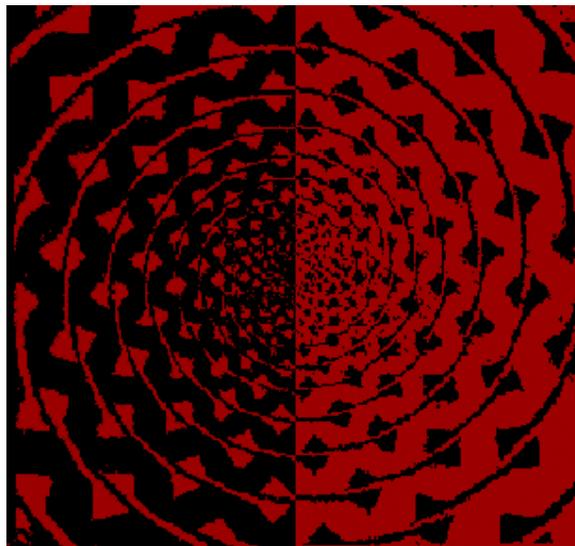

Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre : *Habitus et lien social. I. La réduction du contexte chez Bourdieu et Habermas.*

Auteur (s) : Marc Maesschalck

N° : 51

Année : 1998

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 1998

This paper may be cited as :Maesschalck Marc, « *Habitus et lien social. I. La réduction du contexte chez Bourdieu et Habermas* », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°51, 1998.

Habitus et lien social

I. La réduction du contexte chez Bourdieu et Habermas

par Marc Maesschalck (UCL, FUSL)

Enjeu de la démarche

La thématique *habitus et lien social* est le produit d'un cheminement de trois années dont les deux premières étapes furent la critique du formalisme en théorie de l'action et l'exploration de la dimension contextuelle de la normativité en rapport aux théories reçues du jugement d'application¹. Ces deux étapes ont permis de pointer des concepts de premier ordre dans l'élaboration des hypothèses de la théorie procédurale, en particulier: la *compétence pragmatique* en rapport à l'usage des normes, l'*arrière-plan* de savoir-faire toujours disponible en rapport à la sociologie compréhensive du monde vécu. Ces concepts, comme nous l'avons relevé², correspondent épistémologiquement aux procédés d'*idéalisation* et de *présomption* qui servent à établir les bases de la théorie procédurale de l'action. La particularité de ces procédés est de fermer l'accès à toute interrogation sur la contextualité des productions normatives dans la mesure où le rapport à l'assomption des normes dans un contexte par l'adhésion ou le rejet des acteurs concernés apparaît comme une variable dépendante de la production normative elle-même et semble à ce titre absolument internalisable.

Une formulation de Pierre Livet, rappelée par V. Kokoszka³, fournit un bon exemple de cette tendance théorique: "*Notre thèse est que nous ne pouvons identifier l'intention d'agir que rétroseptivement, une fois l'action bien engagée, et que l'essentiel de l'action est dans le cours de l'action "adverbiale", quand nous agissons intentionnellement parce que nous corrigeons nos mouvements en fonction des buts esquissés (l'intention téléologique), et nos buts en fonction de ce que nos mouvements et leurs corrections nous révèlent de notre intention d'agir*"⁴. Alors même qu'il s'agit

¹ Deux séries de *Carnets* du Centre ont été consacrées à cette recherche: une première en 1996 s'intitulait *Formalismes et théorie de l'action* (N° 19 à 23) et la deuxième en 1997 *Normes et contextes* (N° 32 à 34).

² Cf. MAESSCHALCK M., *Compétences langagières et ressources compréhensives*, in *Science et Esprit*, 49 (1997), pp. 259 à 280, pp. 262 à 265.

³ Cf. KOKOSZKA V., *Habitus et lien social, Sartre I: Situation et intersubjectivité concrète*, in *Les Carnets du Centre du Philosophie du Droit*, 1998, n°52.

⁴ LIVET P., *La communauté virtuelle, Action et communication*, Ed. de l'éclat, Combas, 1994, p. 98.

de considérer l'action en fonction de son effectuation comme processus évolutif, le contexte de l'opérativité tend à s'effacer complètement au profit d'une réversibilité purement abstraite qui reproduit à son niveau le solipsisme de l'autoréférentialité telle que l'a interprétée la tradition transcendantale fidèle à l'individualisme de Kant. La norme de l'action devient alors le processus intentionnel d'ajustement de la finalité en fonction de l'interprétation du rapport stratégique d'auto-correction des buts suite à leur effet de succès ou d'insuccès.

Tous les éléments de clôture épistémologique de l'accès à la contextualité sont présents dans cet exemple. L'efficacité contextuelle n'a de sens que sur le plan stratégique en tant qu'information sur l'adéquation des moyens, voire des "mouvements". Quant à la justification de l'action, elle n'a de rapport effectif qu'avec soi-même, sur le mode d'une herméneutique du jugement stratégique d'application. On perd de ce fait toute possibilité d'une référence immédiate à la cohérence propre du contexte comme milieu d'acceptation pratique de la normativité, voire comme milieu configurant du rapport aux normes en général. De la même manière, on perd aussi toute possibilité d'une construction effective de la réversibilité non comme circularité ou dédoublement herméneutique (réduit d'ailleurs à une sorte d'effet réflexe), mais comme échange procédural susceptible de modifier les formes collectives de production normative.

Ce double déficit lié à l'absence de prise en compte tant formelle qu'effective de la contextualité se solde par deux types d'issue caractéristiques: d'un côté, un formalisme dans l'étude des types de rationalisation de l'action, comme si la perception du domaine d'effectuation ne pouvait jamais jouer que comme corrélat d'un acte de généralisation de la justification; d'un autre côté, une fragmentation du contexte lui-même comme champ opératoire, accessible uniquement à partir des régimes de rationalité cherchant à s'instituer comme mode de vie ou comme forme de régulation à travers des mécanismes stratégiques d'autopoïèse. On voit alors ressurgir comme questions subsidiaires dans ces orientations soit une sémantique formelle de l'idéal d'humanité, soit une morale prudentielle de l'adhésion à la vie collective sous les espèces du civisme ou du patriotisme éclairés.

Dans la mesure où ce double déficit touche à la fois aux ressources rationnelles des processus de production normative et aux conditions de transformations effectives des contextes d'application, nous avons choisi de poursuivre notre investigation sur ces deux axes à travers les concepts fondamentaux d'*habitus* et de *lien social* tels qu'ils apparaissent en arrière-plan des principes mobilisés par Bourdieu et Habermas pour traiter les contextes d'action, à savoir les principes d'analogie et de subsumption.

Si on trouve, en effet, chez Bourdieu une structure de contexte sans logique opératoire propre sinon la “temporalisation” de sa reproduction⁵, la situation chez Habermas est pour ainsi dire inverse: on trouve chez lui une logique opératoire, mais dans un contexte sans structure opératoire, sinon la sédimentation de sa reproduction. On trouve d’ailleurs des formules d’une étonnante proximité chez les deux auteurs puisqu’en définitive tant le “sens pratique” chez Bourdieu que les processus pré-réfléchis de coopération contextuelle (sens, solidarité, identité) chez Habermas remplissent une fonction semblable: *rattacher les situations nouvelles aux conditions de vie déjà existantes du monde vécu*⁶.

Une fonction est ainsi impartie au contexte chez les deux auteurs: à travers une structure d’incorporation des styles de vie chez Bourdieu et à travers une logique de subsomption du monde vécu chez Habermas⁷. Mais ni d’un côté ni de l’autre, on ne trouve accès en définitive à un jugement sur la consistance opératoire propre du contexte: sa cohérence est donnée *soit par avance* (Bourdieu) comme produite par les conditions matérielles et symboliques d’existence, *soit par après* (Habermas) comme l’effet du développement des structures normatives. Nous allons tenter de mieux saisir sur le plan épistémologique ces deux types de clôture de l’accès au contexte comme structure opératoire.

⁵ “(...) L’activité pratique, dans la mesure où elle est sensée, c’est-à-dire engendrée par un *habitus* immédiatement ajusté aux tendances immanentes du champ, est un acte de temporalisation par lequel l’agent transcende le présent immédiat par la mobilisation pratique du passé et l’anticipation de l’avenir inscrit dans le présent à l’état de potentialité objective” (BOURDIEU P., *Sur la pratique, le temps et l’histoire (entretien avec Tetsuji Yamamoto)*, repris in *Raisons pratiques, Sur la théorie de l’action*, Seuil, Paris, 1994, pp. 169 à 173, pp. 172-173).

⁶ “Le processus de reproduction rattache de nouvelles situations à l’état existant du monde vécu, et ce dans la dimension *sémantique* de significations ou de contenus (de la tradition culturelle), comme dans les dimensions de *l’espace social* (de groupes socialement intégrés) et du *temps historique* (des générations qui se suivent)” (HABERMAS J., *Théorie de l’agir communicationnel*, T. 2, trad. Par J.-L. Schlegel, Fayard, Paris, 1987, p. 152).

⁷ On verra qu’il faut pour cerner ce “principe de subsomption”- pourtant constamment mobilisé par Habermas pour concenvoir la connexion entre monde vécu et système, ceci de manière à se démarquer des stratégies optant soit pour la valeur herméneutique du premier soit pour l’inérêt fonctionnaliste du deuxième-, explorer le débat avec le concept marxiste de réification pour apprendre que la théorie de la valeur n’est en fait que “l’hyper-généralisation d’un cas spécial de **subsomption** du monde vécu sous les impératifs du système” (TAC, T. 2, p. 376). C’est nous qui soulignons. C’est en fonction d’un tel principe de liaison que l’on peut admettre notamment que “les entités que, du point de vue de l’observateur, il faut subsumer sous des notions de la théorie des systèmes, doivent *d’abord* être identifiées comme les mondes vécus de groupes sociaux et compris dans leurs structures symboliques” (ibid., p. 166). D’où il résulte que “la perspective qui part de la théorie des systèmes est relativisée si l’on admet que la rationalisation du monde vécu mène à une variation orientée des modèles structurels définissant l’état du système” (p. 163). La position à l’égard de l’“hypostasiation en société” du monde vécu par Luhman dérive du même principe (pp. 169 ss).

La réduction du contexte au principe d'analogie chez Bourdieu

Nous avons déjà consacré plusieurs séances de séminaire à la conception du contexte comme incorporation d'un habitus social chez Bourdieu⁸. Cette première approche était centrée sur le traitement mentaliste du contexte choisi par Bourdieu à travers la reprise du schématisme kantien. Nous n'avions donc pas analysé spécifiquement les efforts déployés par Bourdieu pour concevoir la créativité sociale du sens pratique à partir de son "schématisme sociologique". C'est pourtant une manière significative de mieux saisir l'impact de ses choix épistémologiques sur le traitement du contexte. Il apparaît en effet que l'incorporation de conditions d'existence dans un schéma indissociablement corporel et mental fournit la base d'une sorte de "grammaire générative" des rôles sociaux dont les règles sont susceptibles de supporter une infinité de variations. C'est le principe de cette variation qui donne la clé d'un concept de créativité. L'incorporation schématique d'un contexte ne condamne pas à la reproduction d'une "configuration sociale" d'origine. Elle accorde simplement aux expériences originaires une place prépondérante qui permet de former un type d'anticipation particulier.

(...) Les anticipations perceptives, sortes d'inductions pratiques fondées sur l'expérience antérieure, ne sont pas données à un sujet pur, une conscience transcendantale universelle. Elles sont le fait de l'habitus comme sens du jeu. Avoir le sens du jeu, c'est avoir le jeu dans la peau; c'est maîtriser à l'état pratique l'avenir du jeu (...) Le bon joueur est celui qui anticipe, qui va au-devant du jeu. Pourquoi peut-il devancer le cours du jeu? Parce qu'il a les tendances immanentes du jeu dans le corps, à l'état incorporé: il fait corps avec le jeu.

L'habitus remplit une fonction que, dans une autre philosophie, on confie à la conscience transcendantale: c'est un corps socialisé, un corps structuré, un corps qui s'est incorporé les structures immanentes d'un monde ou d'un secteur particulier de ce monde d'un champ, et qui structure la perception de ce monde et aussi l'action dans ce monde"⁹.

On pourrait parler à cet égard d'une sorte d'anticipation totalisante, comme la production d'une "idée-limite" ou d'un "schème régulateur" qui correspond à un mode de vie parfaitement adéquat aux ressources disponibles dans un style de vie. Cette forme de projection permet d'ajuster un style de vie à une nouvelle configuration sociale en transposant un rapport déjà existant entre un rôle ou une place et une configuration donnée. On anticiperait de cette

⁸ Cf. MAESSCHALCK M., *Normes et contextes, III. La sociologie de l'habitus*, in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 34, 1997.

⁹ BOURDIEU P., *Un acte désintéressé est-il possible?*, in *Raisons pratiques*, op. cit., pp. 149 à 167, pp. 155-156.

manière sur une nouvelle configuration en recourant à un équilibre déjà vécu, mais idéalisé pour la circonstance et élevé au rang de modèle régulateur.

“C’est parce que l’habitus est le produit de l’incorporation des régularités et des tendances immanentes du monde qu’il enferme l’anticipation à l’état pratique de ces tendances et de ces régularités, c’est-à-dire la référence non théorique à un avenir inscrit dans le présent immédiat”¹⁰.

Le sens pratique conduirait donc chaque style de vie à produire une forme de “projection transcendantale” créant le cadre a priori de sa contextualisation en référence aux possibilités du présent. La créativité vue de cette manière consisterait dans une opération de **réduction** des possibles offerts par une configuration sociale aux possibles effectifs offerts par un style de vie quand il parvient à reproduire son mode d’insertion contextuelle. Il s’agirait donc de la capacité d’un style de vie à se transposer et à se recomposer dans une configuration inédite en prenant appui sur ses expériences originaires.

“L’habitus, parce qu’il implique la référence pratique à l’avenir impliqué dans le passé dont il est le produit, se temporalise dans l’acte par lequel il se réalise”¹¹.

Le **premier choix** épistémologique de Bourdieu correspond à son exigence d’intégration du point de vue objectiviste en sciences sociales. Il consiste à instituer en objet l’activité culturelle de reproduction des conditions matérielles et symboliques d’existence. A l’encontre d’une tradition interactionniste qui préférerait envisager la culture comme identique à l’état actuel du processus d’interaction sociale, Bourdieu se range plutôt du côté de la tradition ethnométhodologique et structuraliste en séparant radicalement le champ des interactions sociales et les conditions d’existence qui déterminent les différents types de comportement dans ce champ¹². Il garde ainsi en réserve la possibilité d’une création de différence à partir de l’*ajustement* des conditions d’existence au champ pratique grâce à l’auto-position des agents. En isolant le moment de l’ajustement des conditions d’existence au champ pratique, Bourdieu constitue un nouvel objet qui rend concevable la médiation d’un “art de vivre” par lequel les contraintes s’intègrent à une configuration discursive.

Un **deuxième choix** épistémologique s’impose alors pour déterminer la nature de la “configuration discursive” instituée en objet d’investigation. Contre

¹⁰ BOURDIEU P., *Sur la pratique, le temps et l’histoire*, op. cit., p. 173.

¹¹ *Ibid.*

¹² La loi immanente de la structure consistant à perpétuer son être social, cette loi est son *conatus* (cf. *Raisons pratiques*, op. cit., pp. 39, 173 et 195).

l'objectivisme structuraliste, Bourdieu opte cette fois pour un rapprochement avec la tradition interactionniste. Plutôt que de considérer cette configuration comme un horizon normatif qui déterminerait le comportement rationnel des acteurs - selon l'interprétation légaliste des rituels, par exemple, supposant la simple adéquation des agents à des dispositifs de règles -, Bourdieu pose l'hypothèse d'un nouvel écart entre l'acte de reproduction objectivement observable et la compétence des agents à produire un tel acte. Autrement dit, la configuration discursive n'est une hypothèse sensée que si elle se traduit dans les capacités créatrices des agents en situation d'interaction. Le mécanisme de reproduction n'est pas une fonction mimétique d'identification ou de participation à un modèle; c'est une fonction d'incorporation des conditions d'existence dans une disposition mentale à inventer dans les limites de ces conditions d'existence¹³.

Bourdieu pose alors un **troisième choix** épistémologique afin de préciser le fonctionnement de cette disposition mentale. A la manière du Kant de l'imagination transcendante, il choisit d'instaurer un écart, au plan mental, entre la fonction de réceptivité et celle de créativité. Il évite ainsi d'adopter une solution de type causaliste tentant d'établir le passage des réseaux de traitement de l'information aux dispositifs intentionnels d'orientation de l'action. Mais il élimine aussi du même coup la solution intentionnaliste consistant à ne prendre en compte dans l'orientation de l'action que les processus résultant de visées mentalement pré-constituées. Pour Bourdieu, l'*habitus* est une "disposition mentale"¹⁴ susceptible d'engendrer des comportements intentionnels parce que corporellement fixée dans un mode d'existence. C'est donc le "sens interne" de la place occupée dans l'ordre des conditions d'existence qui forme le potentiel imaginatif des agents. L'*habitus* est reçu comme un pouvoir-être propre par les agents (à l'image de la formule leibnizienne¹⁵). Du mentalisme de la disposition, on passe donc avec Bourdieu au caractère monadique de l'imagination, en prise (comme chez Husserl) sur le flux temporel des conditions d'existence. Il faut donc poser l'hypothèse d'une origine temporelle de l'intentionnalité qui se traduit en comportement intentionnel grâce à la *naturalisation* de son origine, c'est-à-dire grâce à sa *fixation* dans un corps¹⁶.

¹³ "Quant au principe de cette cohérence minimale, il ne peut être autre chose que la pratique analogique fondée sur le *transfert de schèmes* qui s'opère sur la base d'équivalences acquises facilitant la substitutivité et la substitution d'une conduite à une autre et permettant de maîtriser, par une sorte de généralisation pratique, tous les problèmes de même forme susceptibles d'être proposés par des situations nouvelles" (BOURDIEU P., *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997, p. 71).

¹⁴ C'est-à-dire aussi une "connaissance sans conscience" (*Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 97) en position transcendante (ndlr).

¹⁵ Cf. *Méditations pascaliennes*, p. 173.

¹⁶ L'agent ayant acquis un système de dispositions accordé aux régularités du monde, "il se trouve incliné et apte à les anticiper pratiquement dans des conduites qui engagent une *connaissance par corps* assurant une

Si l'*habitus* est de l'ordre du *pouvoir-être* ou de la puissance imaginative (*Kraft*), faut-il à la manière de Nietzsche, le concevoir comme une sorte de force primaire et y reconnaître, dans la plus pure tradition vitaliste, le principe vital? Dans le cas contraire, faut-il y reconnaître *l'unité synthétique a priori* de la raison, le *logos* comme force de rationalisation du comportement ou comme pouvoir d'auto-transcendance de la raison par son idéalisme transcendantal? Pour éviter ce dilemme, Bourdieu pose un nouvel écart entre la *loi* comme principe de validité et la disposition comme principe d'effectuation. L'*habitus* est un pouvoir de schématisation: il n'est ni producteur de règles, ni producteur de pulsions. Il engendre des *schémas de comportement*, c'est-à-dire des manières d'être en situation qui réunissent un type de comportement avec la perception d'une situation concrète¹⁷.

Le cinquième choix épistémologique de Bourdieu porte sur le statut du schème dans ce "schématisation du comportement"¹⁸. D'un point de vue kantien, Bourdieu tente, au plan de l'*habitus* une synthèse entre la fonction judiciaire du schème et la fonction pratique du type. Il pourrait donner au schème un statut subjectif en le liant au jugement réfléchissant des agents sur leur propre orientation. A l'inverse, il pourrait donner un statut objectif au "schème" en le liant au postulat de la liberté comme pouvoir de "typification" et donc d'invention de comportements. Mais plutôt que de subordonner l'action à la forme selon le schéma téléologique classique, il propose d'imputer le *télos* à la disposition acquise de l'action, comme si celui-ci constituait en quelque sorte l'élan reçu par ses conditions d'existence. Quant à la forme, elle n'est pas pour autant subordonnée à l'action, mais elle reçoit une fonction évaluative, comme *test* des pratiques. L'action est ainsi conçue comme l'élan spontané de reproduction de la direction vécue et incorporée, tandis que la forme de vie ainsi engendrée s'auto-apprécie dans sa continuité et sa ressemblance avec les formes de vie antérieures.

“En tant qu’il est le produit de l’incorporation d’un nomos, du principe de vision et de division constitutif d’un ordre social ou d’un champ, l’habitus engendre des pratiques immédiatement ajustées à cet ordre, donc perçues et appréciées, par celui qui les accomplit, et aussi par les autres, comme justes,

compréhension pratique du monde tout à fait différente de l’acte intentionnel de déchiffrement conscient que l’on met d’ordinaire sous l’idée de compréhension” (*ibid.*, p. 163). Bourdieu parle plus loin d’“intentionnalité pratique” (p. 171).

¹⁷ “C’est l’*habitus* qui, en tant que structure structurée et structurante, engage dans les pratiques et les pensées des schèmes pratiques de construction issus de l’incorporation de structures sociales elles-mêmes issues du travail historique des générations successives” (*Raisons pratiques, op. cit.*, p. 170).

¹⁸ Cf. *Méditations pascaliennes, op. cit.*, pp. 166 et 167.

droites, adroites, adéquates, sans être aucunement le produit de l'obéissance à un ordre au sens impératif, à une norme ou aux règles du droit"¹⁹.

L'*habitus* n'est donc pas porteur d'une visée rationnelle comme telle. Il engendre à la fois une capacité d'action et une capacité de jugement. C'est une fonction de capacitation qui permet à la fois le maintien d'une forme de vie et son auto-appréciation. Il apparaît de cette manière que l'auto-référentialité de l'*habitus* est le facteur de cohérence de la forme des styles de vie.

Pour Bourdieu, le principe générateur de chaque *habitus* comprend son orientation existentielle et est testé dans son effectuation par le principe analogique qui l'accompagne en tant que le "sens de sa place", voire le goût pour une manière d'être ou le plaisir pris au jeu. Même si les deux aspects de la théorie kantienne du jugement réfléchissant, téléologique et esthétique, se retrouvent dans la synthèse de l'*habitus*, Bourdieu se démarque nettement de Kant; d'une part, la fonction de juger est réservée à la dimension esthétique, mais celle-ci ne porte pas sur le plaisir de la forme: elle est plutôt satisfaction selon la signification pratique de la *Gesinnung* en tant que vérification de la conformité au devoir-être.

Bourdieu met donc en évidence la dimension esthétique de la pratique²⁰ comme le "sentiment d'être à sa place", la satisfaction d'avoir réussi (et donc perpétué) son rôle. On pourrait, sans trahir l'intuition, parler du *plaisir* engendré par l'*invention* qui convient au cadre préalable des conditions d'existence²¹. Le terme "*ars invendi*" pour désigner l'*habitus* prend alors toute sa signification: le pouvoir d'invention des schèmes pratiques est fixé dans l'art de l'analogie des jugements typologiques. Un bouclage s'effectue donc au plan de l'*habitus* par l'étagement de ses fonctions internes plus que par leur simple dédoublement autoréférentiel. Le "sens pratique" est à la fois et d'un seul tenant une *exigence* de reproduction et un *test* de l'effectuation de cette exigence par l'évaluation de sa cohérence interne comme style de vie (perpétuation d'un type de comportement pratique). Le bouclage est donc à proprement parler le processus d'auto-stabilisation du sens pratique comme capacité de reproduction d'un style de vie: c'est la fixation de la disposition des agents à persister dans leur style de vie à travers le changement des conjonctures stratégiques. Un lien apparaît de cette manière entre la traversée des contextes opératoires et l'auto-transformation des styles de vie.

¹⁹ BOURDIEU P., *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 171.

²⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 192-193.

²¹ "Guidé par les sympathies et les antipathies, les affections et les aversions, les goûts et les dégoûts, on se fait un environnement dans lequel on se sent "chez soi" et où l'on peut réaliser ce plein accomplissement de son désir d'être ce que l'on identifie au bonheur" (*Ibid.*, p. 178).

Les différents choix épistémologiques de Bourdieu déterminent bien évidemment la solution qu'il envisage pour élaborer une sociologie du sens pratique qui évite tant l'écueil structuraliste d'une surdétermination normative des acteurs que l'écueil interactionniste d'une indétermination spontanéiste des contextes d'action. En fait, les cinq choix posés par Bourdieu forment une sorte de passage des déterminations structurelles de l'existence des agents au champ des interactions sociales. La synchronie du champ serait ainsi référée à la diachronie des déterminations de l'existence. Les choix de Bourdieu montrent clairement que ce passage dépend d'un débat serré avec les présupposés épistémologiques de la sociologie traditionnelle. Autrement dit, ce passage est théoriquement envisageable, mais est resté fermé uniquement à cause de perspectives intellectuelles faussées. Tentons de déterminer ces *obstacles*.

Un **premier obstacle** que tente de dépasser Bourdieu réside dans la position de maîtrise conférée par la modernité au sujet dans son rapport aussi bien à l'objet de connaissance qu'à l'action. La survalorisation critique d'un sujet observant capable de circonscrire les phénomènes dans son espace mental condamne toute prise en compte sociologique d'une passivité originaire à l'égard des conditions d'existence et donc aussi toute prise en compte d'un rapport de détermination du mental lui-même par son propre mode d'être-au-monde, en tant qu'il est toujours-déjà "jeté" dans l'existence. Le sujet appartient toujours déjà à une configuration objective qui détermine sa capacité à reconnaître son monde. Mais pour éviter une simple inversion de l'asymétrie moderne qui reconduirait à la vision mécanique des sujets comme éléments d'une totalité qui assigne la raison d'être, Bourdieu suit la voie ouverte par la phénoménologie husserlienne et donne un corrélat subjectif à la contextualité de l'existence. A la configuration objective de tout-être-au-monde correspond la compétence noétique de se repérer en fonction de cette configuration et donc de se mouvoir, de se comporter en fonction d'elle.

Un **deuxième obstacle** apparaît alors qui réside dans la manière de concevoir une telle compétence noétique. La tendance scientifique moderne consiste à réduire toute compétence noétique au schéma d'application d'une règle par la médiation d'un jugement lui-même dépendant d'une fonction de représentation du domaine de vérité des règles et d'une fonction de calcul de leur validité. On opte alors insensiblement pour le modèle général d'une axiomatique de l'intérêt: ce qui importe, c'est la capacité de coordonner l'action une fois arrêté l'ordre de préférence dans lequel on joue. La compétence mentale est assimilée à la fonction de rationalisation du comportement accompagnée, en arrière-plan, d'un rapport décisionniste aux différents ordres de préférence possibles. Le rôle d'une configuration objective des préférences par le rapport au monde est dès lors complètement éludé. Celles-ci paraissent rationalisables

sous forme d'axiomes de coordination distinguant les rationalités limitées. Même en neutralisant le contenu de signification des préférences considérées seulement comme des formes d'orientation (indécodables), on ne peut saisir concrètement leur rapport déterminant avec la situation socio-historique de toute disposition mentale. Cette manière d'aborder le problème reproduit l'illusion d'une posture rationnelle abstraite, délocalisée et sans forme d'incarnation dans le monde. Pour Bourdieu, la préférence est clairement le point d'attache de nos compétences mentales avec notre schéma corporel. Nous sommes "dotés" de préférences et celles-ci sont la marque de notre réceptivité subjective à l'égard de la configuration objective que nous avons assimilée par notre échange physique avec le monde. Mais pour éviter une réduction causaliste de la compétence à l'innéité biologique, Bourdieu suit, une fois encore, la voie de la phénoménologie. Le corps ne se réduit pas à un ensemble de contraintes fonctionnelles liées à sa situation. En tant que corps vivant ou corporéité vécue, il est le don d'un "je peux". Autrement dit, le corrélat noétique du schéma corporel de tout sujet comme pouvoir-être est un schéma d'action ou de comportement qui "existe" ce pouvoir-être ou "remplit" ce schéma. Au schéma corporel en tant que sujet en puissance répond le schéma actionnaliste du sujet en acte, ou du sujet se déterminant. Mais cet acte de détermination n'est ni pure transcendance, ni absoluité; il est immanent aux conditions d'existence *données* par son schéma corporel.

Un **troisième obstacle** apparaît alors pour relier l'*habitus* au champ des pratiques sociales. La spontanéité n'a jamais été pensée par les modernes que comme créatrice de son propre champ d'interaction. Autrement dit, la spontanéité a été conçue à la fois comme configurant l'action (rationalisation) et comme reconfigurant le champ social (transformation). Même tragique, le sujet moderne est un héros qui opère la transformation substantielle du monde par son savoir. Sa fonction est de délier des modes de justification figés pour initier à l'élan qu'engendre le savoir de l'interchangeabilité des jeux de justification. Il invite à habiter le point de vue de l'universel comme un nouveau champ d'interaction. Autrement dit, pour traduire sa volonté d'agir, le sujet moderne s'érige par ses maximes en sujet universel et transpose du même coup ses préférences à tout sujet autre. Bourdieu propose au contraire une conception de l'action selon laquelle la formulation de la maxime ne peut valoir que pour le sujet dans sa configuration objective: il s'agit toujours d'une recherche de cohérence par rapport à soi-même, d'un élan de perpétuation ou de prolongement. Dans la maxime se joue la possibilité d'innover en fidélité à soi-même, de rencontrer l'inédit sans pour autant perdre son identité. Mais pour éviter alors l'écueil d'une simple adaptation au milieu programmée dans le sujet individuel, sans rapport désormais avec l'interaction des autres sujets, Bourdieu emprunte, une fois encore, la voie de la phénoménologie.

L'élan générateur des pratiques qui caractérisent un style de vie dans le champ social renvoie aussi à un corrélat noétique. La *disposition pratique* à "remplir un style de vie" par l'adaptation de celui-ci aux circonstances nouvelles dépend, comme trajectoire sociale, d'une *disposition cognitive* à apprécier les inventions pratiques dans leur cohésion avec la communauté de style à laquelle elles appartiennent²². Aux schèmes pratiques correspondent donc, dans l'*habitus*, des schèmes cognitifs qui rattachent l'effectuation individuelle aux appartenances différenciées qui composent l'espace des styles de vie. Les schèmes cognitifs reconduisent ainsi au "sens externe" des comportements issus de l'*habitus*. De même qu'un "sens interne" du comportement est apparu avec la "corporisation" des conditions d'existence en une formule monadique (schéma corporel) corrélatrice d'un "je peux" (schéma d'action), un "sens externe" du comportement apparaît avec la "socialisation" de celui-ci entendue comme une reproduction des conditions d'existence corrélatrice d'un jugement d'appréciation de cette reproduction en tant que type particulier se différenciant dans l'espace général de la reproduction sociale²³.

Le schème pratique peut ainsi être apprécié comme production d'une différence collective qui atteste dans l'élan du comportement individuel une double analogie: celle de *proportion* qui permet d'associer et de dissocier par rapport à d'autres comportements individuels; celle d'*attribution* qui permet de rattacher à la même trajectoire sociale des comportements issus des mêmes conditions d'existence.

La réduction du contexte au principe de subsomption chez Habermas

Malgré les prises de distance régulièrement opposées par Bourdieu à l'encontre du rationalisme qui guide la théorie communicationnelle²⁴, force est de reconnaître qu'Habermas a une approche similaire à celle de Bourdieu sur le plan qui nous préoccupe, à savoir: le rôle que peuvent jouer, au plan de la rationalisation des comportements sociaux, les ressources d'arrière-plan composées des traditions sémantiques, des solidarités et des identités.

²² Cf. *Méditations pascaliennes*, p. 258.

²³ "Ainsi, c'est dans et par la pratique, à travers l'anticipation pratique qu'elle implique, que les agents sociaux se temporalisent. Mais ils ne peuvent "faire" le temps que dans la mesure où ils ont dotés d'*habitus* ajustés au champ, c'est-à-dire du sens du jeu (ou du placement) comme capacité d'anticiper sur le mode pratique des à venir qui se donnent dans la structure même du jeu (...) Le temps est bien, comme le voulait Kant, produit d'un acte de construction, qui incombe cependant non à la conscience pensante mais aux dispositions et à la pratique (*ibid.*, p. 254).

²⁴ Cf. BOURDIEU P., *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, pp. 95, 99 et 145 ss.

Ce parallélisme me semble d'autant plus important à souligner que certaines formules sont parfois d'une étonnante proximité. Le rôle du monde vécu selon Habermas est de fournir les ressources qui permettent de rattacher les situations nouvelles aux conditions existantes d'intercompréhension²⁵. Il est même possible de préciser que l'enjeu pour un système social produisant des formes de coordination rationnelle est de pouvoir établir un lien entre ses visées de coordination et les processus pré-réfléchis de coopération déjà présents dans le contexte de son monde vécu. On retrouve ainsi l'idée d'un rôle régulateur du contexte à l'égard de configurations sociales nouvelles. Mais Habermas n'étant pas prisonnier des choix mentalistes de Bourdieu, il ne recourt pas à une forme de projection imaginatrice (le transfert analogique) pour expliquer cette fonction du contexte. Par la médiation interprétative, Habermas va plutôt tenter une **réduction** du rationnel au "pré-réfléchi" (présuppositions sémantiques) grâce au concept de *subsumption*.

Mais ce concept de subsumption que nous allons analyser pour lui-même ne doit pas nous faire perdre de vue une autre dimension de la réduction tentée par Habermas. En termes de possibilité, on observe un mouvement inverse par rapport à celui envisagé par Bourdieu. Si pour Bourdieu, les possibilités sociales ne peuvent être en réalité que des possibilités effectives transférées dans une configuration nouvelle, pour Habermas, les possibilités effectives d'intercompréhension ne peuvent jamais se concrétiser qu'en s'ajustant aux possibilités sociales offertes par une configuration nouvelle. Chez Habermas, en effet, ce sont les possibilités effectives offertes par une situation d'intercompréhension qui doivent être transformées en possibilités sociales de coordination de manière à consolider, sur le plan des apprentissages cognitifs, l'effet structurel engendré par la coordination.

Pour clarifier le concept de subsumption, il est utile de remettre en perspective le passage opéré par Habermas d'une philosophie de la praxis à une théorie de l'interaction sociale basée sur l'évolution du rapport collectif à la normativité. Cette entreprise nous amène à resituer dans la perspective actuelle d'Habermas l'un de ses textes les plus fameux intitulés *Arbeit und Interaktion*, publié pour la première fois en 1967²⁶.

En effet, depuis cet article, Habermas n'a jamais dérogé à l'idée que le concept de travail dans les philosophies de Hegel et de Marx dépend du "paradigme de la production" tel qu'il est traité dans les philosophies de la

²⁵ Cf. TAC II, p. 155.

²⁶ Trad. Française de J.-R. Ladmiral, Travail et interaction, dans La technique et la science comme "idéologie", Gallimard, Paris, 1973, pp. 163-211. Nous citerons AI.

conscience²⁷, en tenant compte du passage du théorique au pratique qui caractérise le chemin allant de Kant à l'idéalisme fichtéen²⁸.

Mais, on remarquera que lorsqu'il résume, dans ses *Leçons sur la modernité*, la position propre à la philosophie de la praxis comme étant de voir "dans la transformation de la nature externe par le travail ce qui conduit à l'autotransformation de la nature interne par l'apprentissage"²⁹, Habermas ne se contente pas de dénoncer une conception philosophique qui fait "remonter l'interaction au travail"³⁰. Il remet aussi en question le principe même d'un *lien dialectique* à établir entre ces dimensions. Il prend dès lors ses distances avec la position qu'il défendait dans *Travail et interaction*, à savoir que c'est du *lien* entre travail et interaction "que le processus de formation de l'esprit comme de l'espèce dépend essentiellement"³¹, étant entendu précisément que ce lien, loin d'être automatique, pose le problème des relations entre l'institution des normes juridiques et les processus de travail³² ou entre la réciprocité et la propriété³³ ou encore de l'intersubjectivité et de l'identité³⁴. C'est en ces termes qu'Habermas comme "philosophe de la praxis" s'est lui aussi posé la question de l'*unité du processus de formation* des sujets³⁵, - unité "qui passe par le milieu du langage, le milieu de l'outil et celui de la relation morale (...) grâce au lien entre travail et interaction"³⁶ (p. 202).

En fait, la rigueur de la référence à Marx dans les *Leçons sur la modernité* induit plus en erreur qu'elle n'éclaire, puisqu'en définitive, le retour manqué de Marx à l'intuition de la *Realphilosophie* d'Iena importe peu ici vu que c'est l'idée même de processus auto-référentiel de reproduction³⁷ (p. 404) en

²⁷ Cf. HABERMAS J., *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Par Chr . Bouchindhomme et R. Rochlitz, Gallimard, Paris, 1988, pp. 77 et 96; une affirmation qui vaut d'ailleurs aussi pour les fondateurs de l'École de Francfort (p. 83). Nous citerons par la suite DPM.

²⁸ Cf. HABERMAS J., *Connaissance et intérêt*, trad. Par G. Cléménçon, Gallimard, Paris, 1976, p. 70.

²⁹ Cf. DPM, pp. 72 ss et 403.

³⁰ Cf. AI, pp. 194 et 209.

³¹ AI, p. 211.

³² Cf. AI, p. 194.

³³ Cf. AI, pp. 194-5.

³⁴ Cf. AI, pp. 180 et 200.

³⁵ Cf. AI, pp. 180 et 192.

³⁶ AI, p. 202.

³⁷ Cf. DPM, p. 404.

tant que processus totalisateur commun à toutes les philosophies de la conscience qu'il s'agit désormais de dépasser. Qu'il s'agisse d'Hegel ou de Marx, leur pensée est encore prisonnière de la formalisation d'un "processus autoproducteur qui se produit à partir de ses propres produits"³⁸ (p. 403).

Pour s'en sortir, il faut tenter une autre hypothèse, càd. **changer avec son temps**: "les choses changent lorsque la pratique sociale n'est plus pensée en premier lieu comme processus de travail"³⁹ (p. 404). Dans ce nouveau contexte, un lien apparaît qui permet concrètement de conceptualiser l'interaction, le lien entre le monde vécu et l'activité communicationnelle. De nouveau, un travail dialectique s'impose pour éviter de réduire l'un à l'autre ces moments de la pratique sociale ou de les totaliser sous le mode de l'autocréation, - le monde vécu résultant de la médiation communicationnelle de ses propres ressources. Nous sommes plutôt devant un processus continu de différenciation où la pluralité des formes de vie constituent autant de tentatives d'interpréter les structures générales du monde vécu⁴⁰. On est en effet sorti des cas-limites de conventionnalisation où "celui qui parle peut se comporter avec ses symboles d'une façon analogue à celui qui travaille par rapport à ses outils"⁴¹. Mais du coup, c'est un autre lien qui se donne à penser pour saisir le processus de l'interaction sociale, avec pour enjeu intellectuel fondamental de ne pas reproduire les schémas unificateurs imaginés pour venir à bout de la catégorie de production en tant qu'expérience fondatrice de l'identité.

On assiste plus précisément à un double basculement chez Habermas à la suite de ce déplacement dû au "changement des choses". L'opposition travail/interaction ne se traduit pas simplement dans une opposition monde vécu/activité communicationnelle: on passe d'une opposition entre deux modes de rationalité (instrumentale et normative) à une opposition entre des formes de vie concrètes et des structures générales d'organisation doublée d'une opposition entre une communication quotidienne et des processus formels de légitimation: la procéduralisation est alors conçue en rapport à cette opposition dédoublée comme le *lien* permettant de maintenir en corrélation l'autonomisation des processus de légitimation et leur appropriation dans des situations vécues grâce à un processus renouvelé d'élaboration des normes qui intègre l'exigence d'information et le test d'universalisation.

³⁸ DPM, p. 403.

³⁹ DPM, p. 404.

⁴⁰ Cf. DPM, pp. 404-5.

⁴¹ AI, p. 186.

Cette forme de rationalisation des pratiques sociales est encore elle-même opposée à la raison stratégique qui continue d'appliquer au nouveau contexte social les représentations issues du monde organisé à partir des relations instrumentales. Alors que la raison stratégique se place en position d'observateur et se contraint à combler le fossé engendré par son "auto-objectivation" - construite sur le modèle de l'objectivation des réalités matérielles⁴²-, la raison procédurale tente de reconstruire le savoir préthéorique des règles toujours déjà en usage⁴³ et qui apparaît intuitivement aux locuteurs comme un arrière-plan de ressources⁴⁴. Ce savoir constitue la compétence des locuteurs à se repérer individuellement dans des modes d'organisation toujours plus formalisés⁴⁵. Alors que la raison stratégique ne peut reconnaître dans le formel que l'antithèse d'un réel qui se donne sous la forme d'un intérêt généralisé pour s'emparer d'un mode de contrôle totalitaire, la raison procédurale peut sortir de ce schéma auto-référentiel et reconnaître l'ambiguïté de la dissociation survenue entre la généralisation et l'individuation: l'absence de corrélation ouvre la possibilité non d'un contrôle répressif total, mais d'une autonomisation de la sphère de reproduction des instances de régulation au point de former une "socialité sans normes"⁴⁶, purement fonctionnelle. C'est ainsi qu'obnubilés par le modèle auto-référentiel de la subjectivité moderne, Hegel et Marx ont sous-estimé "l'autonomie des domaines d'action qui, intégrés de manière systémique, se libèrent des structures de l'intersubjectivité, et ce au point même qu'ils ne présentent plus aucune analogie structurelle avec les domaines d'action soumis à une intégration sociale et différenciés à l'intérieur d'un monde vécu"⁴⁷. Le point aveugle du schéma d'auto-référence est que le processus d'auto-médiation ne peut jamais s'autonomiser puisqu'il est la fonction d'effectuation continue d'un macro-sujet.

Une fois posée l'idée d'une autonomisation par dissociation et donc par indépendance relative ou *fermeture* (bouclage), Habermas en revient à un modèle plus général d'interaction entre sphères séparées ou d'action réciproque entre pouvoirs auto-limités⁴⁸, voire entre *forces*⁴⁹. Une asymétrie est réaffirmée

⁴² Cf. DPM, p. 351.

⁴³ Cf. DPM, p. 352.

⁴⁴ Cf. DPM, p. 353.

⁴⁵ Cf. DPM, p. 408.

⁴⁶ DPM, p. 415.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Cf. DPM, p. 431.

⁴⁹ Cf. DPM, p. 430.

non entre la matière et le sujet outillé, mais entre la capacité d'auto-réflexion et la capacité d'auto-régulation, et ceci du côté des entités fonctionnelles⁵⁰. Habermas s'adresse à la capacité d'action sur soi des "espaces autonomes", capacité d'action qui semble liée à la "proximité avec la base" et la volonté de ne pas "franchir le seuil qui les sépare d'une organisation formelle"⁵¹. S'il ne faut plus attendre globalement d'"action de la société sur elle-même"⁵², il faut néanmoins miser désormais sur ces "monades systémiques" que constituent les "systèmes partiels" entretenant des rapports de symétrie et développant "une conscience de soi (...) par rapport à leur propre fonction"⁵³.

Ainsi, d'une part, sur le plan d'une "régulation centrale", "il n'existe pas d'équivalent au modèle d'une action exercée sur soi-même en général, tel qu'il est développé par la philosophie du sujet"⁵⁴. D'autre part, sur le plan d'une "régulation décentrée", il faut encore compter sur la capacité restreinte d'action sur soi-même d'espaces publics organisés autour de problèmes de frontières engendrés par les impératifs de régulation et menaçant les capacités d'entente du monde vécu. Habermas en conclut que dès lors, "le modèle de l'action sur soi exercée par la société est remplacé par celui d'un conflit de frontières, contrôlé par le monde vécu, qui l'oppose aux deux sous-systèmes qui le dépassent en complexité (...) "⁵⁵. Il faudrait préciser encore qu'en fait, c'est le modèle moniste et substantialiste de l'action sur soi qui est dépassé par un modèle monadique et interactionniste qui subordonne l'activité réflexive à sa fonction d'action réciproque visant à *stimuler* l'auto-réflexion des organisations formelles. L'auto-organisation de "micro-secteurs de la pratique quotidienne" devrait servir de "palpeurs" sur les cloisons des organisations fonctionnelles pour sensibiliser aux "réactions" de l'environnement...⁵⁶

Ainsi, la critique du lien entre travail et interaction a été déviée vers une critique de l'organisation moderne de la société selon un schéma de centralisation et d'auto-effectuation d'un macro-sujet *agissant sur soi* **comme** on maîtrise de la matière en travaillant. Cette critique n'est elle-même qu'un **biais** pour introduire au véritable défi de l'organisation contemporaine de la société:

⁵⁰ Cf. DPM, p. 431; on verra aussi, p. 426.

⁵¹ DPM, p. 431.

⁵² DPM, p. 423.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ DPM, p. 426.

⁵⁵ DPM, p. 431.

⁵⁶ Cf. DPM, p. 430.

loin d'être liée au contrôle d'un macro-sujet, celle-ci est frappée par la dualisation de son organisation entre un monde vécu atomisé et des sphères d'organisation fonctionnelle autonomisées. Le modèle de l'auto-effectuation d'une conscience de soi rendait aveugle au phénomène d'autonomisation des sphères d'organisation fonctionnelle. Ce défi actuel ne peut être résolu par l'action d'une instance de régulation centrale qui devra toujours se localiser dans l'enchevêtrement systémique. Il reste alors à envisager une action sur soi décentralisée dont l'effet ne serait pas la maîtrise technique du processus, mais la multiplication des interactions cadrées (ou localisées) avec les instances de régulation.

Ce n'est donc plus tellement le processus réflexif qui pose problème, mais la centralisation du pouvoir d'auto-transformation du processus social dans un macro-sujet capable de totaliser une fonction d'orientation. La réflexivité du monde vécu soutenue par les processus d'entente intersubjective doit susciter l'auto-réflexion des instances de régulation en défendant ses formes de vie. D'où l'importance du recours aux ressources contenues par les cultures du monde vécu, "pour le potentiel éclairant qu'apportent des idées rigoureusement universalistes en matière de droit et de morale"⁵⁷. Il faut s'attendre dès lors à ce que "les gestionnaires de la crise, axés sur des crises d'origine systémique et perçues comme telles, soient surpris par des mouvements sociaux qui ne se référeront plus à la régulation requise par le système, mais aux *frontières* tracées entre système et monde vécu"⁵⁸.

Mais si, comme le souligne Habermas, "c'était en demander trop au médium du pouvoir que d'en attendre la production de formes de vie nouvelles"⁵⁹, il faudrait se demander comment le monde vécu pourrait quant à lui en être le vecteur si le modèle d'action suggéré à ce niveau ne parvient pas à élucider ses conditions d'insertion dans une culture pratique encore largement dominée par le modèle instrumental. Suffit-il de médiatiser différemment des espaces de revendication qui se forment dans le monde vécu en réaction aux interventions des sphères de régulation? Qui a le pouvoir d'une telle modification? Comment se forment de tels espaces? Comment peuvent-ils se disposer à une telle modification? Ne suppose-t-on pas de nouveau comme Marx dans le *Manifeste communiste* une matière sociale prête à être transformée? S'agirait-il plutôt de l'assomption de "pré-dispositions" procédurales par quelque maïeutique? Faudrait-il croire que l'interaction raisonnée par la communication de masse pourrait éveiller l'*habitus* communicationnel?

⁵⁷ Cf. DPM, p. 432.

⁵⁸ Cf. DPM, p. 422.

⁵⁹ DPM, p. 428.

En fait, l'idéalisation des procédures argumentatives d'élaboration de normes communes reste une réponse insatisfaisante parce qu'elle s'est arrêtée dans la critique de la réflexivité pour dévier vers une critique de l'auto-contrôle social comme une figure historicisée du transcendantalisme. K.O. Apel et J.-M. Ferry (ainsi que P. Livet) ont chacun à leur façon opté pour une démarche fondationnelle complémentaire qui les ramène à la position transcendentale, soit objectivement, soit subjectivement, par le principe ou par la croyance. Il apparaît dans ces tentatives que c'est le statut même de l'agir communicationnel qui n'est pas réellement résolu par Habermas, ni comme idéal régulateur de la "communauté sans contrainte", ni comme idéal-type de la vulnérabilité humaine, ni comme impératif catégorique de tout humain. J.-M. Ferry est sans doute bien inspiré de chercher un type, mais le point de vue de la conscience de soi le laisse aux prises avec un pur idéal transcendantal, religieusement connoté pour marquer l'aspect subjectif du recours au fondement. L'idéalisme de la théorie de l'agir communicationnel très soucieuse de s'arracher à la réification des contextes culturels du monde vécu justifie ce type de tentatives. C'est la compétence des locuteurs à se transposer dans l'universel de la pronominalisation qui domine la théorie de l'agir communicationnel⁶⁰, le pouvoir de l'éidétique consensualiste, à tel point que l'horizon d'application s'estompe au profit de celui de la justification et de l'institution gnoséologique des normes.

Pour donner consistance à l'idée d'un recours aux ressources du monde vécu pour les "conflits de frontière", Habermas tente une voie qui le sépare radicalement des tentatives inspirées de l'impératif catégorique des morales déontologiques. Il s'agit pour lui de trouver accès aux "aptitudes d'apprentissage individuel latentes dans les visions du monde"⁶¹ afin d'en reconstruire les processus cognitifs d'acquisition sur le plan psychologique et tenter ensuite, sur le plan sociologique, d'en saisir les conditions interactionnelles de transformation en processus collectifs d'apprentissage⁶². Habermas distingue ainsi deux moments fondamentaux (cognitif et interactionnel)⁶³ pour un recours aux ressources du monde vécu:

⁶⁰ Cf. DPM, p. 351.

⁶¹ HABERMAS J., *Après Marx*, trad. par J.-R. Ladmiral et M. B. De Launay, Fayard, Paris, 1985, p. 70. Nous citerons AM.

⁶² Cf. AM, pp. 69 et 70.

⁶³ Cf. AM, p. 73. Ces moments ne font que saturer les possibles ouverts par l'histoire naturelle des formes de vie socio-culturelle, qui constitue "l'histoire interne de l'Esprit" (cf. *ibid.*).

- a) l'acquisition individuelle de nouveaux niveaux d'apprentissage dans le cadre des vision du monde;
- b) l'institutionnalisation de nouvelles structures de rationalité de manière à les rendre opératoires pour des systèmes d'action.

Ce plan d'analyse des processus de reproduction en oeuvre dans le monde vécu est inaccessible à Marx parce qu'il ne distingue pas réellement pour eux-mêmes le monde vécue et le système. Il passe plutôt constamment de l'un à l'autre sur la base sémantique de leur unité logique comme totalité systémique⁶⁴ et c'est la notion de valeur qui permet ce passage. La théorie de la valeur apparaît ainsi comme le biais qui empêche Marx d'envisager l'hypothèse de nouveaux modes d'intégration sociale liés à des niveaux supérieurs de différenciation du système avec leurs instances spécifiques de régulation. On pourrait parler de l'hypothèse inaccessible de sauts qualitatifs dans les formes de rationalisation sociale. Ainsi, pour Marx, est inaccessible l'exigence d'institutionnalisation d'un encadrement normatif permettant aux revendications du monde vécu de soumettre leurs prétentions à la validité au test de la discursivité d'une compréhension intersubjective fondée sur l'activité consensuelle⁶⁵.

En fait, qu'il s'agisse de Foucault, de Castoriadis ou de Marx (pour ne citer qu'eux)⁶⁶, ce n'est pas d'avoir posé un processus de différenciation du système social qui fait problème dans leur théorie, mais d'avoir compris ce processus sur le mode hégélien d'une totalité logique induisant la représentation d'une unité sémantique (travail, pouvoir, imaginaire), alors que la différenciation peut aussi se concevoir sur le mode de l'étagement et de l'enchevêtrement, qui entraîne la représentation vers le mode critique de la "détotalisation".

Il n'est pas certain, cependant, qu'une autre stratégie intellectuelle n'aurait pas pu retrouver, chez les auteurs critiqués, une exigence tout aussi radicale de *détotalisation*. La stratégie d'enfermement des pensées dans un schéma rationnel qui entraîne leur disqualification progressive au nom d'un biais de la représentation conduit à proposer un déplacement du schéma pour éviter le biais, mais sans remettre en question le constat initial d'une évolution sociale à penser sur le mode de la différenciation interne. Habermas ne s'explique guère

⁶⁴ Cf. TAC II, pp. 372 et 373.

⁶⁵ Cf. AM, pp. 66 et 67.

⁶⁶ On verra à ce propos nos recherches sur *L'anti-science de Foucault face à la critique de J. Habermas*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 74 (1990), pp. 567 à 590; ainsi que *Ethique de la discussion et création sociale, Habermas versus Castoriadis*, in *Variations sur l'éthique*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1994, pp. 173 à 192.

sur cette stratégie intellectuelle, pourtant elle détermine l'accès à sa propre position:

- 1/ elle admet la différenciation sociale comme base de la réflexion;
- 2/ elle dénonce le biais des représentations construites sur le modèle de l'auto-réflexion totalisatrice;
- 3/ elle procède à un déplacement de la représentation qui recourt au modèle détotalisé de la systémique pour faire apparaître le concept d'une expérience fragmentée régie par différentes logiques;
- 4/ elle propose de réfléchir des procédures de socialisation adaptée à cette fragmentation en jouant constamment sur la frontière entre transformation des capacités cognitives et transformation des conditions sociales, c.à.d. entre développement cognitif et développement interactionnel, ou encore entre *acquisition* des processus d'apprentissage et *accès* à ces processus. Cette stratégie intellectuelle dépend donc en dernière instance de l'hypothèse selon laquelle "il existe une relation de causalité circulaire entre les processus d'apprentissage individuel et les processus d'apprentissage collectifs"⁶⁷. Cette hypothèse relève d'une *théorie génétique* de l'action qui maintient comme double entrée une forme de corrélation entre la reconstruction des compétences cognitives "acquises progressivement par un sujet capable de parler et d'agir"⁶⁸ et la reconstruction de la différenciation interactionnelle progressive de "l'infrastructure des systèmes d'action"⁶⁹.

La stratégie intellectuelle mise en oeuvre renvoie donc à une hypothèse théorique fondamentale sur la nécessité d'une théorie de l'action **génétique**. C'est dire qu'indépendamment même du contenu de cette hypothèse fondamentale, elle a fixé sa position, quant au problème de l'évolution sociale, sur le plan d'une critique des structures de rationalité en termes d'acquisition individuelle et d'intégration sociale. L'enjeu de la stratégie de "détotalisation" se fixe ainsi sur la reconstruction des processus d'acquisition et d'intégration des "structures de rationalité", un terme qui tente déjà de relier les deux processus en suggérant la matérialisation institutionnelle des compétences individuelles⁷⁰.

⁶⁷ AM, p. 70.

⁶⁸ AM, p. 127.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Cf. AM, pp. 72 et 73.

La fixation stratégique sur les structures de rationalité comme des conditions d'intégration institutionnelle des acquisitions du développement cognitif donne sa véritable mesure au débat avec Marx. Le passage de l'opposition entre travail et interaction à celle entre rationalité stratégique et rationalité normative est plus décisive que la critique de Marx sous-jacente à la première opposition. Marx manque la possibilité de distinguer entre des structures de rationalité. Il ne dispose pas d'une théorie génétique des régimes de coordination de l'action, ni sur le plan de l'acquisition cognitive, ni sur le plan de l'intégration sociale. Il est piégé par les structures monologiques de la rationalité subjectiviste qui n'a que la possibilité d'une duplication pour concevoir la différenciation, que celle-ci soit objectivante ou subjectivante. Il ne peut donc saisir l'évolution des structures normatives, puisqu'il ne les conçoit que selon le schème de la maîtrise de soi qui ne laisse de place qu'à la différenciation du maîtrisé et du maîtrisant. Il lui est impossible d'envisager que la société se scinde dans son action sur soi-même, encore moins qu'elle se fragmente. C'est ce raisonnement dans ses dernières conséquences que nous pensons pouvoir résumer comme une stratégie de disqualification. Souffrant d'un biais, la position de Marx et son concept de différenciation doivent être abandonnés parce que purement redondants avec la théorie productiviste de la conscience de soi. On ne peut s'y engager sans retomber dans le vice de forme des prémisses. A ce point de la réflexion, une objection marxienne à la position d'Habermas devient impossible à envisager. Autrement dit, il est devenu impossible de penser l'opposition de Marx à **"la thèse selon laquelle c'est le développement des structures normatives qui ouvre la voie à l'évolution sociale"**⁷¹.

Habermas va plus loin encore en proposant d'imputer à Marx un passage inconscient à la dialectique du monde vécu et du système⁷². Selon Habermas, ce passage serait repérable dans la théorie de la valeur. Celle-ci tenterait, en effet, d'établir un rapport formel de justice susceptible de normativiser la transformation du travail concret en travail abstrait. La théorie de la valeur permettrait ainsi de redéfinir le concept d'aliénation selon une double transformation: celle des possibilités vécues en capacités des travail, puis celle des capacités de travail en travail réifié. Ce désaisissement de la vie comme fin en soi au profit d'une force de travail réifiée caractériserait le processus capitaliste comme abstraction de la force de travail hors de l'horizon des possibilités vécues. Marx prendrait de cette façon ses distances par rapport à une représentation culturelle du travail comme expression auto-créatrice du soi, pour

⁷¹ AM, p. 68. C'est nous qui soulignons.

⁷² Cf. TAC II, p. 375.

s'en tenir à un jugement formel sur le processus social de désaisissement de soi de la vie. Ce n'est pas la substitution d'une culture capitaliste du travail à une culture romantique de l'auto-rédemption qui détermine l'aliénation comme phénomène social, c'est la réduction des possibilités vécues à des capacités de travail réifiable dans le processus de la production capitaliste. Marx ne parvient encore qu'à opposer un concept indéterminé de vie à un processus d'organisation sociale, mais il a déjà cerné l'écart entre le monde vécu et le processus de production sociale qui ouvre la voie à la dialectique des rationalités opposant l'instrumentalisation du monde vécu et sa différenciation interne provoquée par la formalisation des modes de légitimation sociale. Cependant, son incapacité rationnelle à sortir du modèle d'action déterminé par l'activité orientée vers une fin empêche Marx de concevoir le travail réifié comme une nouvelle forme de vie: l'humain dépossédé de la maîtrise du processus de production semble du même coup dépossédé de son pouvoir d'action⁷³. A partir de la transformation du travail, c'est la totalité de sa vie qui est soumise à la réification dans le processus de production. Le filtre analytique de Marx ne permet plus dès lors que de saisir un phénomène global de "massification" de l'interaction sociale entraînée par la processus productif de réification.

Si Marx ne rattachait pas purement et simplement l'interaction au champ du travail, il pourrait mettre en place un filtre analytique plus subtil et distinguer plusieurs niveaux de réification selon les degrés de différenciation structurelle subis par le monde vécu. Plutôt que de s'en tenir à une représentation dépassée de l'action, il serait alors en mesure d'analyser effectivement les conditions de socialisation dans une société construite sur l'abstraction de ses modes d'organisation, c'est-à-dire fondée sur la *subsumption du monde vécu sous les impératifs du système*⁷⁴. La réification du champ du travail n'est en fait qu'un cas particulier d'un processus plus général d'autonomisation des systèmes de régulation des sociétés post-traditionnelles. Pour s'en rendre compte, il faut totaliser en une forme de vie plus complexe le passage dont Marx a perçu les indices dans le champ spécifique du travail. Resituée comme cadre du processus de réification, l'interaction peut alors manifester la diversité de ce processus tant pour les individus que pour les institutions dans les sociétés post-traditionnelles. C'est tout autant les capacités à énoncer du sens, à former des solidarités et à forger des identités que les modes d'intervention politique, économique et sociaux du système de régulation qui sont remis en question et susceptibles chacun de subir ou de produire des effets de réification. Mais ce type de considération n'est accessible qu'à "une analyse qui s'attache *simultanément* à la rationalisation des mondes vécus et à la complexité accrue des sous-systèmes régulés par des

⁷³ Cf. TAC II, p. 377.

⁷⁴ TAC II, p. 376.

médiums, tout en gardant sous les yeux la nature paradoxale de leurs interférences"⁷⁵.

L'insistance avec laquelle Habermas tend à donner de l'analyse marxienne l'image d'une vision tournée vers des représentations du passé cadre bien avec sa stratégie de disqualification. Ni la vision esthétisante du travail, ni la vision instrumentale de l'action ne sont dépassées. On aurait presque affaire avec un anti-modernisme inconscient de Marx. L'ardeur mise à critiquer la modernisation capitaliste ne parviendrait pas à se départir d'une nostalgie de l'ordre ancien.

Le schéma dans lequel Marx est enfermé barre l'accès à la formulation d'un désaccord. Le détournement de la théorie de la valeur permet le processus d'abstraction du travail comme un cas particulier du processus global de réification du monde vécu, entendu que dans ce cas, on peut lire indifféremment réification ou rationalisation!⁷⁶. L'abstraction est donc comprise par Habermas comme un processus de *coordination rationnelle* où prévaut un schéma d'interférence entre rationalisation des sphères du monde vécu et complexification des sous-systèmes régulés. Selon Habermas, l'avantage épistémologique de cette position est d'éviter la réduction du monde vécu à un simple substrat des sociétés traditionnelles qui est mis hors circuit par les attitudes fonctionnelles requises par la modernisation sociale⁷⁷. Si le monde vécu s'adapte et se transforme au contact du processus moderne de différenciation fonctionnelle de l'organisation sociale, il n'est pas simplement abandonné ou perdu. Sa fonction spécifique se "modernise" également à travers une pluralisation des régimes de justification et une détotalisation de leurs prétentions à la validité qui les rend désormais accessibles au test des pratiques intramondaines. La référence à la tradition perd ainsi son caractère totalitaire, mais trouve du même coup un rôle de ressource pour un intérêt commun ou une forme de cohésion. Ce nouveau rôle du monde vécu échappe au schéma de l'individualisme rationnel qui ne retient de la modernisation que l'élargissement du champ de décision de la raison subjective. Pour considérer autrement la modernisation du monde vécu, il faut pouvoir envisager son rôle dans les processus d'intercompréhension de la vie quotidienne et donc saisir un changement de relations au plan intersubjectif avec la possibilité nouvelle qui apparaît d'un apprentissage réciproque des points de vue constitutif de la formation des individualités sociales, c.à.d. des identités, des solidarités et des

⁷⁵ TAC II, p. 415.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Cf. HABERMAS J., *La pensée postmétaphysique*, trad. par R. Roehlitz, Colin, Paris, 1993, p. 235. Nous citerons PPM.

cultures. Comme ressource de l'individuation dans la discussion, le monde vécu intègre le moment négatif de la réflexivité dans le processus de l'intercompréhension: au plus l'individu exprime l'"universalité fragile et vulnérable"⁷⁸ de son point de vue, au plus il donne une forme sociale à la spontanéité naturelle de son point de vue.

Le monde vécu modernisé forme ainsi une culture réflexive qui transpose en **structures de rationalité différenciées** le schéma compréhensif de la conscience de soi: l'auto-référence devient accroissement de réflexivité de la culture, l'autodétermination devient universalisme des normes et des valeurs sociales et l'autoréalisation abstraction des formes d'individuation des sujets sociaux⁷⁹. Ces structures permettent aux sujets dans leurs processus quotidiens de "coopération interprétative"⁸⁰ de rattacher les situations nouvelles aux conditions existantes sur un plan sémantique (culture/propositionnel), sur un plan synchronique (société/illocutoire) et sur un plan historique (personnalité/intentionnel)⁸¹, sans que ces plans soient susceptibles de se globaliser, puisque cette différenciation est elle-même imposée et que c'est à partir de la réification de ces composantes qu'opère l'activité communicationnelle comme processus de reproduction du monde vécu. Le potentiel de rationalité du monde vécu détermine ainsi la **disposition**⁸² des sujets à reproduire des formes de vie en **subsumant** les ressources de leur contexte historico-culturel sous les exigences de symétrie prescriptive de leurs discussions (ou de leur interaction communicationnelle)⁸³.

Le concept de subsomption joue un rôle important dans la "stratégie conceptuelle" d'Habermas⁸⁴, mais il est en même temps difficile à cerner puisqu'il opère sur la frontière établie pour donner à penser la connexion entre monde vécu et système. La subsomption intervient à deux reprises:

- la première, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'impact des transformations, propres à la modernité, des modes de coordination systémique sur le monde vécu;

⁷⁸ DPM, p. 408.

⁷⁹ Cf. DPM, p. 407.

⁸⁰ Cf. DPM, p. 404.

⁸¹ Cf. DPM, pp. 405-6.

⁸² Cf. DPM, p. 371: " ce que nous appelons "rationalité", c'est d'abord la disposition dont font preuve des sujets capables de parler et d'agir à acquérir et à appliquer un savoir faillible".

⁸³ Cf. DPM, p. 373.

⁸⁴ Cf. TAC II, p. 125.

- la deuxième, lorsqu'il s'agit d'expliquer les transformations conséquentes survenues dans les modes de coordination consensuelle propres au monde vécu.

Dans le premier cas, il est question de subsomption du monde vécu sous les dispositifs fonctionnels du système de régulation sociale. Ce sont les processus d'entente normative du monde vécu qui sont soumis aux règles générales garantissant la reproduction matérielle du système. Cette opération constitue un processus de réification ou de technicisation, voire d'instrumentalisation du monde vécu. Elle a pour conséquence la substitution des conditions de succès aux conditions d'entente et la différenciation des structures d'intégration du monde vécu pour répondre aux exigences de rationalisation des motivations en rapport aux contraintes systémiques, c.à.d. éviter de lier le succès au respect d'un "consensus normatif fondamental"⁸⁵ s'opposant à toute forme de concurrence réfléchie des arguments.

Dans le deuxième cas, l'opération de subsomption intervient pour corriger le concept phénoménologique de monde vécu⁸⁶ qui tente d'intégrer, dans un rapport de perception, la situation vécue et le monde comme limitation des perspectives d'évidences que comprend cette situation et sur laquelle elle se détache en quelque sorte comme sur un horizon. Alors que le rapport de perception donne de l'arrière-plan une conception immanente et productiviste, le rapport de subsomption permet d'envisager une conception transcendante de l'arrière-plan en tant que réserve de savoir susceptible d'arrêter le cadre d'un usage interprétatif. La subsomption est donc, dans ce cas, une opération de *rattachement*: elle distingue la définition d'une situation d'action par des locuteurs du rattachement de celle-ci à une *forme d'intercompréhension*, c.à.d. à des conditions existantes déjà interprétées. De cette opération dépend la reproduction symbolique du monde vécu, car la subsomption d'une situation nouvelle sous des conditions existantes d'intersubjectivité active les dispositions rationnelles des acteurs à la coopération interprétative. Il s'agit pour l'interaction symbolique de la communication d'un "quasi transcendantal"⁸⁷ ou d'une position de "*semi-transcendance*"⁸⁸, voire d'extra-mondanéité par rapport à la référence intramondaine des prétentions à la validité. En fait, il s'agit de structures de rationalité qui disposent à l'intercompréhension par leur capacité de contextualisation c.à.d. de renvoi à un pouvoir de signification, de "solidarisation" et d'identification. La situation de communication "potentialise"

⁸⁵ Cf. TAC II, p. 159.

⁸⁶ Cf. TAC II, p. 137.

⁸⁷ TAC II, p. 139.

⁸⁸ TAC II, p. 138.

la capacité rationnelle d'intégration sociale de l'intercompréhension, c.à.d. la conviction de pouvoir produire des orientations communes d'action.

Les deux opérations de subsomption qu'on vient de circonscrire ne sont pas indifférentes l'une à l'autre dans la mesure où la rationalisation du monde vécu provoquée par la première subsomption (celle du monde vécu sous le système) entraîne un nouveau type de rapport avec la deuxième (celle des situations nouvelles sous les conditions existantes d'intersubjectivité). Avec la subsomption des conditions figées d'intégration sociale sous les règles fonctionnelles de l'intégration systémique, le potentiel rationnel du monde vécu perd sans doute sa stabilité, mais il gagne en "fluidité" ou en puissance réflexive, voire en créativité. Au lieu de paraître innée ou naturelle, la subsomption intégrant les situation nouvelles s'émancipe comme processus autonome par rapport aux contraintes de cohésion sociale vécues comme des contraintes de reproduction matérielle. Ce processus peut désormais apparaître comme un vecteur d'acquisition de cohérence sans pouvoir globalisant par rapport au processus de reproduction matérielle, mais qui dépend d'une forme de coordination communicationnelle émancipée, susceptible de tester les accroissements de rationalité du monde vécu en fonction des structures générales d'intégration dont la dissociation est rendue possible par la libération du potentiel interprétatif des sujets. La subsomption du monde vécu sous les règles d'intégration systémique libère donc à la fois le potentiel de variation du monde vécu dans la subsomption des situations nouvelles et la capacité de l'évaluer dans des procédures de coordination consensuelle.

De cette articulation générale entre complexification du système et rationalisation du monde vécu ressort deux mouvements majeurs: l'un de noématisation des structures du monde vécu en vue d'impératifs de régulation, l'autre de noétisation des structures noématisées en vue d'une culture critique de la noématisation à partir des exigences coopératives du monde vécu. On pourrait donc envisager une sorte de causalité circulaire entre les deux modes de coordination collective. Cette possibilité idéale d'un cercle vertueux n'enlèverait rien à la possibilité d'un cercle vicieux qui renvoie au caractère problématique de la liaison des deux modes de coordination: la colonisation du monde vécu reverrait alors au système sa propre violence sous la forme de trouble de la coopération sociale et de pathologie des comportements.

Toujours est-il que la dénaturation du monde vécu n'est pas en soi un mal, mais l'ouverture d'un nouveau champ de possibles dont l'enjeu est le maintien des structures symboliques du monde vécu à partir de processus de coopération interprétatives, certes fragiles mais comportant l'énorme avantage d'un fort accroissement de rationalité.

Habermas parvient à boucler sa vaste entreprise de "recatégorisation" de la théorie sociale en justifiant sa stratégie conceptuelle à partir des conditions socio-historiques qui la rendent possible. Le privilège accordé à la différenciation du monde vécu ne serait en fait lui-même qu'une conséquence du développement de la société contemporaine posant objectivement les problématiques qui ouvrent l'accès aux structures du monde vécu⁸⁹. La théorisation de cette situation ne serait dès lors qu'une tentative de rationalisation de la situation actuelle en la rattachant aux conditions interprétatives existantes dans la tradition culturelle. De ce point de vue, Habermas ne dérogerait pas à l'exigence fondamentale des philosophies matérialistes post-hégéliennes de "recueillir réflexivement en soi"⁹⁰ leur contexte d'émergence.

On pourrait dès lors interpréter le passage de la réification du monde vécu à sa rationalisation, comme la reprise réflexive du passage de l'évolution matérielle des rapports de régulation systémique à l'évolution symbolique des rapports de reproduction du monde vécu. L'évolution des structures instrumentales ouvrirait ainsi l'évolution des structures normatives. Il en découlerait aussi l'idée d'une interprétation de la modernité comme dominée par des modes de rationalités compréhensives masquant les logiques instrumentales en les subsumant sous le modèle du sujet s'auto-réalisant en intégrant (et surdéterminant) par son projet toutes les finalités limitées.

Mais en procédant à cette ultime justification de sa stratégie, Habermas n'explique pas vraiment le privilège accordé aux "structures normatives" par rapport à l'évolution sociale. Le mouvement qui structure l'ensemble de la démarche ne passe pas *stricto sensu* d'une évolution des structures instrumentales à une évolution des structures rationnelles: il passe d'un mode de coordination des structures instrumentales dirigeant l'intégration systémique à un mode de coordination des structures rationnelles dirigeant l'intégration sociale. Ce sont les modes de coordination qui sont privilégiés et ceux-ci sont évalués sur le plan de leur efficacité à organiser la reproduction:

- reproduction matérielle grâce à des routines fonctionnelles;
- reproduction symbolique grâce à des consensus normatifs.

Pour assimiler à une structure instrumentale la coordination rationnelle, il faut déjà avoir admis de faire porter tout le poids de la distinction entre normatif

⁸⁹ Cf. TAC II, p. 444.

⁹⁰ TAC II, p. 442.

et instrumental sur l'intentionnalité ou sur l'orientation de l'action, c.à.d. accepter le modèle communicationnel. C'est pourquoi Habermas ne recueille réflexivement, à partir de sa stratégie conceptuelle, que l'*interprétation* du contexte d'émergence construite par elle. Accepter ce point ne consiste pas en une réfutation d'Habermas, mais permet de reconnaître son hypothèse fondamentale: à savoir que la théorie sociale est aux prises avec l'organisation rationnelle de la reproduction sociale tant sur le plan fonctionnel-systémique que sur le plan normatif-vécu et qu'elle ne peut continuer à postuler la capacité d'une action globale de la société sur elle-même, mais devrait plutôt explorer l'hypothèse d'une dissociation des formes de reproduction sociale. Pour être conséquente avec elle-même une telle théorisation devrait se fragmenter. Et Habermas suit cette voie quand il sépare approche systémique et approche communicationnelle⁹¹. Mais il tente aussi de globaliser, c.à.d. de justifier la "simultanéité" des deux approches⁹² ou leur parallélisme. C'est ainsi qu'apparaissent des "concepts-charnières" comme ceux de subsomption ou de réflexivité (dans les mesures où les systèmes vont apparaître comme dotés d'une capacité d'auto-réflexion par leur ou verture à leur environnement). Ce parallélisme, Habermas choisit de l'éclairer essentiellement à partir du monde vécu, c.à.d. en adoptant le point des structures normatives et en essayant d'articuler en une séquence la "noématisation du noétique" (réification du monde vécu) et la "noétisation du noématisé" (rationalisation du monde vécu). La disposition communicationnelle relève ainsi le défi du sens pratique chez Bourdieu: faire de nécessité vertu. C'est dans une telle optique que le terme "techniciser" chez Habermas "est pris au sens où le prix à payer et le risque pour le processus de formation du consensus langagier deviennent inutiles grâce aux chances simultanément croissantes de l'agir rationnel pour atteindre une fin"⁹³.

⁹¹ Cf. TAC II, p. 166.

⁹² Cf. TAC II, p. 131.

⁹³ TAC II, p. 290. Cette conception noétique de la "technicisation" comme substitution d'un mode de coordination à un autre laisse dans l'ombre l'hypothèse d'une autre voie qui prendrait au sérieux l'évolution technique elle-même au sens marxien d'une évolution de la technè vers une autonomisation des machines. Interprétée dans les catégories de la praxis, cette évolution consisterait uniquement dans une autonomisation des modes de coordination des processus de production. Mais dans ce cadre, la possibilité d'une évolution de la nature même des objets techniques n'est pas prise en compte. Pourtant, il faudrait peut-être envisager à l'inverse du cheminement d'Habermas ce que pourrait impliquer une dénaturation des objets techniques et la déstabilisation de la croyance selon laquelle la coordination systémique est incommensurable avec la coordination normative. Faut-il dès lors envisager la praxis selon le schéma restreint de la coopération intersubjective et considérer la contextualité comme un arrière-plan noétique de jugements (ou de savoirs) de faits, de normes et d'expériences vécues? Il s'agit d'envisager une forme d'interaction entre une technè transformée et une praxis transformée. De ce point de vue, la socio-sémiotique est insatisfaisante puisqu'elle noématise l'interaction à partir d'une technè non transformée. Mais elle a l'avantage d'indiquer l'alternative à la noétisation, accessible donc même sans l'hypothèse d'une évolution de la technè.

Conclusion

Ainsi, là où Bourdieu tente une approche synthétique des formes de vie qui privilégie leur recombinaison, Habermas en tente une approche analytique qui privilégie leur transformation et leur assimilation, leur *Aufhebung* en quelque sorte...

On perçoit mieux de ce point de vue aussi, nous semble-t-il, la dépendance de Bourdieu à l'égard du modèle structuraliste: la reproduction de la forme systémique en tant qu'équilibre synchronique l'emporte sur la modification des déterminations contextuelles déterminant le pouvoir d'insertion des acteurs. Par contre, le paradigme interactionniste de Habermas l'autorise à privilégier l'émergence de nouvelles déterminations contextuelles modifiant les ordres de priorité des acteurs.

En fait, Bourdieu accorde un tel poids à l'habitus des acteurs sociaux qu'il doit compenser cette fragmentation des capacités par un modèle d'ordre extrêmement contraignant, alors qu'Habermas a tellement situé d'emblée l'acteur comme le simple locuteur immergé dans l'espace social de la communication quotidienne qu'il peut équilibrer le poids accordé aux instances de légitimation et de régulation par une référence souple au monde vécu des acteurs. Ceux-ci imposent en dernière instance aux structures de régulation le rythme de leurs apprentissages, même si ces structures sont en même temps pour eux la meilleure garantie de ne pas être absorbé par la reproduction d'une forme déterminée du monde vécu. Pour Bourdieu, les conditions d'existence sont comme sublimées en une règle de vie qui dirige le partage du champ social entre les styles de vie. Pour Habermas, aucune vision morale ne dirige la reproduction des formes de vie: celles-ci naissent au contraire des nouvelles fragmentations du champ social et de l'apprentissage du pouvoir en rapport à cette fragmentation.

Chez Bourdieu, le nécessaire rapport au monde vécu, entendu ici comme ensemble des conditions d'existence matérielles et symboliques, est représenté comme une loi subjective du rapport à l'ordre social: le **principe d'analogie**. Chez Habermas, l'ordre objectif de la société est représenté comme une logique déterminant le rapport subjectif au monde vécu: le **principe de subsomption**.

Il est possible de tenter, à la suite de cette approche comparative une relecture de l'entreprise habermassienne tenant compte des limitations contextuelles de la communication, c'est-à-dire essayant de concevoir la fonction de contextualisation imputée au monde vécu sans en rester à l'idée

vague d'horizon ou d'arrière-plan "à partir duquel les parties prenantes de la communication s'entendent mutuellement au sujet de quelque chose"⁹⁴.

Le principe de subsumption joue en effet un rôle décisif pour élucider le statut particulier donné aux ressources d'arrière-plan. Celles-ci interviennent précisément dans *l'acceptation pratique* des modes de coordination rationnelle produits par les instances de régulation du système social de manière telle qu'elles établissent un lien entre l'élaboration des règles en tant que dispositifs de coopération et les processus "pré-réfléchis" de coopération contextuelle⁹⁵. Ce lien est réalisé par les processus d'entente qui sont des formes quotidiennes de coopération interprétative, par lesquelles la différenciation imposée comme une nécessité par le système moderne est rattachée à des conditions déjà existantes d'intercompréhension, transformant de ce fait la nécessité en processus de "possibilisation", plutôt que de restreindre l'intégration par le monde vécu à une fonction de globalisation donnant sens au système. Dans les termes de Bourdieu, on pourrait donc dire que de nécessité, la différenciation moderne devient vertu.

Le système mobilise ainsi des "structures de rationalités" de la communication quotidienne qui permet la médiatisation de la différenciation sociale par les processus d'entente. Dès lors, la complexification engendrée par la différenciation fonctionnelle du système qui imposent de se régler sur des structures générales de coordination correspond un mouvement interne au monde vécu qui consiste à poursuivre sa condensation en formes de vie dont la valeur est d'abord expressive et concerne aussi bien la vie privée que la société civile et l'espace public. De part et d'autre, les conditions sociales spécifiques déploient des capacités cognitives propres qui déterminent leur pouvoir d'interaction avec l'autre pôle: le pouvoir de légitimation du système détermine son rapport de rationalisation au monde vécu, tandis que le pouvoir de coopération interprétative du monde vécu détermine son rapport de domestication au système. L'effet structurel du système est donc contrebalancé par un effet cognitif dans le monde vécu par lequel s'atteste la fragilité ou la contingence des formes de vie.

On peut donc considérer que la subsumption du monde vécu sous les modes de coordination rationnelle des instances systémiques entraîne un double effet: cognitif et structurel. De ce double effet dépend concrètement la

⁹⁴ TAC I, p. 345.

⁹⁵ Ceux-ci peuvent être entendus d'ailleurs comme des processus de cohésion culturelle (à portée rétrospective, rattachant aux significations acquises), de cohésion organique (à portée actuelle, rattachant aux solidarités sociales) et de cohésion "stratégique" (à portée prospective, rattachant au devenir possible d'une identité commune exprimable).

transformation des formes de vie par les injonction normatives du système. De manière plus précise, il semble dès lors utile de distinguer plutôt entre deux types de subsomption: l'une opérée directement par le système, l'autre indirectement dans la mesure où elle est retraduite par le monde vécu lui-même dans ses propres dispositifs de coopération contextuelle. *Stricto sensu*, c'est cette "subsomption 2" qui constituerait effectivement l'opération de contextualisation que nous cherchions à mieux cerner. La "subsomption 2"/contextualisation est l'opération de "rattachement d'une situation nouvelle (résultant de la "subsomption 1") à des conditions existantes d'intercompréhension par la médiation du cadre d'usage interprétatif formé par le contexte. Cette opération renvoie bien entendu à la compétence individuelle de se rapporter à un cadre intersubjectif d'entente. La "subsomption 2" fournit donc **un dispositif contextuel de l'usage interprétatif qui permet de tester la possibilité d'un accroissement de cohérence pour une forme de vie**. La norme est acceptée pratiquement pour autant qu'elle est validée par le pouvoir de signifier, de solidariser et d'identifier constitué par les formes de vie coopératives. La médiation de l'usage interprétatif chez Habermas permet d'envisager une opération de mise en réseau des ressources coopératives de l'arrière-plan qui détermine la capacité de subsomption elle-même, plutôt que de donner comme Bourdieu une importance prédominantes aux expériences originaires dans l'optique d'un schéma productiviste où le contexte joue un rôle d'horizon configurant, comme une sorte d'impulsion.

On retrouve à travers cette analyse un schéma chez Habermas qui nous ramène dans les parages des recherches de l'Ecole de Francfort. La "subsomption 2" permet en effet d'envisager la logique générale par laquelle c'est la différenciation sociale qui produit les conditions d'auto-possibilisation d'une culture critique de son propre processus. Puisque l'origine de cette différenciation est socio-historique, la rationalité critique aboutit à recueillir réflexivement en soi son propre contexte d'émergence structurelle et s'accroître à partir de lui. Par ce mouvement se vérifierait le principe selon lequel "le développement des structures normatives ouvre la voie à l'évolution sociale". Ce principe consisterait en dernière instance à privilégier la *noétisation* des structures réifiées du monde vécu plutôt que la *surévaluation* des expériences originaires du monde vécu comme Bourdieu: une véritable "logique pratique" en quelque sorte, plutôt qu'une "structure (habitus) pratique". Mais le choix posé par Habermas implique aussi une analyse de l'évolution sociale basée sur la reconstruction des modes de coordination institutionnelle qui aboutit à un étagement des formes de coordination fonctionnelle et consensuelle, de telle sorte qu'une sédimentation s'opère entre la contextualisation opérée par les formes de vie et contextes institutionnels eux-mêmes en tant que formes possibilisantes sans contenu déterminé a priori. Peut-être perd-on alors au plan

noétique la dimension configurante d'autres rôles sociaux possibles qui justifie le principe d'analogie...

Par son souci de situer l'émergence du possible, Sartre nous semble à ce point de la réflexion un interlocuteur précieux pour tenter de dépasser l'impasse où nous ont conduits les choix épistémologiques d'Habermas et de Bourdieu. Une question ressort en effet désormais quant à la contextualisation du possible, voire même quant à la contextualisation de la "possibilisation du possible": comment garde-t-on ouverte la possibilité même de se positionner en rapport à des possibles?