



## AVANT-PROPOS

Jean-Marie Vincent

Presses Universitaires de France | « Pratiques théoriques »

1987 | pages 9 à 21

ISBN 9782130400967

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

<https://www.cairn.info/critique-du-travail---page-9.htm>

---

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## Avant-Propos

Les lignes que l'on va lire abordent des problèmes de notre temps en cherchant à les cerner au plus près. Pourtant elles ne veulent pas se situer dans les courants dominants à l'heure actuelle, si souvent marqués par la passion réactionnelle et réactionnaire face au passé récent, ou encore si marqués par la résignation désabusée devant les faits accomplis du présent et la marche folle des sociétés actuelles. Certes, la renonciation à la pensée critique se donne des couleurs attrayantes en redécouvrant à peu de frais l'individu et le sujet pour les substituer aux divinités déchues de l'Histoire et de la Société transparentes. Mais cette démarche qui se veut retour en arrière, reconnaissance d'erreurs commises pour retrouver le sûr terrain des droits de l'homme, est singulièrement insensible à la crise récurrente de l'individualité. Sans doute, l'époque n'est-elle plus si nettement dominée par le nihilisme de la volonté de puissance chère à Nietzsche, mais il ne faut pas gratter longtemps la surface pour s'apercevoir que l'individualisme solipsiste se succède à lui-même sous la forme de l'individu narcissique de l'ère du vide, cet individu qui renonce à tout investissement vital tant soit peu significatif pour lui-même et pour les autres<sup>1</sup>. On peut évidemment souligner ce qu'il y a de positif dans cette dé-mobilisation, dans cette disparition progressive de l'homme de la performance en guerre perma-

1. Cf. Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse*, Paris, 1981. Voir aussi Thomas Ziehe, *Pubertät und Narzissmus*, Frankfurt-Köln, 1975.

nente avec lui-même et avec autrui. Mais il faut bien voir en même temps que cet individu libéré des grandes abstractions est guidé le plus souvent par ce que Peter Sloterdijk appelle la raison cynique<sup>2</sup>, c'est-à-dire par une conscience étroite de ses propres intérêts et par une pensée d'instrumentalisation des relations sociales. Autrement dit, le désarmement n'est que très relatif, et l'affrontement concurrentiel se perpétue sous de nouvelles formes en engendrant les mêmes effets d'atomisation et de séparation des individus. Ce que l'on nous présente sous le vocable apparemment aseptisé de « compétition » comme la solution à tous nos maux n'a pas grand-chose à voir avec l'émulation ou l'affirmation de différences dans la réciprocité; c'est purement et simplement une situation de lutte généralisée régulée par des automatismes sociaux (notamment la valorisation du capital). La réhabilitation du marché, c'est-à-dire en réalité des échanges universalisés, sert à justifier la concurrence des capitaux de type oligopolistique et l'allocation des ressources en faveur des plus forts à l'échelle nationale comme à l'échelle internationale. On glisse ainsi d'une critique plus ou moins pertinente de l'étatique hypostasié et du collectif bureaucratisé à une apologie d'un libéralisme antédiluvien dans la plupart de ses formulations, mais tout à fait apte à jouer sur le discrédit des doctrines du mouvement ouvrier.

Aussi ne faut-il guère s'étonner si la redécouverte du sujet et de sa liberté s'accompagne d'une ignorance souvent superbe pour la situation qui est faite concrètement à nombre d'individus. On s'efforce de ne pas voir que les tentatives pour revenir à la « libre entreprise » (identifiée à tort à l'initiative individuelle) s'opèrent au détriment de ceux très nombreux qui sont relégués au bas de l'échelle sociale et qui voient bafoués de façon permanente les droits qu'on leur reconnaît sur le plan théorique. On cherche à oublier le fait que les interactions sociales au niveau économique et au niveau politique sont dominées par des mécanismes et des automatismes qui réduisent la plupart du temps les sujets supposés agir à l'impuissance et à la passivité, ou à l'agitation stérile face aux problèmes qui leur sont posés. Les pouvoirs qui se manifestent dans la société ne sont pas simplement capacité d'agir, pouvoir temporaire sur des hommes afin de mettre en œuvre des projets communs, ils ressortissent de dispositifs tout à fait spécifiques où le pouvoir de faire est unilatéralement orienté vers la production de valeurs et devient la présupposition de pouvoirs sur les hommes à la fois perma-

2. Cf. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt, 1983, 2 t.

nents et inégalement répartis. La logique des échanges sociaux comme des échanges politiques obéit ainsi à des impératifs qui leur sont extérieurs, plus précisément qui sont étrangers à tout ce que les échanges symboliques et matériels portent de novateur et d'imprévisible. Le pouvoir se présente essentiellement comme puissance, et il est inévitablement perçu comme une substance ou comme une force qui se fraie un chemin sans égards pour ce que pensent ou veulent les individus. Le politique en tant qu'ensemble de formes autonomisées servant à la production et à la circulation du pouvoir étouffe ou pour le moins bride la politique en tant qu'expression libre et en tant que délibération imaginative sur le social. Par là même, le politique remet sans cesse en question le droit le plus fondamental, c'est-à-dire le droit à la participation pleine et entière au jeu politique et à ses possibilités créatrices. Il est par conséquent fallacieux d'en rester à un discours sur la garantie des droits sans se préoccuper des conditions d'effectuation de ces derniers. Une certaine tradition marxiste a sans doute tort de mépriser les droits et les libertés formels, mais pour autant cela ne signifie pas que quelques marxistes n'aient pas eu raison de se préoccuper de leur réalisation et de leur efficacité dans les relations sociales (voir à ce sujet le grand ouvrage d'Ernst Bloch *Naturrecht und menschliche Würde*, Francfort, 1961).

En fait, une problématique trop simplifiée des droits de l'homme ne permet pas de saisir à la racine les tendances à la barbarie propres à l'époque contemporaine, marquées quant au fond par un dérapage du politique allant jusqu'à la négation de toute politique. Derrière la surpolitisation nazie ou stalinienne, c'est en effet le refoulement systématique de la politique qui se produit et se reproduit. L'espace public se vide de toute délibération véritable, de toute confrontation ouverte pour se remplir de pseudo-discours idéocratiques, et surtout du politique comme injonction et administration. Sans doute y a-t-il, par-delà la façade totalitaire, une vie politique souterraine et des mouvements de révolte contenus, mais cette survie précaire de la politique est par trop limitée pour empêcher l'atrophie du social et sa soumission à des processus de domination. Le pouvoir politique s'affirme en définitive comme un médium qui transmet des exigences apparemment objectives, notamment celles de la reproduction de l'Etat et de l'économie (que l'on fasse référence à l'accumulation du capital ou à la planification administrative des prestations de travail à l'Est). Il peut se présenter, de cette façon, comme un pouvoir de gestion qui transpose au niveau de la conduite des hommes les techniques et les technologies de traitement

des ressources matérielles et des produits du travail. Les hommes dépossédés de la politique deviennent alors le matériel humain du pouvoir, la matière qu'il peut sacrifier à sa propre logique de puissance, à ses frénésies de mobilisation totale et d'éradication des résistances. Il s'instaure par là des dispositifs politiques machiniques qui manifestent la plus grande indifférence à la vie et à la mort et incitent leurs rouages humains à perpétrer les plus grands forfaits de façon bureaucratique-administrative. Le paroxysme totalitaire apparaît, en ce sens, comme inséparable d'une triple alliance, socialité extérieure aux individus, subordination du pouvoir de faire au pouvoir sur les hommes, développement de la technologie comme maîtrise des choses grâce à la maîtrise des hommes et de leur travail. C'est pourquoi, il faut bien reconnaître que l'ère des catastrophes est loin d'être derrière nous, et surtout que les pays occidentaux ont tort de se saisir comme des havres définitivement sûrs, à l'abri des tempêtes qui secouent les autres zones du monde. A la faveur de la crise de l'Etat-providence, on y observe en effet une montée lente des courants antidémocratiques, notamment de courants néo-conservateurs qui cherchent à réduire encore un peu plus le champ du possible en politique au nom des contraintes du présent et des incertitudes de l'avenir. La tonalité anti-hédoniste qui prédomine chez eux n'est pas simplement un renvoi désabusé aux vieilles valeurs de l'éthique protestante, mais une sorte d'adaptation sans perspective aux occurrences produites par les dispositifs économico-politiques. Les néo-conservateurs savent parfaitement bien que le travail a perdu beaucoup de sa centralité dans les pays économiquement développés, mais ils entendent bien qu'il joue comme un facteur de conformité et de soumission aux exigences du système social, comme un discriminant entre ceux qui se satisfont des gratifications possibles dans le cadre actuel et ceux qui ne peuvent ou ne veulent se contenter de l'état de choses existant. A l'utopie planificatrice abstraite qui a longtemps dominé le monde contemporain, ils opposent la contre-utopie de l'acceptation et de l'affirmation de l'imprévu, du présent comme impossibilité de cumulation et de reprise du passé, et comme attente inquiète du futur. A la crise en profondeur suscitée par les défaillances de la politique, ils répondent par un recours renforcé au politique comme gestion et administration de ce qui advient.

Sur cette voie, il ne peut naturellement être question de faire véritablement face aux menaces les plus pressantes et les plus dangereuses pour l'humanité contemporaine, en particulier la course aux armements et l'état de guerre permanent qui ronge une grande partie de la planète.

Les orientations néo-conservatrices postulent en fait que l'on doit se réconcilier avec les Etats tels qu'ils sont, et dans leur hiérarchisation instable. Face aux conséquences irrationnelles de la rationalité instrumentale de la valorisation, elles s'en remettent ainsi à une rationalité globale affaiblie dans son ambition et ses prétentions, celle qui consiste à tirer le meilleur parti possible de situations acceptées d'emblée dans leurs données essentielles. Le monde n'est plus perfectible, il doit être pris tel qu'il est, en cherchant simplement à limiter ses retombées négatives sur les hommes. La mythification de la raison et de ses pouvoirs fait place à une sorte d'automutilation de la rationalité qui est dépouillée de ses capacités de réflexivité (de retour sur elle-même) et se voit transformée en adjutant des contraintes et de la nécessité. La raison peut bien multiplier les pouvoirs de l'homme sur l'environnement et les processus naturels, elle ne peut être un guide pour maîtriser ces pouvoirs et en saisir la signification. Elle ne peut prétendre non plus dire le sens des processus sociaux et conduire leur évolution de façon effective, même quand elle peut se prévaloir de mieux connaître ce qui se passe dans le monde social. Pour combattre l'irrationalité (c'est-à-dire surtout les projections irréalistes des hommes sur leur propre société), il ne lui reste qu'à reconnaître sa propre impuissance en modulant les différentes formes d'activité conformément à cette reconnaissance. Raisonner n'est pas légiférer, c'est tout au plus régler des échanges syntaxiques et sémantiques à la superficie des choses de façon à pouvoir réduire dans une certaine mesure la contingence des événements.

Devant cette tendance à restreindre si drastiquement le champ des emplois légitimes de la raison<sup>3</sup>, on peut être tenté de rapprocher la critique néo-conservatrice de la raison, des thèmes et des thèses dits postmodernistes qui sont, eux, profondément marqués par la critique nietzschéenne de la raison. Procéder ainsi serait toutefois très hasardeux dans la mesure où le néo-conservatisme n'entend rien substituer au règne de la raison (il s'en tient à une raison résiduelle), alors que les courants postmodernistes, dans leur majorité, s'efforcent d'effacer toute trace de l'impérialisme de la raison et de le remplacer par des règnes sans souverain, par exemple la multiplicité des narrations chez Jean-François Lyotard ou l'anarchisme épistémologique chez Paul K. Feyerabend. Dans le premier cas, il s'agit d'une pensée de l'ordre qui, pour faire face à des tendances supposées à l'entropie sociale, passe du discours

3. Voir le volume collectif sous la direction de Herbert Schnädelbach, *Rationalität*, Frankfurt, 1984.

sur la nécessité de la rationalité au discours de la rationalité de la nécessité. Dans le deuxième cas, on est en présence d'une pensée du désordre et de la polysémie sociale qui repousse tout ce qui pourrait ressembler à du sens préétabli ou à un discours unitaire sur les hommes et sur le monde<sup>4</sup>. La rationalité n'est plus, dans ce contexte, que la rationalisation d'un particularisme, l'universalisation de ce qui n'est pas universalisable, universalisation obtenue en jouant sur les équivoques des jeux de langage. Elle n'a, en conséquence, aucune validité ou pertinence pour régler les problèmes humains, et c'est en s'attaquant à ses prétentions que l'on peut trouver ou retrouver la multiplicité du sens ainsi que la diversité éclatée des sujets.

La comparaison ne tourne donc pas à l'avantage de la raison néo-conservatrice, elle en souligne au contraire le caractère dérisoire par rapport aux défis auxquels est confrontée la société contemporaine. Le sarcasme postmoderniste fait ressortir cruellement le manque d'ambition et les petites peurs de cette pensée de l'ordre qui se recroqueville devant tout ce qui pourrait la remettre en question. Il fait comprendre que la recherche désespérée de l'ordre dans un monde en permanent bouleversement n'est qu'une quête sans signification autre que la reproduction illusoire de l'existant. Les penseurs de la postmodernité tendent ainsi aux néo-conservateurs un miroir où ils pourraient voir tout ce qui échappe à leur vue trop basse. Leur mérite est, de ce point de vue, tout à fait indéniable, et l'on comprend qu'ils soient maintenant l'objet de dénonciations de plus en plus nombreuses. Il reste bien évidemment qu'il est assez difficile de se satisfaire de leur position négative sur la raison, confondue pour l'essentiel avec la raison subjective, dominatrice dans ses prétentions, mais dominée dans ses réalisations.

La rationalité n'est pas seulement la rationalité cognitive, instrumentale et stratégique de la conscience individuelle (ou refermée sur elle-même) qui se mesure avec les autres et le monde, elle est aussi et surtout la raison communicationnelle qui se manifeste dans et à travers l'interaction ainsi que dans et à travers les réseaux de langage. Comme le demande J. Habermas avec insistance depuis plusieurs années, il est nécessaire de prendre enfin conscience que la rationalité subjective (ou plus exactement subjectivisée) est une rationalité qui se coupe de ses présuppositions sociales (les jeux de langage) et des origines dialogiques

4. Voir Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt, 1985.

de ses propres développements<sup>5</sup>. Elle n'est pas le tout de la raison alors qu'elle se donne pour telle en s'enfermant par là dans des apories insurmontables (notamment en fonction de l'incapacité de la raison ainsi réduite à penser l'intersubjectivité et les rapports d'échange avec le monde). En d'autres termes, elle est une configuration tout à fait dépassable, parce qu'unilatérale, de la rationalité pratiquée dans la société contemporaine. Pour reprendre la thématique de Habermas, elle fonctionne à partir de déformations systématiques et récurrentes de la communication qui isolent les groupes et les individus les uns par rapport aux autres. Et si l'on ne veut pas tomber dans l'idéalisme le plus caractérisé, il faut bien chercher l'origine de ces déformations dans l'organisation des échanges sociaux plutôt que dans la raison elle-même. C'est ce que tente brillamment Habermas dans ses derniers ouvrages en renvoyant à l'orientation prédominante des pratiques sociales vers la production de dispositifs technico-matériels pour dominer et utiliser l'environnement à des fins particularistes (majoration de consommations privées, accumulation de richesses à certains pôles de la société, etc.). Les pratiques sociales à portée normative (fondatrices ou transformatrices de normes) se trouvent par là même, sinon étouffées, du moins entravées dans leurs développements alors qu'elles sont décisives pour le déploiement de la socialité humaine. Reprenant son vocabulaire à Marx, J. Habermas croit même pouvoir affirmer que les pratiques tendent à se coaguler autour d' « abstractions réelles », c'est-à-dire autour de media de l'échange (l'argent, le pouvoir par exemple) qui, autonomisés et transformés en mécanismes régulateurs, imposent aux hommes leurs logiques de fonctionnement. Il se produit un véritable découplage entre le « monde social vécu » (celui de la communication, des normes et de l'expressivité) et les agencements systémiques de la reproduction matérielle. Plus précisément, le monde systémique échappa à tout contrôle véritable du « monde social vécu », ce qui a pour conséquence une pénétration progressive de ce dernier par le premier et ses dispositifs automatisés.

A partir de ces prémisses, J. Habermas se trouve en mesure de critiquer avec efficacité tant les nostalgies réactionnaires que la pseudo-modernité néo-conservatrice. Il lui est également possible de rejeter les illusions des postmodernistes sur la signification du « pluralisme » du monde contemporain, en réalité plus implicite et hésitant qu'explicite

5. Cf. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, 1981, 2 t.; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985.

et triomphant. Il montre avec beaucoup de pertinence que l'adieu à la raison subjective (la *ratio* dominatrice) et au subjectivisme claironné par les chantres de la postmodernité est plus apparent que réel. Il n'y a certes plus de raison législatrice et légitimante pour s'opposer, dans les théories postmodernes, aux échanges sociaux et aux variations d'intensité qui les caractérisent, mais les cloisonnements, les fragmentations et les fractures qui parcourent le tissu social sont trop facilement pris pour des discontinuités créatrices, voire pour des manifestations de liberté. Le subjectivisme chassé par la porte rentre par la fenêtre sous la forme de substances-agents, multiples et omniprésents qui, sous différentes appellations, transcendent le monde des phénomènes. Aussi bien ne peut-il y avoir de véritable dépassement des contradictions de la modernité — selon Habermas — que si l'on procède à une rupture plus radicale avec les philosophies de la conscience, de la praxis et de la subjectivité, en leur substituant une théorie de l'action communicationnelle. Pour aller dans cette voie, il ne doit plus y avoir, dans la réflexion, de préséance de la conscience et du faire du sujet, il faut au contraire arriver à mettre au premier plan l'émergence concomitante du social et de l'individuel à travers la communication et le langage. C'est dans l'interaction de la communication que se forgent les structures de la subjectivité et de l'intersubjectivité de même que les relations qui forment et organisent les activités humaines. Il en résulte bien évidemment que le social ne peut être renvoyé seulement à des pré-déterminations par la production et la reproduction de la vie ou encore par le pouvoir et ses multiples modulations, mais qu'il faut toujours essayer de le saisir comme lié fondamentalement à des activités d'interprétation de l'interaction et de l'action.

Cette thématique de J. Habermas a certainement beaucoup de force lorsqu'on la confronte à des explications réductrices de l'individuel ou du social. On peut toutefois se demander si, par suite de glissements successifs, elle n'arrive pas à privilégier indûment le moment normatif dans les activités de communication et d'interprétation. En effet, la « compétence communicationnelle », pour se servir de la terminologie de Habermas, est placée sous le signe de la norme régulatrice du *Diskurs*, c'est-à-dire sous le signe d'un échange idéal-idéel marqué par la réciprocité et exempt de tromperie, d'erreur, de calcul ou de violence. Habermas admet, bien sûr, que cet idéal de transparence communicationnelle n'est à la limite jamais réalisé, mais il le voit à l'œuvre en permanence chez les protagonistes de la communication (comme visée ou comme présupposé), même lorsque, pour une raison ou pour une autre, ils ne s'en inspirent

pas concrètement. La communication empirique est ainsi mesurée à l'aune de cette transparence régulatrice, c'est-à-dire suivant son plus ou moins grand éloignement par rapport à elle. L'incommunicable (ou la finitude de la communication) n'a, par suite, plus de place dans la communication ou l'interaction; il n'est pas présence du monde dans le langage, précompréhension dans ce qui se propose au dire, il apparaît essentiellement comme limite ou comme pathologie et perturbation. La socialité elle-même finit par être absorbée par la tyrannie de la norme régulatrice et se trouve saisie avant tout comme établissement et interprétation de normes pour les interactions et leurs relations. Elle ne peut donc être dialogue avec le monde, constitution d'un horizon pour les réseaux et les séquences d'action; elle n'apparaît donc pas comme une immersion de la communication dans des relations qu'elle ne pourra jamais entièrement cerner. La logique du social devient en ce sens une logique du normatif (du particularisme à l'universalité) et des obstacles qui l'empêchent de se déployer pleinement. Et l'on s'explique aisément que J. Habermas puisse penser les problèmes d'aujourd'hui autour d'une dichotomie simple entre *Soziale Lebenswelt* (monde social vécu) et monde systémique de l'instrumentalité et de la technique. Il y a d'un côté la normativité et l'expressivité, de l'autre des mécanismes et des automatismes que personne ne maîtrise.

C'est pourquoi, aux yeux de J. Habermas, le problème principal de l'heure est celui de la colonisation du « monde social vécu » par le débordement et la prolifération des agencements systémiques. Mais il ne peut avancer une telle perspective qu'en accordant seulement une place de second plan aux affrontements de classe et de pouvoir. Or, il se refuse par là à voir l'imbrication de la normativité et du pouvoir dans les dispositifs technologiques et les processus systémiques. La production et l'interprétation des normes se plient en effet aux contraintes de la mise en valeur du travail (cf. ces derniers temps les incidences de la flexibilisation du travail sur les législations sociales en Europe de l'Ouest). Il est, certes, indéniable que les normes sont vécues et interprétées différemment suivant les groupes sociaux et les situations, mais il faut bien voir également qu'elles ne peuvent trop s'éloigner des particularismes sociaux produits par les différentes logiques de valorisation (valorisation du capital, valorisation du travail salarié, valorisation du sol, etc.). De même le pouvoir, dans un tel cadre, ne peut fonctionner essentiellement comme médium des échanges sociaux ou comme moyen de mobiliser des ressources matérielles et humaines, il est utilisé et réparti de façon à permettre les relations de valorisation.

Cela veut dire qu'il se cristallise déjà dans les rapports de façon asymétrique (asymétrie du contrat de travail, soumission des travailleurs à des systèmes de machines et à des techniques de gestion) et qu'au niveau politique, il reproduit des asymétries de même ordre. En fait, il y a subordination du « monde social vécu » au systémisme de la valeur (ou des « abstractions réelles »), parce que ce « monde social vécu » investit et alimente lui-même les mécanismes de sa subordination. En termes plus précis, cela veut dire que le monde social vécu ne se heurte pas seulement à des obstacles extérieurs, mais à des orientations unilatérales qui lui sont propres et qui se manifestent en tant que communications ou échanges d'informations pour la valorisation (auto-appréciation grâce à la valorisation des autres et des objets), et en tant que normes figées qui protègent et sanctionnent les échanges de valeurs au détriment des autres échanges. Il y a sans doute conditionnement des activités de communication et d'interprétation par des dispositifs technico-pratiques cristallisés, mais en même temps ces dispositifs, quoique perçus en termes de naturalité, ne peuvent se reproduire que grâce à des activités apparemment répétitives mais qui, en réalité, se modifient toujours suivant les mêmes règles. Dans le cadre d'un même horizon (structures de précompréhension et d'appréhension du monde), il y a par conséquent un jeu permanent de détermination réciproque entre le subjectivisme des valeurs et les mécanismes objectifs de la valorisation.

En ce sens, les dispositifs systémiques, les « abstractions réelles », ne peuvent être réduits à de pures cristallisations des activités instrumentales-cognitives, ils renvoient bien plus à des combinaisons complexes matérielles-immatérielles, où se retrouvent des structurations fondamentales de l'activité humaine dans son rapport au monde, notamment des rapports de pouvoir et des réseaux de communication rigides dans leurs modalités de reproduction<sup>6</sup>. Dans ce secteur de la vie sociale, rien, en fait, ne peut se passer sans des déplacements plus ou moins importants dans les relations de pouvoir entre les groupes et dans les flux d'échanges symboliques autour des circularités de la reproduction. Cela veut dire que la lutte des classes naît et renaît sans cesse dans les automatismes sociaux comme une manière de les porter et de les repousser à la fois dans leur dynamique. Le monde social vécu n'est donc pas confronté simplement à la prolifération cancéreuse des

6. Voir à ce sujet Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt, 1985. On peut également se reporter à d'utiles éléments de réflexion dans Dominique Jannicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, 1985.

processus systémiques, il est également directement impliqué dans les redéploiements et les transformations réglés de ces mêmes processus. Les codes auxquels il se plie dans les échanges sociaux et les communications (les différentes faces de la valorisation) le livrent à des contraintes dont il ne peut s'affranchir par de simples mouvements de dénégation. Il est par suite aventureux de saisir le monde des normes et de la communication comme celui de la liberté et de la pluralité dans l'universalité, que des contraintes ou entraves d'origines principalement extérieures viendraient brider dans sa logique de développement. Il obéit en réalité à des contraintes à la fois internes et externes ainsi qu'à une dynamique du dédoublement qui donne aux extériorisations-objectivations de l'action la préséance sur les échanges et les communications.

C'est pourquoi aujourd'hui il ne suffit pas de s'adonner à la dispersion et de cultiver les différences les plus apparentes pour atteindre un véritable pluralisme des échanges. En aucun cas, la juxtaposition des mono-logiques n'a de portée subversive et d'effets de rupture à l'intérieur des dispositifs technico-pratiques : elle est bien plutôt une des conditions du bon fonctionnement des processus systémiques et de leur indépendance relative par rapport aux projets et aux comportements humains. La voie vers la pluralité authentique ne peut être que la voie du retour des actions et des activités communicationnelles sur elles-mêmes pour découvrir la dimension dialogique des rapports aux autres et au monde de l'objectivité. Il ne s'agit pas de se précipiter sur l'extériorité pour s'affirmer, il s'agit au contraire de s'ouvrir au dialogue avec les différentes formes de l'intériorité et de l'extériorité dans leurs fractures et fragmentations pour avoir la révélation d'autres chemins et d'autres liaisons avec elles. Comme l'a bien vu Heidegger dans *Wozu Dichter*, il faut que l'intériorisation cesse d'être une sorte d'incarcération de soi-même et de l'altérité pour que l'extériorisation elle-même cesse d'être capture illusoire du monde et captation trop réelle des hommes.

A l'évidence, le pluralisme comme développement multilatéral et polymorphe des actions et des communications est encore un objectif à atteindre, et il apparaît bien qu'il n'est pas compatible avec un individualisme frileusement ou narcissiquement resserré sur lui-même ou aveugle sur ce qui le fait agir. Mais il faut bien voir aussi qu'il ne peut se concilier non plus avec une société et une culture trop intégrées, que cette intégration relève de formes d'organisation sociale totalitaires ou de mécanismes d'adaptation et d'ajustement des individus à des contraintes sociales en extériorité. Il faut, en fait, renoncer à toute idée

de rapports parfaitement harmonieux entre individus, groupes et sociétés. Et si l'on admet qu'il faut en finir avec l'abstraction ou l'hypostase société, il faut éviter de se donner à bon compte un continuum social, aux coordonnées spatio-temporelles largement invariables, c'est-à-dire constituant un champ parfaitement balisé. La société n'est autre chose qu'une constellation de groupes, de réseaux d'interaction et de normes en mouvements, et elle n'apparaît une ou unifiée qu'en raison de la dominance des dispositifs technico-pratiques de la valorisation (ou de la planification bureaucratique) et des appareils étatiques. Ce qu'il faut rechercher en conséquence, c'est une socialité variable et différentielle qui soit la résultante de communications foisonnantes et de séquences d'activités en perpétuel renouvellement, et qui permette aux individus de cumuler vraiment leurs expériences, d'élargir leur horizon et de se transformer en permanence. Sur ces points, les intuitions des penseurs de la postmodernité apparaissent tout à fait fécondes, à condition, évidemment, de ne pas oublier que rien de tout cela n'est possible tant que socialité et individualité tournent autour du travail et de sa valorisation (terreau nourricier des dispositifs technico-pratique).

La perspective ainsi esquissée mène très loin des pratiques actuelles, mais elle fait partie aujourd'hui de l'horizon de beaucoup qui aspirent à des activités débarrassées de leurs rigidités et de leur répétitivité<sup>7</sup>.

7. Parmi les publications les plus récentes, il faut signaler l'ouvrage fort intéressant de Costanzo Preve, *La filosofia imperfetta. Una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*, Milano, 1984. L'auteur montre très bien qu'il faut aujourd'hui établir un rapport critique à Marx et surtout à la tradition marxiste si chargée de métaphysique, de naturalisme et de scientisme. Il ressent aussi la nécessité d'un examen sérieux de l'œuvre de Heidegger ainsi que de celle d'Ernst Bloch qu'il étudie toutes les deux avec beaucoup de sympathie et de compétence. On est beaucoup plus réservé, lorsqu'il croit ensuite trouver une clé pour résoudre un certain nombre des problèmes théoriques les plus importants dans l'ontologie de l'être social du vieux Lukács. Comme ce dernier, il entend traiter les problèmes de l'action à partir du travail comme modèle de la praxis sociale, c'est-à-dire à partir de l'action téléologique, sans prendre conscience qu'elle n'est qu'un moment, variable historiquement, dans l'unité sans cesse redéfinie de multiples déterminations.

On peut se reporter aussi à Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskurstethik*, Frankfurt, 1986, pour une critique très argumentée des éléments d'idéalisme présents dans l'éthique discursive et la pragmatique du langage de Jürgen Habermas. Il montre que chez K. O. Apel et J. Habermas la communauté de communication idéale tend à réintroduire l'anticipation d'un langage transparent comme régulateur de toutes les relations intersubjectives, ainsi dévalorisées dans leur finitude. On ne peut donc reconstruire le matérialisme historique comme le voudrait Habermas à partir des seules logiques d'évolution présentes dans les procédures d'établissement, d'élargissement et d'interprétation des normes sociales.

C'est avec cette conviction que les essais que l'on va lire ont été écrits entre 1979 et 1985. Ils ne prétendent pas traiter de façon systématique des thèmes qui, de toute manière, ne se prêtent pas ou peu à la systématisation, mais exigent plutôt des coups de sonde exploratoires. Ils tentent cependant de dire avec le plus de rigueur possible que l'avenir n'a pas besoin de ressembler au présent, et qu'il y a encore beaucoup de chemins à découvrir.

