualisation du monde vécu, Husserl propose une approche culturaliste qui marquera Habermas. Pour notre philosophe, la tradition culturelle, comme réseau de sens et de symbolisme, compose de manière importante le monde vécu sans toutefois prendre toute la place comme chez Husserl. « Dans la tradition phénoménologique, ce terme [monde vécu] désignait l'univers de l'expérience ordinaire immédiate, pré-scientifique, traversé de significations intersubjectives partagées, en somme un univers auquel j'appartiens, d'une certaine façon avant de m'appartenir »¹⁶⁰, rappelle Haber. C'est dans le savoir culturel et le langage que s'enregistre et se propage la provision d'évidences sur laquelle peut se nouer l'entente. C'est pourquoi nous devons leur attribuer un statut conceptuel bien singulier, la tradition culturelle est un *toujours présent* mais un *jamais devant*. On ne peut objectiver ni la culture, ni le langage, ils ne sont jamais intégrés au thème de la situation. Cela, Habermas le spécifie clairement :

« le langage et la culture sont normalement exclus des éléments de la situation. Ils ne limitent nullement la marge de l'action, pas plus qu'ils ne sont subsumables sous l'un des concepts formels de monde au moyen desquels les intéressés s'entendent sur leur situation. Ils ne requièrent aucun concept qui permettrait de les appréhender comme les éléments d'une situation d'action »¹⁶¹.

¹⁵⁸ Habermas est clair à ce propos : « Mais s'il est vrai que les solidarités des groupes intégrés au moyen de valeurs et de normes et les compétences des individus socialisés entrent à leur insu dans l'activité communicationnelle, par des voies analogues à celles des traditions culturelles, alors il est préférable de corriger la réduction culturaliste du concept de monde vécu ». Habermas, Jürgen, *Explicitation du concept d'activité communicationnelle* (1982), in *Logiques des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987, p. 434

¹⁵⁹ *Idem.*, p. 152.

¹⁶⁰ Haber, Stéphane, *Habermas, une introduction*, Pocket/La Découverte, 2001, p. 143.

¹⁶¹ Habermas, Jürgen, *Explicitation du concept d'activité communicationnelle* (1982), in *Logiques des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987, p. 433.

Il n'en demeure pas moins qu'ils agissent, à l'insu des participants, comme fond commun de convictions qui soutient toute démarche d'intercompréhension. En d'autres mots, la tradition culturelle est le réservoir de précompréhensions, contenu dans les modèles d'interprétation, d'expression et de valeurs, qui est légué aux individus comme ressource pour leurs divers besoins d'entente. « Alors que les participants d'une interaction s'entendent ensemble sur leur situation, ils sont pris dans une tradition culturelle qu'à la fois ils utilisent et renouvellent »¹⁶², écrit Habermas. Cette citation introduit un point supplémentaire important. Les participants, en mettant inconsciemment en activité d'arrière plan leur savoir culturel familier lorsqu'ils harmonisent leur compréhension de la réalité, redonnent en même temps une impulsion temporelle à ce savoir. Il y a donc réciprocity générative entre tradition culturelle et intercompréhension, l'actualisation de la culture assure sa reproduction et la continuité de son effectivité par la communication langagière, médium privilégié de son accomplissement. « Sous l'aspect fonctionnel de l'intercompréhension, l'agir communicationnel sert à transmettre et à renouveler le savoir culturel »¹⁶³. Pour le dire d'une dernière manière, si l'agir communicationnel dépend de la tradition culturelle, inversement les ressources symboliques qui le rendent possible se préservent par son accomplissement.

b) L'intégration sociale

Une certaine tradition sociologique, qui remonte à Durkheim en passant par Parsons, met de l'avant un concept de monde vécu ramené à la notion de *social community*. Tout comme l'était la conception culturaliste, ce concept de monde vécu ainsi réduit à un groupe social intégré est incomplet selon Habermas, mais il permet néanmoins de mieux comprendre l'une de ses dimensions fondamentales. C'est pourquoi, dans la même lignée que Durkheim et Parsons, Habermas souligne: « [...] alors que les participants d'une interaction coordonnent leurs actions en passant par la reconnaissance intersubjective de prétentions à la validité critiquables, ils s'appuient sur des appartenances à des groupes sociaux et renforcent dans le même temps leur intégration à ces derniers »¹⁶⁴. L'intégration sociale agit dans les processus d'intercompréhension de

¹⁶² Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [tome 2] [1981], Fayard, Paris, 1987, p. 151.

¹⁶³ *Idem.*, p. 151-152.

¹⁶⁴ *Idem.*, p. 151.

deux façons. L'une, en accordant légitimité de parole aux intervenants, elle ouvre un espace précis de discussion qui facilite la coordination de l'action par le langage. Autrement dit, les relations interpersonnelles sont légitimement réglées et forment ce à quoi on peut se fier dans une situation. L'autre, l'intégration sociale produit une identité de groupe stabilisée à partir de laquelle les interlocuteurs orientent et appuient leurs interventions. Ce sont des solidarités assez stables pour assurer à l'intérieur du groupe le respect de normes qui facilitent la coordination de l'action par l'entente. À l'image de la tradition culturelle, l'appartenance à des groupes sociaux se renouvelle à chaque fois que son cadre de légitimité produit du langage ou qu'il soutient un acteur en lui fournissant une solidarité intersubjective : « sous l'aspect de la coordination de l'action, écrit Habermas, il [l'agir communicationnel] sert à intégrer socialement et à établir des solidarités »¹⁶⁵. Il y a donc encore une fois réciprocité, l'agir communicationnel régénère le monde vécu sous l'aspect de l'intégration sociale.

c) La socialisation des individus

Influencé par la sociologie initiée par Mead, l'interactionnisme symbolique, Habermas complète son portrait des structures du monde vécu : « [...] alors que les enfants qui grandissent prennent part à des interactions avec des personnes de référence agissant avec compétence, ils intériorisent l'orientation des valeurs de leurs groupes sociaux et en retirent des capacités généralisées d'agir »¹⁶⁶. Selon ce courant de pensée qui emprunte un angle d'analyse psychologique du monde vécu, la culture et la société apparaissent comme simple contexte de formation des individus. Par exemple, l'échange naturel entre les enfants et les adultes assure la transmission d'un bassin de compétences pour l'agir communicationnel, du fait même elle forme la capacité sociale des individus. Ce rapport spontané d'éducation développe une certaine coïncidence entre une manière individuelle et collective d'agir dans la société. La socialisation d'un individu forme les aptitudes de mise en commun dans le langage des efforts de coordination de l'action. De surcroît, elle fait jaillir dans le lien social les talents individuels de créativité de toutes sortes. Stéphane Haber est peut-être celui qui le souligne le mieux :

¹⁶⁵ *Idem.*, p. 152.

¹⁶⁶ *Idem.*, p. 151.

« Sociologiquement, un monde vécu moderne est donc un lieu où l'expérience ordinaire se construit et s'éprouve, mais aussi un lieu où émergent et sont mises en œuvre des *compétences* propres aux acteurs : compétences dans le domaine de l'interprétation de soi-même et de son monde, dans la capacité de remettre en question l'existant et de se départir des dogmes figés, d'absorber des savoirs et des savoir-faire nouveaux, d'affronter les différences et les conflits »¹⁶⁷.

C'est par l'apprentissage de la langue et la tendance naturelle à la mimétique du jeune enfant que se forme tout d'abord cette réserve de compétences individuelles déjà expérimentées. Évidemment, la perpétuation des aptitudes à l'argumentation dépend inversement de démonstrations courantes de compétences dans l'éducation : « [...] sous l'aspect de la socialisation finalement, l'agir communicationnel sert à former des identités personnelles »¹⁶⁸.

B. Le système

Nous venons de voir que l'agir communicationnel a une affinité dans la société avec le niveau du monde vécu, et ce, sous chacune de ses structures. Or l'autre mécanisme de coordination de l'action, l'activité stratégique, trouve aussi dans la société un niveau avec lequel il s'amalgame très bien, ce sera le système. Mais avant d'aborder comme tel la théorie du système, nous devons d'abord comprendre comment l'activité stratégique peut produire un ordre social instrumental. Cela nous permettra ensuite de mieux enchaîner avec l'hypothèse supplémentaire qu'apportent les théoriciens du système, l'autonomie.

1- L'activité stratégique étendue à un ordre instrumental

Weber et Lukács avaient bien vu la tendance fortement dominante dans la modernité à l'institutionnalisation de la rationalité téléologique. Une institutionnalisation qui, on se souvient, est menée d'une part par le capitalisme et les règles de l'économie, d'autre part par la bureaucratisation et les règles de l'administration. Ce que Habermas va permettre d'éclaircir dans ce diagnostic, c'est le rôle de l'activité stratégique puisqu'en visant l'atteinte de son succès dans un contexte social d'action, l'acteur n'a pas d'autres

¹⁶⁷ Haber, Stéphane, *Habermas, une introduction*, Pocket/La Découverte, 2001, p. 145.

¹⁶⁸ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [tome 2] [1981], Fayard, Paris, 1987, p. 152.

choix que de considérer la décision d'autrui. Une fois généralisée, si l'activité stratégique ne dégénère pas en guerre d'intérêts, c'est forcément parce que l'on trouve dans la société des cadres stabilisateurs, où les intérêts peuvent se compléter. C'est donc précisément grâce à l'économie et le pouvoir institutionnel que le modèle d'action stratégique peut être étendu à un ordre social. Habermas l'explique très bien :

« L'engrenage des calculs égocentriques d'utilité ne conduit à des schèmes d'interactions, que si les préférences des acteurs intéressés se complètent et que les intérêts s'équilibrent par là même. Ces conditions sont remplies, d'une façon générale, dans deux cas exemplaires : dans les relations d'échange qui s'équilibrent entre les sujets de l'offre et de la demande, à travers la libre concurrence; et dans les relations de pouvoir établies dans le cadre de rapports de domination consacrés, entre ceux qui commandent et ceux qui leur sont assujettis. Pour autant que les relations interpersonnelles entre sujets agissant en fonction du succès ne sont régulées que par l'échange et le pouvoir, la société apparaît comme un *ordre instrumental* »¹⁶⁹.

2- Le fonctionnalisme systémique

Cherchant à être plus représentative des sociétés capitalistes avancées, la théorie des systèmes du sociologue Talcott Parsons apporte un changement significatif à la conception d'un ordre instrumental. Par un déplacement du pôle d'analyse, on quitte la conceptualité de la théorie sociale de l'action pour adopter le modèle systémique. Ainsi donc, ce qui se décrivait précédemment comme de l'activité stratégique devient de l'interaction médiatisée dans le système. Le fonctionnalisme systémique présente la société comme dominée par des systèmes¹⁷⁰ et des sous-systèmes rationalisés et autonomisés qui travaillent à maintenir intactes ses frontières, sans égard à la volonté de ses membres. Les sphères d'action se seraient complexifiées à un degré tel qu'elles sont devenues des structures indépendantes de la volonté individuelle des acteurs, elles n'obéiraient dans les sociétés occidentales qu'à des impératifs voués au maintien du système. « Tous les états du système remplissent des fonctions destinées à conserver le

¹⁶⁹ Habermas, Jürgen, *Explicitation du concept d'activité communicationnelle* (1982), in *Logiques des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987, p. 419.

¹⁷⁰ Pour Parsons ces systèmes autonomes sont essentiellement le droit, l'économie et la politique, cependant, le sociologue Niklas Luhmann, seconde figure marquante de la théorie systémique, avec qui Habermas entretiendra d'ailleurs une longue polémique, ajoutera à ces trois catégories de base plusieurs autres domaines dont l'art, les comportements et les modes.

système »¹⁷¹, mentionne Habermas. La force de régulation des médiums systémiques résulte dans leur capacité à transmettre des informations entre deux parties sans risquer un ralentissement ou une interruption lié à un désaccord. Les rouages du système imposent des règles très précises dans les contextes systémiques de la société qui tiennent compte de presque toutes les possibilités. C'est un peu comme un schéma algorithmique qui prescrit l'action adéquate pour un oui et pour un non du récepteur suite à l'offre de l'émetteur. Cela fait en sorte que les choses s'enchaînent sans l'imprévisibilité créative de la discussion. Ceci dit, il faut ajouter que, grâce à une structure qui tend à l'équilibre des intérêts et un milieu d'interaction étroitement compartimenté, le système incite fortement à l'aboutissement positif des propositions transmises. Habermas appelle cette fonctionnalité la structure préférentielle parce que tout en transmettant l'information sur l'offre de l'émetteur au récepteur, les médiums du système induisent ce dernier à l'accepter. L'efficacité des médiums régulateurs dépend essentiellement des conditions de son usage, Habermas nous les énumère d'ailleurs clairement :

« le code médiatique ne s'applique :

- qu'à une catégorie bien délimitée de situations standard,
- définie par des intérêts sans ambiguïté,
- de telle sorte que les orientations pratiques des intéressés obéissent à une valeur généralisée;
- qu'alter peut, en principe, trancher entre deux options;
- qu'ego peut commander ces options par ses offres et
- que les acteurs ne s'intéressent qu'aux conséquences des actions et sont donc libres de ne soumettre leurs décisions qu'au calcul de leur propre succès »¹⁷².

Ce sont dans les domaines de l'économie et de l'administration, surtout à l'œuvre dans le marché et dans les structures organisationnelles, que s'orchestre le mieux tous ces critères. Alors que le marché apporte les ressources matérielles nécessaires au bon fonctionnement social selon les règles de l'économie, en complément « l'organisation permet grâce au traitement de l'information qu'elle commande, à l'intervention de connaissances (expertise) et à la mobilisation de règles techniques précises, grâce surtout à une articulation maîtrisée des enchaînements des actions individuelles (décisions), une

¹⁷¹ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [tome 2] [1981], Fayard, Paris, 1987, p. 166.

¹⁷² Habermas, Jürgen, *Explicitation du concept d'activité communicationnelle* (1982), in *Logiques des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987, p. 420.

action sur le social à la fois efficiente par sa portée et fine dans ses terrains d'application particuliers »¹⁷³, spécifie Haber. Selon les représentants du fonctionnalisme systémique, le capitalisme et la bureaucratie sont si répandus dans nos sociétés modernes, qu'ils recouvrent presque toutes les sphères de vie. La rationalité serait donc consacrée, en faveur du maintien du système, à un type fonctionnaliste, exclusivement instrumental.

Pour Habermas, cette interprétation est excessive, mais il n'en demeure pas moins qu'elle fait ressortir à grand trait un niveau indéniable de la société : « Même dans des cas limites, la reproduction matérielle du monde vécu ne se réduit pas à des dimensions d'une transparence telle qu'il serait possible d'y voir le résultat voulu d'une coopération collective »¹⁷⁴. Il faudra donc poursuivre notre étude du système selon une perspective socio-historique qui éclaircira davantage les particularités de la modernité.

C. L'ambivalence de la modernité

Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, notre philosophe veut montrer qu'on ne peut pas exclusivement comprendre la société moderne ou bien comme un système autorégulé, ou bien comme monde vécu. Ce sont deux niveaux qui coexistent inévitablement et qui assurent des fonctions indispensables. La grande question qui attend le théoricien de la société est donc celle de leur rapport. Dans l'optique justement de bien cerner ce rapport, Habermas va faire un retour historique sur les grandes lignes de l'évolution de la complexification du système et celles, liées, de la rationalisation du monde vécu. Nous verrons ensuite pourquoi Habermas en arrive à porter un regard nuancé sur la modernité.

1- La formation des sociétés modernes

Habermas reprend à sa manière le processus historique que Weber a appelé avant lui le désenchantement du monde. En revenant sur les sociétés qui nous précèdent, Habermas veut montrer que la séparation qui existe aujourd'hui entre le système et le monde vécu est l'aboutissement d'un processus historique et progressif.

¹⁷³ Haber, Stéphane, *Habermas, une introduction*, Pocket/La Découverte, 2001, p. 146.

¹⁷⁴ Habermas, Jürgen, *Explicitation du concept d'activité communicationnelle* (1982), in *Logiques des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987, p. 443.

Il part donc des sociétés archaïques dans lesquelles le système et le monde vécu étaient confondus. À l'époque des sociétés tribales, tant ce que l'on appelle aujourd'hui l'intégration sociale que l'intégration du système relevaient de la pensée mythique et des rites qu'elle transmettait. La coordination de l'action était donc facilitée par un « oui » spontané de la part des acteurs, un « oui » non réflexif mais profondément vécu comme la seule voie à suivre. Le social était régi intégralement par une sorte d'autorité mythique impersonnelle qui coordonnait tout.

Par la suite, dans les sociétés traditionnelles, le divin est institutionnalisé dans le pouvoir religieux et le pouvoir monarchique. Dès lors, la volonté divine se retrouve, par ce nouvel ordre hiérarchique qui comprend des représentants de Dieu sur terre, disponible humainement aux questionnements. Paradoxalement, cette volonté divine échappe plus que jamais à la population parce que l'autorité de fonction religieuse et monarchique qui s'est installée est de type impérialiste. La force de la tradition religieuse, qui fait en sorte que le pouvoir n'est pas contesté, est suffisante pour que les impératifs sociaux soient dictés d'en haut et coordonnent majoritairement l'agir.

Suivant un processus conjoint de complexification des champs de la reproduction matérielle de la vie et de rationalisation des champs symboliques, la formation de la modernité va produire de l'intégration sociale relevant davantage à la fois de la rationalité instrumentale et de la rationalité communicationnelle. En effet, plusieurs phénomènes sociaux simultanés comme la métamorphose du religieux, le progrès technique, la division de la société en classes, la spécialisation de fonctions, etc., font en sorte que le système et le monde vécu se différencient et génèrent tous deux du lien social augmenté en rationalité.

2- La modernité libère les potentialités du monde vécu

La modernité rend rationnellement palpables des problématiques gardées intouchables jusqu'alors. Par exemple, le politique et le juridique sont assumés en marge de la sacralité. C'est donc dire que la légitimité des lois est d'origine humaine, ce qui rend les lois questionnables et transformables. Le même changement touche d'ailleurs de nombreuses sphères d'interaction sociale, où l'action est dorénavant justifiée par des raisons humaines, perfectibles et réfutables. Dans les sphères sociales rationalisées, les

accords qui naissent des processus critiques de libres penseurs sont donc plus improbables, plus fragiles mais certes plus profonds. Il ne faut donc pas oublier cette capacité à problématiser qui atteint une nouvelle dimension rationnelle dans la modernité par la libération d'un nouvel espace social de discussion. En d'autres termes, la croissance en importance de la place que peut prendre l'agir communicationnel dans notre société est un changement majeur qui caractérise l'époque moderne. Cela est le fruit non négligeable du phénomène historique de la rationalisation du monde vécu, i.e. de la différenciation de ses composantes structurelles. Habermas insistera sur cela à plusieurs reprises comme par exemple dans cet extrait : « Plus les composantes structurelles du monde vécu et les processus qui contribuent à son maintien se différencient, plus les contextes d'interaction subissent les conditions d'une intercompréhension rationnellement motivée, donc de formation d'un consensus qui s'appuie, en dernière instance, sur l'autorité du meilleur argument »¹⁷⁵.

De nombreux gains de sens et de liberté dans les sociétés modernes sont associables à la rationalisation du monde vécu et à l'activité intercompréhensive qu'elle a pu produire. Des exemples peuvent être extraits d'à peu près toutes les sphères sociales. Dans la culture, le libre exercice et le partage du savoir scientifique et technique ont généré de nouvelles connaissances sur notre monde et de nouvelles applications technologiques. Par ailleurs, on peut recenser plusieurs gains politiques et juridiques acquis grâce à la libre association et à la liberté d'expression que permettent les régimes démocratiques : des mesures sociales pour les plus démunis, le droit de vote des femmes, le droit au mariage pour les homosexuels, des lois pour la protection de l'environnement, l'adoption de chartes de droits et libertés, etc. La sphère de l'intériorité n'est pas en reste, la diversité de l'expression de soi a explosé, autant dans les domaines de la création artistique (peinture, musique, théâtre, cinéma, littérature, etc.) que dans les manières de vivre (statut matrimonial, choix du travail, habillement, religion, etc.). Ainsi, notamment en s'appuyant sur ces exemples récents, nous pouvons affirmer que le monde vécu offre les ressources dans la modernité pour dégager du sens et de la liberté dans nos sociétés.

¹⁷⁵ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [tome 2] [1981], Fayard, Paris, 1987, p. 159.

3- Le système spécialisé dans la reproduction matérielle

Certes, la modernité a libéré les potentialités du monde vécu, mais le monde vécu ne peut pas être préservé sans le système. Spécialisé dans la reproduction matérielle, le système est devenu indispensable dans les structures complexes de la société moderne. Habermas sait très bien qu'il est souvent nécessaire et justifié de reléguer le monde vécu au second plan, c'est-à-dire comme un simple sous-système dans l'environnement du système. « Il va de soi que la conservation du substrat matériel est une condition nécessaire pour la conservation des structures du monde vécu »¹⁷⁶. Par exemple, une mise en fonction systémique de la personnalité dans le domaine du travail apporte une certaine efficacité bénéfique dans l'activité sociale très complexe de la production industrielle. Près de la reproduction du monde vécu, nous pouvons noter que le système a grandement contribué à l'éclosion de nouvelles branches de vie communautaire. Notamment, avec l'innovation dans les technologies de l'information et de la communication, ou encore avec la multiplication et l'accessibilité des moyens de transport, le savoir se partage plus facilement, des groupes sociaux se forment plus facilement et l'éventail des compétences s'élargit. Ces changements n'auraient certainement pas été possibles sans la coordination sociale par l'argent et le pouvoir. Dès lors, grâce au système, à un certain égard les potentialités qu'apportent les structures du monde vécu vont grandissantes.

D'un autre côté, il faut souligner avec Habermas que là où les média régulateurs du système s'incrémentent, toutes formes de ressources symboliques sont évincées :

« Ces médias d'une communication *déverbalisée* commandent des rapports sociaux dégagés de toute norme et de toute valeur – et d'une façon générale de toute formation de consensus par le langage – surtout dans ces sous-systèmes de l'activité économique et administrative déterminée par une rationalité téléologique, ayant acquis une autonomie par rapport aux contextes du monde vécu »¹⁷⁷.

Les média régulateurs du système tendent donc à l'exclusivité. Nous savons que la bureaucratie et le commerce connaissent à notre époque une envergure planétaire. Face à cette croissance effrénée de l'importance du système, s'il est trop précipité de conclure à une complète hégémonie comme le font certains penseurs, Habermas nous montrera qu'il

¹⁷⁶ Habermas, Jürgen, *Explicitation du concept d'activité communicationnelle* (1982), in *Logiques des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987, p. 443.

¹⁷⁷ *Idem.*, p. 444.

y a toutefois lieu de s'inquiéter. En effet, nous verrons plus bas que la croissance du système peut aller jusqu'à mettre en péril l'activité communicationnelle dans des lieux où elle devrait prédominer pour la reproduction symbolique du monde vécu.

En somme, Habermas met l'accent sur l'ambivalence de la modernité. D'un côté, le monde vécu, structurellement différencié et supporté matériellement par le système, génère du lien social médiatisé par le langage qui est créateur de sens et de liberté. De l'autre côté, le système autonomisé et dépourvu de normes et de valeurs répand toujours plus largement ses média régulateurs que sont l'argent et le pouvoir. À un point tel qu'il pourrait entraîner d'importantes pertes de sens et de liberté par la colonisation du monde vécu.

D. La colonisation systémique du monde vécu

Tous les éléments sont maintenant en place pour aborder la critique habermasienne de la raison instrumentale. En quelque sorte cette critique ferme la boucle du présent travail en revenant à partir d'assises théoriques plus solides sur les pathologies de la modernité que dénonçait Weber. Les pertes de sens et de liberté dont parlait le sociologue ne pourront plus être rapportées unilatéralement à l'institutionnalisation universelle de la rationalité en finalité. Suite à deux phénomènes historiques simultanés et liés : la complexification systémique incessante de la société d'une part et d'autre part la différenciation structurelle du monde vécu, la modernité élève à de plus hauts niveaux à la fois la rationalité instrumentale et la rationalité communicationnelle. Sachant cela, il faut être très minutieux en avançant sur le chemin d'une critique de la société car on a affaire à une société à deux niveaux nécessaires et qui se complètent à certains égards. Il n'en demeure pas moins que l'existence indéniable de pathologies force ce délicat travail critique. Comme le dit Cusset :

« C'est précisément parce qu'il y a des systèmes sociaux autonomes, producteurs d'inégalité et de domination, des systèmes qui empêchent, bloquent ou censurent le potentiel de communication inscrit dans le monde vécu, c'est parce que la communication

pose par conséquent problème que les présuppositions de la communication peuvent apparaître comme une exigence normative dans les sociétés présentes »¹⁷⁸.

Par conséquent, Habermas dénoncera l'expansion du système dans les sphères essentielles à la reproduction symbolique du monde vécu, un phénomène qui menace le libre déploiement et le renouvellement de la rationalité communicationnelle. C'est ce qu'il appellera la *colonisation systémique du monde vécu*. Les médiums de l'argent et du pouvoir tendent à remplacer la communication langagière dans les rapports humains propres au monde vécu, et ce en ses trois composantes structurelles précédemment étudiées. Voyons donc comment les impératifs systémiques investissent le monde vécu, menant insidieusement à une déshumanisation de la société.

1- La colonisation de la tradition culturelle

Le débordement du système dans la composante culturelle du monde vécu induit une perte de sens dans la société occidentale moderne. Les ressources symboliques communes se raréfient lorsque les rapports marchands pénètrent les liens sociaux culturellement intégrés. Autrement dit, il y a perte de sens lorsque le système court-circuite les schémas d'interprétation qui favorisaient les consensus. Au lieu d'une interaction communicationnelle dans le monde vécu transmissive ou créatrice de valeurs et de modèles de savoir théorique et pratique, de plus en plus de domaines de questionnements sont évacués de la vie humaine mondaine pour faire l'objet d'études spécialisées. Notamment dans les domaines scientifiques et techniques, seul le spécialiste a la légitimité d'évaluer et de juger le monde objectif. La tradition culturelle, au sens général de l'acte de transmettre, est donc éclipsée par une nouvelle forme marchande et bureaucratique de consultation du savoir penser et du savoir faire. Ainsi donc, avec la colonisation de la tradition culturelle, certains aspects cruciaux de la vie humaine sont retirés de la compréhension ordinaire. L'existence de rapports authentiques de partage du sens dans la communication s'amenuise dangereusement. Des crises de légitimation et de coordination des fins face à de nouvelles situations en sont parfois des signes symptomatiques patents, il y a appauvrissement des ressources culturelles disponibles pour la compréhension commune de situations.

¹⁷⁸ Cusset, Yves, *Habermas : L'Espoir de la discussion*, Michalon, Paris, 2001, p. 49.

2- La colonisation de l'intégration sociale

L'intégration sociale semble aussi gravement affectée par l'expansion des lois systémiques comme en font foi certaines tendances à l'anomie. Plus les liaisons sociales se font par la force médiatrice de l'argent et du pouvoir, plus elles sont pauvres en prétentions à la validité. Dès lors, parce qu'il n'est pas aussi solidement intégré, le noyau de normes sociales qui permet la coordination de l'action est plus vulnérable aux événements nouveaux. La ressource de la solidarité sociale en vient à montrer une faible résilience face aux situations extraordinaires qui peuvent survenir et demander un questionnement plus profond, une plus grande intégration communicationnelle dans la rationalité pratique. On a qu'à penser au problème de l'inégalité de la richesse, certes de tout temps présent comme on l'a vu avec Weber dans notre premier chapitre en traitant de la naissance du questionnement religieux, mais son creuset prend une dimension jamais égalée auparavant. Quoique nous soyons conscients de cet ampleur, mobiliser l'action sociale est chose difficile, le système lutte en faveur d'une inertie pour la consommation effrénée plutôt que le sacrifice pour une juste répartition.

Pour Habermas, le droit moderne est le miroir de cette baisse de sens et de liberté dans l'intégration sociale : « [...] le droit évolue vers un stade de puissance *externe*, dit-il, imposée de l'extérieur, au point que le droit moderne de coercition, sanctionné par l'État, est une institution disjointe des motivations éthiques des sujets de droit, ne dépendant plus que d'une obéissance juridique abstraite. [...] les ordres légitimes sont de plus en plus dépendants des procédés formels qui posent et fondent les normes »¹⁷⁹. C'est en ce sens qu'il pourra qualifier le contexte organisationnel moderne de socialité sans normes. Les regroupements sociaux deviennent plus fragiles, plus éphémères. On se sent un peu moins soi-même dans son milieu social, on se sent un simple rouage du système. Nos appartenances sociales sont consolidées pour des fins abstraites et sont dirigées par des impératifs du système qui, par leur invasion dans certaines sphères qui concernent plus proprement l'identité personnelle, aliènent plutôt que libèrent. La socialité ne rejoignant pas l'identité, la ressource solidarité sociale fait défaut et l'anomie s'installe. En d'autres mots, un déficit de prétentions à la validité dans la coordination de l'action fait en sorte que les modèles d'appartenance s'estompent.

¹⁷⁹ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* [tome 2] [1981], Fayard, Paris, 1987, p. 191.

3- La colonisation de la socialisation des individus

La troisième structure du monde vécu, la socialisation, ne fait pas exception, elle est colonisée. Habermas dit à ce sujet : « [...] les capacités des acteurs ne suffisent plus pour maintenir l'intersubjectivité dans des situations d'actions définies en commun. Le système de la personnalité en est réduit à sauvegarder son identité grâce à des stratégies de défense : elles compromettent une participation à des interactions qui rendent justice au réel, de sorte que la ressource « force du moi » se raréfie »¹⁸⁰. Le problème apparaît lorsque des mécaniques comportementales orientées vers la participation aux organisations, plus généralement à l'efficacité autogénérative du système, remplacent les structures de personnalité fécondes pour l'agir communicationnel. En d'autres termes, des troubles identitaires, des psychopathologies pour reprendre le terme choisi par Habermas, résultent d'une faiblesse dans l'éducation, dans la transmission des compétences à la communication. Ces troubles sont donc les conséquences de la prépondérance des habiletés à participer et reproduire le système au détriment des compétences pour l'agir communicationnel. Bien des exemples peuvent être évoqués dans lesquels le système empiète sur les contextes de formation des individus. Ce serait le cas dans une famille où les parents ne sont pour l'enfant que des modèles de travailleurs et de consommateurs, qu'ils ne passent que très peu de temps à transmettre leur savoir et à discuter sur la vie. Ce serait également le cas dans un système scolaire où la spécialisation et l'orientation précipitée vers le marché du travail primeraient sur la formation générale la plus variée possible. Finalement, dans tous les cas où le système élargit continuellement son hégémonie jusqu'à envahir dangereusement les milieux de socialisation de l'individu comme la famille et l'école.

E. Le paradigme du langage et la théorie sociale

La critique habermasienne de la colonisation systémique du monde vécu se distingue des autres critiques de la raison instrumentale en cela qu'elle bénéficie d'une assise normative plus solide. En effet, les critiques de la raison instrumentale, amorcées par Weber et poursuivies par Lukacs, Horkheimer et Adorno, ne pouvaient pas être menées à bien sans le paradigme du langage. Du paradigme de la subjectivité, Weber et

¹⁸⁰ *Idem.*, p. 155.

ses successeurs n'avaient les outils conceptuels que pour aborder les actions téléologiques, même dans le monde social où l'agir communicationnel s'offrait pourtant à eux. C'est pourquoi ils restreignent leur concept de raison à la recherche de l'efficacité d'une affirmation de soi, c'est-à-dire à l'atteinte de ses fins par la meilleure disposition, rationnellement établie, des conditions présentes dans un environnement contingent. Or, nous avons vu que, cloisonné à cette conception de la rationalité strictement instrumentale, il était difficile de justifier son effort théorique. Tous ont échoué à positionner philosophiquement leur propre performativité critique sans tomber dans certaines apories.

En revanche, du fait qu'ils ont soulevé pertinemment certains problèmes sociaux et philosophiques, Weber, Lukacs, Horkheimer et Adorno ont vraisemblablement participé, du moins inconsciemment, à la rationalité communicationnelle. Car, comme le fait très bien voir Yves Cusset : « ce qui fait la problématique d'un problème, c'est précisément qu'il se pose, autrement dit qu'il peut être thématisé dans le médium du langage, à travers une discussion, à partir d'arguments avancés par des usagers compétents du langage »¹⁸¹. S'ils ont certes contribué à problématiser la raison instrumentale, néanmoins, sans le paradigme du langage, nos penseurs n'arrivent qu'à un diagnostic de la modernité trop étroit et trop radical, donc décalé de la réalité sociale. Alors, c'est seulement après avoir dégagé le riche potentiel du paradigme du langage, permettant de repenser la rationalité moderne à partir des compétences présentes dans l'usage efficace du langage, que peuvent être appréciés les gains de sens et de liberté introduite dans les sociétés avancées. Et c'est à partir de ce concept non réduit de la raison, qui tient compte de la raison inhérente à la pratique de la communication quotidienne, que Habermas nous a amené à une compréhension justement nuancée de la modernité qui permet de voir la société comme système et monde vécu. Et nonobstant le fait que ces deux niveaux assument des fonctions essentielles pour la vie humaine, en vertu de la complémentarité qui existe entre le monde vécu et l'intercompréhension, il y a lieu de soulever certains problèmes lorsque le système amenuise à tort le monde vécu, mettant dès lors en danger la capacité créatrice de sens et de liberté qui l'habite. Cusset marque bien cette dualité système/monde vécu :

¹⁸¹ Cusset, Yves, *Habermas : L'Espoir de la discussion*, Michalon, Paris, 2001, p. 55-56.

« Pour un système, il n'y a pas véritablement de problème, il y a seulement des dysfonctionnements qui peuvent être ou non maîtrisés techniquement. [...] Les dysfonctionnements du système, la substitution de médiums non-communicationnels à la communication ordinaire, la perte d'unité du monde vécu et sa colonisation ne constituent pas eux-mêmes des problèmes; ils ne le deviennent que parce qu'ils peuvent être interprétés comme tels dans le cadre d'une discussion entre les intéressés. La puissance normative de la communication langagière ne se fait pleinement valoir qu'à travers l'adoption en commun d'une attitude hypothétique ou *réflexive* »¹⁸².

Donc, à partir de la base de validité du discours, tout s'enchaîne chez Habermas.

¹⁸² *Idem.*

Conclusion

Notre problématique est partie d'un constat qui s'impose, il y a une technicisation croissante qui touche presque toutes les sphères de vie des sociétés capitalistes avancées. Cette tendance lourde a incité plusieurs philosophes du XXe siècle à arrimer la raison moderne à la raison instrumentale. Pour conclure, retraçons brièvement les grandes lignes des critiques de la raison instrumentale qui ont occupé notre attention.

Nous avons d'abord cherché avec Weber, ou plutôt, rappelons-le une dernière fois, à travers l'interprétation de Weber qu'a proposée Habermas, les raisons historiques qui ont favorisé le développement fulgurant du potentiel cognitif-instrumental de la rationalité. L'explication telle que reconstruite par Habermas comportait principalement deux grandes étapes. Premièrement, se sont croisés, dans la contingence de l'histoire, le judéo-christianisme, confinant l'homme à une attitude pratique d'éthicisation du monde, et la métaphysique grecque, d'autre part, stimulant une quête générale de connaissance théorique du monde. Combinant connaissance et volonté pour le changement, cette croisée d'images du monde religieuses et métaphysiques a fortement accéléré la rationalisation du monde. La deuxième étape survient là où se dresse la logique éthique rigoriste du puritanisme. En effet, cette secte protestante, nous l'avons vu, a poussé à l'extrême la responsabilité individuelle du salut. Cette confession associait *intégralement*, i.e. sans possibilité de rémission par une quelconque forme de magie, la réalisation personnelle dans le travail à la progression de la gloire divine sur terre. Dès lors, la rédemption pouvait seulement s'obtenir par l'accomplissement de sa vocation. Cela contribuait à accentuer l'importance dans la mondanéité, notamment dans le travail, de la productivité, du profit et du succès. Ce processus pavait la voie à un détachement de l'origine éthique des réalisations sociales, conséquemment à une autonomisation croissante des sphères de valeurs. En somme, il s'agissait de comprendre chez Weber comment le désenchantement du monde, i.e. le décentrement de la compréhension du monde de pair avec la différenciation des sphères de valeurs, et l'apparition d'une méthodique de vie, ont favorisé l'institutionnalisation de la rationalité par rapport à une fin, dominée par l'économie et la bureaucratie. Au seuil d'arrivée du désenchantement du monde, Weber posait deux hypothèses-critiques sur la modernité : les nouvelles formes

de vie entraînent des pertes de sens et de liberté, jetant ainsi notre temps dans un « polythéisme des valeurs » et, parallèlement, dans une « chape d'acier trempée ».

Notre deuxième chapitre nous a ensuite conduit à approfondir cette dernière tangente critique envers la raison, seulement effleurée par Weber. Cela en abordant, tout d'abord, la théorie de la réification de Lukács qui faisait bien ressortir les conséquences aliénantes qu'impose le capitalisme par une série d'abstractions objectives et subjectives. D'abord, le morcellement du travail fait en sorte que le travailleur ne se réalise plus dans ce qu'il produit, ensuite, le temps réduit à une simple quantité marchande, le travailleur est dépouillé de son temps vécu, de son temps comme qualité. Finalement, l'homme perd son identité, et ce, non seulement dans la sphère sociale du travail, mais de surcroît à ses propres yeux. Il se sait réifié, il se sent comme une chose. En fondant sa critique de la raison instrumentale sur le modèle du fétichisme de la marchandise, Lukács, tout comme Weber d'ailleurs, localisait dans la modernité les conditions d'une bifurcation pathologique de la rationalité. Or, nous avons vu par la suite que Horkheimer et Adorno défendent une thèse plus radicale : l'instrumentalité de la raison remonte aux origines anthropologiques du devenir rationnel. Pour le démontrer, les auteurs reprenaient différentes formes de la rationalité en faisant ressortir l'ambiguïté fondamentale qui les habite, soulignant à chaque fois à gros trait leur inclination pour la domination. On a commencé avec la figure de l'*Aufklärung* qui représentait, grâce notamment au savoir scientifique et technique, l'espoir d'une civilisation émancipée. La pensée éclairée se définissait comme un stade de l'humanité libérée du mythe, sa figure opposée. Seulement, il n'en est rien expliquaient nos auteurs, son vrai visage est davantage celui du mythe que celui de son concept idéalisé. Le mythe, c'est l'homme dominé par l'irrationalité : la nature, les forces magiques, le destin, les pulsions, l'immanence, etc. Derrière l'idéologie des lumières, la raison moderne est comme une nouvelle immanence puisqu'elle intègre tout par le calcul, par la pensée identifiante. Tant dans la nature que dans la société et la subjectivité, les règles glaciales de la raison forcent violemment l'identité de toutes choses. Ainsi donc, la modernité garde l'homme dans le mythe. Encore plus qu'avant, il est dominé par l'essence de sa propre pensée totalitaire. Cette essence, nous disaient Horkheimer et Adorno, s'affirmait déjà dans la pensée mythique, qui était, derrière la soumission aux forces extérieures, une cosmogonie, donc le *logos*.

Le mythe raccordait au passé ou aux divinités ce qui semblait de prime abord inexplicable. Ainsi, sous la forme du mythe, la rationalité ne laissait rien échapper à la compréhension de l'homme. De surcroît, le mythe apportait un pouvoir pratique. En effet, par la pensée mythique étaient transmis des modèles d'action pour répondre efficacement aux situations de la vie et des rites pour soumettre les forces en présence à la volonté humaine. Le mythe était donc déjà domination théorique et pratique. Nous avons ensuite remonté jusqu'au tout premier mot, *mana*, l'embryon de la domination rationnelle. L'inconnu, source de terreur, se trouvait désormais identifié avec la naissance de ce mot. Dès lors, l'altérité qui fait peur devenait un peu moins étrangère, un peu moins autre. *Mana* n'est donc pas seulement le cri de terreur du dominé mais est en même temps le premier élan de la domination rationnelle par l'identification. *Mana* est la graine de la raison totalitaire.

Tout en prenant soin de bien comprendre les points de vue critiques de Weber, Lukács, Horkheimer et Adorno, nous avons aussi constaté qu'ils nous ont laissé quelques problèmes. Il nous est donc apparu, grâce à Habermas, que la perspective de Weber est figée dans la tradition philosophique de la subjectivité, ce qui lui a fait endosser l'étroitesse d'une conception de la rationalité restreinte à la sphère cognitive-instrumentale. Ainsi borné, Weber était incapable de saisir la pleine grandeur de l'ambivalence qui caractérise la modernité occidentale. Une faiblesse qui persiste d'ailleurs chez Lukács lorsqu'il prétend à l'universalité de la réification. Chez ce dernier, le problème prenait toutefois une autre tournure. Alors qu'il voulait annoncer la solution à la réification par la voie d'une compréhension objective du monde destinée à la classe prolétaire, Lukács s'enfonçait davantage dans les apories en revenant à une forme désuète de pensée idéaliste. Puis, venaient Horkheimer et Adorno qui paralysaient le concept de raison en n'en faisant rien de moins qu'une catégorie métaphysique de domination. Ils ne faisaient ainsi qu'accentuer le problème du paradigme de la conscience qui accaparait déjà Weber et Lukács. D'ailleurs, menottés eux-mêmes par leur propre thèse, Horkheimer et Adorno nous montraient les difficultés qu'elle implique. Cela entre les lignes de leur texte, dans une sorte de boîte noire non conceptualisable qui évoque subtilement une autojustification performative par les vraies lumières. Ou encore, ils faisaient appel au

mimétisme comme une avenue rédemptrice, comme une métaphysique de la réconciliation.

Conscient du lot de problèmes qui le précèdent, essentiellement induits par le paradigme du sujet, et fort d'un certain recul sur sa première tentative critique qui cherchait à ancrer l'intérêt émancipatoire dans le langage, Habermas a vu l'exigence d'opérer le changement de paradigme. Notre troisième chapitre tentait d'en montrer la pertinence. À partir du paradigme du langage, Habermas cherchait à mieux circonscrire la complexité de la rationalité moderne. C'est en investiguant la sphère de la vie en société que Habermas éprouvait les limites de la raison instrumentale. Il lui paraissait patent qu'un important mécanisme de la coordination de l'action échappait jusqu'alors à l'analyse, celui de l'entente intersubjective. Selon lui, il s'agit seulement d'être attentif aux situations quotidiennes argumentatives des plus ordinaires pour découvrir la rationalité inhérente à la nature même du langage. Nous apprenions donc, en nous penchant sur le modèle du discours, que l'intercompréhension est co-originale à l'usage du langage. C'est bien ce que notre analyse des actes de langage nous faisait voir plus clairement. En montrant que la composante perlocutoire d'un acte de parole ne peut tenir que sur la crédibilité de l'illocutoire, puisque sa signification cachée s'appuie sur l'effet produit par la proposition, nous avons confirmé la prééminence naturelle de l'illocutoire sur la perlocutoire dans les actes de langage. Du même coup, cette analyse des actes de langage nous donnait des outils supplémentaires pour distinguer l'activité stratégique de l'activité communicationnelle. Pour aller plus loin, il fallait ensuite aborder les prétentions à la validité. Nous devions comprendre comment la force d'engagement des actes de langage illocutoires découle directement de trois prétentions à la validité toujours présentes : la vérité, la justesse et la véracité. Nous avons alors vu que la coordination de l'action par l'intercompréhension présuppose la promesse des interlocuteurs d'honorer les implications pratiques d'un accord appuyé sur des prétentions à la validité intersubjectivement reconnues. C'est ainsi que l'exercice de la raison dans le monde social peut produire, sur la base de validité du discours, un type d'accord, définitivement faillible et révisable, mais suffisamment profond pour rallier l'interaction au meilleur argument.

Le changement de paradigme nous donnait donc l'ouverture conceptuelle nécessaire pour dégager le modèle de la rationalité communicationnelle présente dans certaines activités sociales. Néanmoins, nous devons poursuivre avec le monde vécu dans notre quatrième chapitre afin de considérer adéquatement le contexte extra-langagier de la formation d'un consensus. Ainsi avons-nous vu que la situation d'interaction interprétée par les interlocuteurs dépend étroitement des contraintes à l'action qu'impose le monde vécu et de comment survient le découpage du thème en son sein. D'autre part, le monde vécu nous est apparu comme complémentaire à l'intercompréhension, et ce, principalement de trois façons : par le savoir de la tradition culturelle qui agit en arrière-fond, par l'intégration sociale qui forme des solidarités stabilisées et finalement par la socialisation des individus qui assure les compétences pour l'agir communicationnel. Chacune de ces structures du monde vécu se renouvelle, inversement, à travers les réussites de l'attitude intercompréhensive. Car l'herméneutique spontanée de la communication quotidienne est ce par quoi la transmission de contenus culturels, la solidarité des groupes sociaux et la socialisation des individus sont possibles. Après le monde vécu, nous avons présenté l'autre niveau de la société qu'est le système comme forme dépersonnalisée et supérieure de la raison instrumentale. Parce qu'il assure la reproduction matérielle de la société en général, en particulier par l'indéniable efficacité coordonnatrice de l'économie et de la bureaucratie, le système est et demeurera indispensable au bon fonctionnement des sociétés modernes complexes. En revanche, lorsque ses média régulateurs déverbalisés que sont l'argent et le pouvoir investissent les contextes de reproduction symbolique du monde vécu, ils réduisent et mettent même en péril l'agir communicationnel. Habermas nous montrait ainsi que la complexification de la société et la rationalisation des structures du monde vécu ont créé la profonde ambivalence de la société moderne. Des gains de sens et de liberté de grandes envergures ont été accomplis grâce aux nouvelles possibilités réflexives et critiques de la raison communicationnelle. Cette pratique rationnelle à l'oeuvre dans le social, sans le paradigme du langage qui donne accès au concept non réduit de la raison, Weber, Lukács, Horkheimer et Adorno ne pouvaient pas la voir dans toute son ampleur. Et les pathologies sociales que ces derniers ont certainement aidé à repérer, pour Habermas, sont les symptômes de la colonisation systémique du monde vécu. Avec l'expansion

effrénée du système, l'agir communicationnel dans le monde vécu tend dangereusement à être remplacé par des rapports sociaux dépourvus de normes et de valeurs, de quoi résultent inévitablement des pertes de sens et de liberté.

Confiant que les ressources de la rationalité communicationnelle sont encore vivantes, Habermas nous invite à protéger son existence par la revitalisation des espaces publics atrophiés. Dans cette optique, toute la pertinence de l'interrogation surgit à la frontière du système et du monde vécu. Sur ce fil parfois ténu la question se pose : « [...] à quel moment la croissance du complexe monétaire-bureaucratique touche-t-elle à des sphères d'action qui ne sauraient être transposées sur des mécanismes d'intégration par le système sans avoir indirectement des effets pathologiques »?¹⁸³ Le minutieux travail empirique que cette question implique est urgent, plus que jamais il ne l'a été auparavant, selon Habermas, car sont dangereusement en déclin : les prestations interprétatives, les motivations axiologiques à l'agir, l'affirmation singulière d'identité et la création de socialités intersubjectives riches et uniques.

¹⁸³ Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel* (Tome 2) [1981], Fayard, 1987, p. 411.

Bibliographie

- Adorno, W. Theodor, *Dialectique négative* [1966], Payot, Paris, 2001.
- , *Minima Moralia, Réflexion sur la vie mutilée* [1951], Payot, 2003.
- Alteriani, F., *Guide des philosophies orientales*, Éditions de Vecchi, 1997.
- Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1888], PUF, 2003.
- Bohman, James, Rehg, William, *Jürgen Habermas*, in Stanford Encyclopedia of Philosophie, Internet: <http://plato.stanford.edu/entries/habermas/>, 2007.
- Bouchindhomme, Christian, *Le vocabulaire de Habermas*, Ellipse, 2002.
- Caillois, Roger, *Le mythe et l'homme*, Gallimard, 1938.
- Cusset, Yves, *L'Espoir de la discussion*, Éditions Michalon, 2001.
- De Koninck, Thomas, *La nouvelle ignorance*, PUF, 2001.
- Descartes, René, *Discours de la méthode*, GF-Flammarion, 1992.
- Dortier, Jean-François, *L'homme, cet étrange animal*, Sciences Humaines Éditions, 2004.
- Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Gallimard, 1963.
- Ewald, François, *Habermas : dialectique de la raison moderne. Portrait*, in Le Magasine littéraire, mai 1987, no 242.
- Gadamer, Hans-Georg, *L'Art de comprendre*, t. 1, trad. M. Simon, Paris, Aubier, 1982.
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Folio, 1985.
- Gira, Dennis, *Comprendre le bouddhisme*, Bayard Éditions Centurion, 1989.
- Haber, Stéphane, *Habermas et la sociologie*, PUF, 1998.
- , *Habermas, une introduction*, Pocket/La Découverte, 2001.
- Habermas, Jürgen : Connaissance et intérêt [1965], in *La technique et la science comme idéologie*, Gallimard, Paris, 1990.
- , *Théorie de l'agir communicationnel (tome 1 et 2)* [1981], Fayard, 1987.
- , *Explicitation du concept d'activité communicationnelle* (1982), in *Logiques des sciences sociales et autres essais*, PUF, 1987.
- , *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988.
- Honneth, Axel, « La dynamique sociale du mépris. D'où parle une théorie critique de la société ? », in *Habermas, la raison, la critique*, sous la direction de C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Cerf, 1996, pp. 215-238.

- Horkheimer, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique* [1937], Gallimard, Paris, 1974.
- , *Éclipse de la raison*, Payot, Paris, 1974.
- Horkheimer, Max, Adorno, W. Theodor, *La dialectique de la raison* [1944], Gallimard, Paris, 1974.
- Jay, Martin, *L'imagination dialectique: histoire de l'École de Francfort et de l'institut de recherches sociales (1923-1951)*, Paris Payot, 1977.
- Kant, Emmanuel, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières?*, Gallimard, Paris, 1985.
- Krappe, H. Alexandre, *La genèse des mythes*, Payot, 1938.
- Lukács, Georg, *Histoire et conscience de classe* [1923], Éditions de Minuits, 1984.
- Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, Les éditions de minuit, Paris, 1979.
- , *Le différend*, Les éditions de minuit, Paris, 1983.
- Morin, Edgar, *Le paradigme perdu, la nature humaine*, Éditions du Seuil, 1973.
- Platon, *Phèdre*, traduction Émile Chambry, GF-Flammarion, 1992.
- Plinio Walder Prado Jr., *Argumentation et esthétique, réflexions autour de la communication et du différend*, in *Habermas, la raison, la critique*, sous la direction de C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Cerf, 1996, pp. 39-68
- Renault, E. et Simonier Y. dir., *Où en est la théorie critique ?*, La découverte, 2003.
- Weber, Max, *Le savant et le politique* [1919], La découverte, Paris, 2003.
- , *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, Paris, 1967.
- Wiggershaus, Rolf, *L'École de Francfort : histoire, développement, signification*, PUF, Paris, 1993.