

Document de recherche du GSPR 2013-1

Dialogue et dialectique

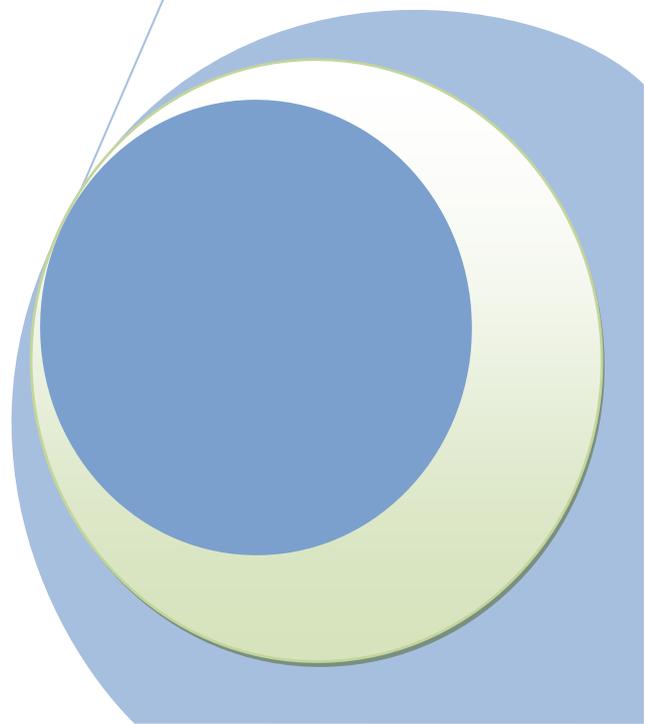
Relations, structures et situations dans
l'activité et la société humaine

Sylvain Lavelle

Document de recherche du GSPR-EHESS, 2013-10

[Pour citer ce texte :](#)

Sylvain Lavelle, « Dialogue et dialectique. Relations, structures et situations dans l'activité et la société humaine », Document de recherche du GSPR, 10, 2013, Paris, EHESS, 48 p.



Résumé : L'ergologie en tant que méthode interdisciplinaire vouée à l'exploration de l'activité humaine situe son objet d'étude à l'interface de la vie et du travail. Elle développe une approche qui, tout en s'inspirant à l'origine de la philosophie marxienne, accorde une place croissante au dialogue. Or, il est manifeste que le dialogue brille par son absence dans la dialectique de Marx, alors qu'il est porté au firmament par d'autres philosophes se réclamant de la dialectique. Habermas et Honneth font partie de ces philosophes appartenant au courant de la *Théorie critique* qui, par l'attention portée au dialogue, ont contribué à une transformation du matérialisme historique. Cependant, ils accordent tout deux une signification différente au dialogue : le premier privilégie une conception *harmonique* (l'activité de communication orientée vers l'entente), tandis que le second affiche une conception *agonistique* (la lutte pour la reconnaissance). La différence entre les deux philosophes tient sans doute à la conception divergente qu'ils se font des *relations* que l'homme entretient avec le milieu, le corps ou autrui, et des *structures* qui conditionnent ces relations dans les *situations* de la société humaine. C'est finalement un rapport différent au matérialisme de Marx et de ses héritiers ainsi qu'au structuralisme qui distingue ces deux philosophes et qui permet au second de renouer avec un héritage dialectique dont le premier a fini par se distancer. Ainsi, c'est la reprise de certains thèmes majeurs de la philosophie marxiste, de plus en plus négligés par Habermas, tels que la lutte, le travail, l'aliénation, la réification et l'émancipation, qui ont permis à Honneth de sortir des impasses de l'agir communicationnel. Le lien de la *Théorie critique* à l'allemande avec l'ergologie paraît assez évident, mais encore faut-il clarifier la fonction et la signification que l'ergologie assigne tant au dialogue qu'à la dialectique. L'ergologie, en tant que méthode dotée d'une portée politique, semble en effet partagée, elle aussi, entre une conception harmonique et une conception agonistique du dialogue, qui questionne son rapport à la dialectique. L'examen des conceptions que propose l'ergologie peut aider à préciser quelle contribution elle est susceptible d'apporter au développement d'une forme de *Théorie critique* à la française, qui diffère quelque peu de l'allemande.

Plan

Plan.....	1
1. Introduction	2
2. Dialogue, dialectique et philosophie	3
Le modèle platonicien et aristotélicien de la dialectique (P/A)	3
Le modèle hégélien et marxien de la dialectique (H/M).....	5
3. L'activité <i>de</i> dialogue : Habermas	6
4. L'activité <i>en</i> dialogue : Honneth et Schwartz	11
L'agonistique de la reconnaissance de Honneth	11
La dramatique de l'activité de Schwartz	14
5. Dialogue ou dialectique ?	18
Dialogique de la communication (Habermas).....	19
Dialectique de la reconnaissance et de l'activité (Honneth & Schwartz)	19
6. Une ou plusieurs théorie(s) critique(s) ?	21
7. Pour une dialectique du dialogue	25
Un paradigme dialectique du dialogue.....	27
8. Conclusion.....	28
9. Bibliographie.....	29

1. Introduction

La méthode du dialogue est un des fondements de la pensée et de l'activité rationnelle depuis qu'elle a été érigée par Platon au rang de méthode constitutive de la philosophie. Cette méthode philosophique connue sous le nom de *dialectique* peut se prévaloir depuis son origine du statut de 'science du dialogue', tout en étant simultanément, de façon plus ou moins explicite, une 'morale du dialogue'.

Ce n'est sans doute pas la transformation qu'elle a subie chez Aristote qui incite à minimiser le statut de la dialectique au sein de la philosophie. Certes, elle est reléguée par le Stagirite dans une position seconde par rapport à la logique, mais elle demeure une méthode de discussion rationnelle visant à résoudre le conflit entre opinions concurrentes. Il va de soi que les interprétations postérieures de la dialectique par des philosophes aussi éminents que Kant, Hegel et Marx ont produit une transformation beaucoup plus radicale de cette méthode de la philosophie. L'insistance sur le procès contradictoire et résolutoire de la logique chez Hegel, ou de la politique chez Marx, au sein d'une philosophie respectivement idéaliste et matérialiste de l'histoire, contraste fortement avec l'acception ancienne du terme.

Un philosophe tel que Habermas est en un sens l'héritier de ces acceptions historiques multiples de la dialectique, notamment parce qu'il a entrepris de faire du dialogue le fondement d'une philosophie générale de la raison, du langage et de la société. Dans l'agir communicationnel, il ne se réclame pas ouvertement de la dialectique dans le sens ancien ou moderne, et il lui préfère selon toute évidence le terme de *dialogique*. Cependant, la dialogique dont il est question chez lui ne se limite pas à une méthode de la discussion rationnelle au sein d'un échange discursif qui serait en quelque sorte calé sur le modèle de la conversation. Il entend bien donner un statut central et multivalent au principe du dialogue, lequel fonctionne comme un opérateur général de l'échange (un *medium*) et vise dans une opération unique la résolution rationnelle et consensuelle des conflits discursifs *et* des conflits sociaux.

Il est notoire que c'est précisément cette conception irénique de l'échange discursif et social que contestent les partisans d'une dialectique renouvelée, aussi bien en Allemagne qu'en France. L'agonistique de la lutte pour la reconnaissance de Honneth ou la dramatique de l'activité humaine de Schwartz prennent toutes les deux leur distance avec la dialogique de Habermas. En outre, elles redonnent toutes deux au travail une place qu'il avait perdu chez le penseur de l'agir communicationnel à partir de sa tentative de dépassement du matérialisme historique. Il est devenu commun d'associer la Théorie critique allemande à 'l'École de Francfort', mais il est de plus en plus fréquent de parler d'une Théorie critique à la française, qui pourrait se nommer en comparaison 'l'École de Marseille'. Cependant, l'approche interdisciplinaire de l'ergologie, pensée de l'activité humaine, si elle converge sur de nombreux points avec la philosophie sociale allemande, diverge sur d'autres points qui peuvent paraître essentiels.

D'où un certain nombre de questions qui constituent le fil conducteur de cette recherche comparée : (1) Quel est le rapport entre le dialogue et la dialectique tel qu'il peut être reconstitué succinctement à partir d'une mise en perspective de l'histoire de la philosophie ? (2) Quelle transformation fut opérée par Habermas dans sa critique du matérialisme historique, caractérisée par un passage de la dialectique à la dialogique et par la promotion de l'activité *de* dialogue ? (3) Quelles transformations furent opérées en réaction par Honneth et Schwartz dans une philosophie dialectique, qui redonne une place au travail et préconise de mettre l'activité *en* dialogue ? (4) Quelles sont les points de convergence et de

divergence de ces trois philosophes, notamment ceux de Honneth et de Schwartz concernant le dialogue et la dialectique ? (5) Dans quelle mesure l'ergologie peut-elle constituer une version française possible de la Théorie critique, qui à la fois s'apparente et se distingue de sa version allemande ? (6) En quoi peut consister une dialectique du dialogue qui renonce à l'idéalisme, introduit un matérialisme dans la situation de parole, et peut ainsi refléter les configurations structurelles et situationnelles des relations sociales ?

Par dialectique du dialogue, j'entends l'idée que, dans une voie dite par convention post-dialogique, le dialogisme doit composer avec des situations de parole et des contextes d'échange et d'activité dans lesquels la communication et la discussion se trouvent soumises plus ou moins à une forme de contrainte et d'intérêt et renvoient à des conditions contextuelles d'arrière-plan. Ainsi, je voudrais suggérer que la convergence des deux écoles concerne la nécessité d'opter pour une conception plus dialectique du dialogue et par l'élargissement dudit dialogue à la sphère industrielle du travail. Je voudrais aussi suggérer que la divergence entre les deux tient à un certain rapport au structuralisme et au matérialisme, incluant la vie du corps, plus qu'au marxisme proprement dit, qui est, chez Honneth comme chez Schwartz, fortement euphémisé. Enfin, je voudrais suggérer que, en dépit de leurs divergences, les deux philosophes se retrouvent au moins dans une méthode normative, quoique négative, adaptée à une critique du capitalisme, mais qui laisse en plan la construction d'une utopie positive, laquelle pourrait constituer une voie politique suggestive pour un nouveau socialisme.

2. Dialogue, dialectique et philosophie

Le dialogue se rattache dans l'histoire de la philosophie à la dialectique, mais cette méthode emblématique a subi de telles évolutions qu'il convient de préciser à quelle famille elle peut se rattacher, sous peine de rester dans le vague.

1. Le premier modèle ('platonico-aristotélien', P/A) renvoie à une méthode qui se fonde sur la règle et l'exercice du dialogue entre deux interlocuteurs, qui vont ainsi pouvoir confronter leurs arguments dans une discussion contradictoire, en vue, si possible, de progresser dans la connaissance, ou du moins, dans la justification d'une position.

2. Le deuxième modèle ('hégéliano-marxien', H/M) se fonde sur le procès historique propre de la nature, de l'esprit, ou de la société, selon un mouvement de progression contradictoire dont la dialectique est le miroir en même temps que le principe, et dont le terme nécessaire est constitué par la suppression de la contradiction.

On voit donc que la similitude des modèles (P/A) et (H/M) vient de la référence à un mouvement de progression d'un état vers un autre, selon une loi qui associe l'identité et l'altérité. Toutefois, leur différence tient à ce que le modèle (P/A) est un modèle non historique et discursif, tandis que le modèle (H/M) est un modèle historique et non discursif, toutes choses égales par ailleurs.

Le modèle platonicien et aristotélien de la dialectique (P/A)

La dialectique, en tant que science du dialogue, mais aussi, de façon indirecte ou implicite, en tant que morale du dialogue, constitue le cœur du modèle platonicien de la dialectique. Ce modèle de la dialectique, d'inspiration socratique à l'origine, a profondément évolué au cours

du développement de la philosophie de Platon¹. Dans un premier temps, il consiste en une méthode du dialogue, une règle de discussion rationnelle entre deux partenaires qui entreprennent d'examiner la signification générale d'un concept soumis à la question (la science, la justice, l'amour, etc.). Dans un deuxième temps, la méthode du dialogue se trouve incorporée à la théorie des Idées développée par Platon, ce qui revient à assigner au dialogue la fonction d'une méthode de recherche permettant d'accéder à l'essence vraie des choses, et à faire de la dialectique la 'reine des sciences'.

Le modèle aristotélicien de la dialectique s'est construit en opposition avec le modèle platonicien, notamment à partir de la contestation de la théorie des Idées². La dialectique est conçue par Aristote comme une méthode de discussion rationnelle et contradictoire entre deux interlocuteurs soutenant des thèses opposées relevant chacune d'une opinion. Si la dialectique ainsi conçue se distingue de la conception qu'en donne Platon, elle se distingue aussi de la logique dont Aristote est pour ainsi dire le père fondateur. La logique (en fait, l'analytique chez Aristote) est définie comme un instrument du raisonnement (*organon*) qui recourt de façon privilégiée au syllogisme reposant sur des prémisses nécessaires. En comparaison, la dialectique recourt de façon privilégiée au syllogisme reposant sur des prémisses probables. C'est toute la différence, par exemple, entre :

Syllogisme logique :

- (1) Tous les hommes sont mortels (majeure)
- (2) Socrate est un homme (mineure)
- (3) Socrate est mortel (conclusion)

Syllogisme dialectique :

- (1) Tous les hommes seront malades dans leur vie
- (2) Socrate est un homme
- (3) Socrate sera malade dans sa vie

- (1) Tout travail mérite salaire
- (2) Socrate a travaillé
- (3) Socrate mérite salaire

La particularité de la dialectique, c'est de ne pas se prononcer sur la vérité de la prémisse (la majeure), mais de construire une argumentation en vue de faire admettre sa véracité, autrement dit, sa vérité possible. La dialectique se distingue chez Aristote par plusieurs traits caractéristiques : une technique de discussion, une visée de vraisemblance, enfin, une progression grâce au dialogue³.

La dialectique, c'est tout d'abord (a) une technique de discussion qui élabore des lieux (*topoi*) et constitue en ce sens une *topique*, soit un espace général de l'argumentation - et non pas un savoir à proprement parler. Les lieux sont des types d'argumentation très généraux qui peuvent se retrouver dans toute discussion, puisque la dialectique ne peut entrer dans le détail de toutes les discussions possibles. La construction de ces 'lieux' permet soit d'épuiser les points de vue possibles sur une question et de rendre le discours plus persuasif, soit de résister à l'argumentation de l'adversaire en décelant ses lacunes.

La dialectique, c'est ensuite (b) une méthode universelle qui ne produit que des assertions vraisemblables et ne cherche à identifier que les contradictions du discours, à défaut de réfuter l'assertion de l'adversaire. La contradiction identifiée dans le discours de l'adversaire est un signe de fausseté, mais ne constitue pas une preuve, en l'absence d'une démonstration de la vérité d'une proposition. La dialectique ne peut décider de la vérité ou de la fausseté des

prémises de l'argumentation, et elle peut tout au plus la faire paraître vraie par la rigueur des enchaînements qui y conduisent.

La dialectique, c'est enfin (c) une progression de la pensée au moyen du dialogue qui évite au penseur solitaire de s'égarer ou de se satisfaire trop vite des raisonnements qu'il mène et des conclusions auxquelles il parvient. Ainsi, les objections qu'un interlocuteur peut faire à un locuteur sont à la fois un moyen de contrôle et un aiguillon de la pensée. Il est admis par ailleurs que le discours parlé peut tenir compte et tirer profit des réactions de l'auditoire, ce en quoi il est supérieur au discours écrit exposé au danger de la pensée solitaire, privé de mouvement et de vie.

Le modèle hégélien et marxien de la dialectique (H/M)

Les deux modèles hégélien et marxien de la dialectique marquent une rupture par rapport aux modèles précédents, en ceci qu'ils s'affranchissent de la référence au dialogue, tout en produisant une articulation nouvelle entre logique et politique. Le modèle hégélien de la dialectique, assimilé à une forme d'idéalisme (*l'idéalisme dialectique*), propose une forme de logique dynamique qui caractérise le mouvement de contradiction inhérent à l'esprit et au monde. La dialectique de Hegel a souvent été caricaturée dans la triade Thèse-Antithèse-Synthèse, suggérant ainsi que la logique du devenir comporte trois moments : la position, la négation, puis la négation de la négation. En fait, la dialectique en comprend plus vraisemblablement quatre, de sorte que la triplicité laisse la place à la quadruplicité⁴. Le modèle hégélien se décline également dans une politique dynamique marquée par les contradictions propres à la relation de domination et de servitude. On peut ainsi inclure dans le modèle hégélien la fameuse dialectique du maître et de l'esclave qui met en scène la problématique de la lutte pour la reconnaissance entre deux consciences. Dans la relation de domination et servitude, les consciences de soi séparées se rencontrent d'abord comme étrangères, puis s'opposent, et enfin, l'une domine l'autre. La dialectique de la domination et de la servitude conduira à la reconnaissance de l'unité des consciences de soi.

En comparaison, le modèle marxien de la dialectique apparaît plus directement lié, dans l'optique qui est celle du matérialisme (*le matérialisme dialectique*), à la critique du capitalisme, encore que la dialectique soit aussi pour Marx une méthode de la philosophie. Une des applications fameuses de la méthode dialectique est l'analyse du système capitaliste par la transformation d'une 'apparence' (les relations libres et égales entre personnes dans le cadre d'un rapport marchand) en une 'essence' qui lui est contraire (la domination des personnes détentrices du capital sur celles qui vendent leur force de travail dans le cadre d'une structure de classe). La recherche dialectique a pour but principal de trouver et de tracer quatre sortes de relations : l'identité et la différence, l'interpénétration des contraires, la quantité et la qualité, enfin, la contradiction⁵.

La contradiction est sans doute la plus importante des quatre relations en vue de la compréhension de la réalité du capitalisme. En effet, selon Marx, 'dans le capitalisme tout change et est en fait contradictoire', et 'ce sont les traits contradictoires socialement déterminés de ces éléments' qui sont 'la caractéristique prédominante du mode de production capitaliste'. La contradiction est comprise comme le développement incompatible d'éléments différents au sein de la même relation, qui lie les dits éléments entre eux par un rapport de dépendance mutuelle. Or, le changement des conditions dont dépendent ces différences introduit un changement dans ces différences elles-mêmes, chaque différence affectant une autre différence avec laquelle elle est en relation. Ces éléments en relation les uns avec les autres ne se développent pas selon une trajectoire complémentaire ou mutuelle, mais selon un mode contradictoire qui entraîne leur transformation réciproque.

C'est la contradiction qui permet à Marx de penser les mouvements organiques et historiques du mode de production capitaliste. Cependant, pour lui, la contradiction ne s'applique pas seulement aux idées, comme cela est le cas en logique avec le principe de contradiction (Je ne peux à la fois affirmer 'A' et 'non A', que le mur est jaune et que le mur est rouge). En fait, la contradiction s'applique aux choses elles-mêmes, car le changement provient des contradictions internes du système ou des systèmes dans lequel il se produit. Pour Marx, le destin du capitalisme dépend de ses propres problèmes, de ses contradictions internes qui manifestent son mode de fonctionnement, ses réussites comme ses échecs, ou ses crises, qui sont les deux faces d'une même médaille. Par exemple, une contradiction fondamentale du capitalisme tient à ce que, au vu des relations de répartition au sein du système, les salariés ne peuvent acheter qu'une part toujours plus réduite de ce qu'ils produisent eux-mêmes, d'où des crises de sous-consommation ou de sur-production.

Les penseurs non dialectiques, selon Marx, ne voient pas la contradiction parce qu'ils considèrent séparément les forces de production capitalistes et les relations capitalistes de répartition. La contradiction fait partie des choses en leur qualité de processus déployé au sein d'un système organique en développement, et elle constitue une expression de l'état du système. Dans cette optique, on comprend que l'un des aspects de la dialectique historique est le rapport entre classes sociales, qui fonctionne comme une expression des rapports de production. La lutte des classes apparaît dans l'interprétation qu'en donne la dialectique matérialiste comme une contradiction fondamentale, un 'moteur de l'histoire' comme le dit Marx.

C'est finalement entre ces deux pôles de la dialectique, l'une caractérisée par *l'antagonisme dialogique* (modèle platonicien, et surtout, aristotélicien), l'autre caractérisée par *l'antagonisme non dialogique* (modèle hégélien, et surtout, marxien) que se situe la conception de la raison dialogique développée par Habermas. Cependant, il est manifeste au vu de l'évolution qu'a connu son système philosophique, qu'il a de plus en plus mis en avant la dialectique dans le premier sens, au détriment du second, à la faveur d'un supposé tournant linguistique qui, en réalité, a chez lui des racines profondes et anciennes. Au final, il est permis de suggérer que, pour une large part, la question du rapport entre dialogue et dialectique pourrait être formulée dans la question : 'quelles sont les diverses interprétations contemporaines du marxisme ?'. De ce point de vue, la comparaison entre 'l'école de Francfort' et ce que l'on pourrait appeler 'l'école de Marseille' est plus qu'instructive, car elle témoigne d'une évolution croisée.

3. L'activité de dialogue : Habermas

Habermas inscrit à l'origine sa philosophie de la raison dialogique dans le paradigme dialectique, notamment celui de la production, bien représenté par la doctrine du matérialisme historique de Marx. Dans ce paradigme, il est courant de se référer à des concepts tels que ceux de travail et d'histoire, de rapports de production, d'exploitation ou de domination, ou encore, d'idéologie. Habermas assume pour partie la conception révisée du marxisme promue par l'École de Francfort, qui fait le lien dans l'essor historique de la rationalité instrumentale entre la dimension économique et la dimension psychique des phénomènes sociaux. Habermas développe ensuite une voie philosophique propre qui le démarque de l'héritage de l'École de Francfort et qui insiste sur l'essor historique d'une rationalité communicationnelle⁶. En fait, l'adoption du paradigme de la communication n'est pas chez lui le résultat d'une mutation radicale et récente, comme pourrait le laisser suggérer une

lecture un peu rapide. Elle remonte à l'origine de son œuvre, marquée par une tentative de reconstruction du matérialisme historique, puis par l'abandon du paradigme de la production⁷.

Un signe de l'émergence d'une philosophie de la raison dialogique chez Habermas est l'examen qu'il fait, en discussion avec Hegel et Marx, de la relation entre le travail d'un côté, et l'interaction de l'autre⁸. Il part de la philosophie de Hegel à Iéna porteuse d'une systématique, par la suite abandonnée, qui s'organise selon trois catégories (le langage, l'outil, la famille). Elles correspondent à trois modèles de relation dialectique (la représentation symbolique, le processus du travail, l'interaction réciproque) qui sont autant de figures spécifiques de la médiation du sujet à l'objet. Il est notoire par ailleurs que la dialectique de la conscience de soi chez Hegel dépasse la relation de la réflexion solitaire au profit de la relation de complémentarité qu'entretiennent des individus entre eux. L'expérience de la conscience de soi ne fait plus figure de conscience originaire, mais résulte de l'expérience de l'*interaction* où le sujet apprend à se voir avec les yeux de l'autre sujet, de sorte que la conscience est le produit dérivé d'un entrecroisement de perspectives.

Habermas insiste sur le rapport du dialectique et du dialogique en montrant quel est le lien entre la relation logique déformée par la violence et le rétablissement au moyen d'une lutte pour la reconnaissance d'une relation morale⁹. En outre, il souligne la distinction entre l'activité stratégique et l'activité communicationnelle sur la base d'une distinction entre la posture monologique et la posture dialogique du sujet¹⁰. Il montre que, au sein de la dialectique de Hegel, qui comprend le langage, l'outil et la famille, il n'est pas possible de dériver le travail de l'interaction, ni l'interaction du travail¹¹. Enfin, il montre que, au sein de la dialectique de Marx, le lien entre travail et interaction n'est pas expliqué, toutefois, il est question de faire remonter l'activité communicationnelle à l'activité instrumentale. La philosophie de Marx, distincte en cela de celle de Hegel, s'enracine dans le paradigme de l'activité de production, explication en dernière instance de l'évolution historique des sociétés humaines. Or, elle ne permet pas selon Habermas de rendre compte de l'activité de communication, qui suppose une interaction libre et réciproque, sans domination, à partir de laquelle peuvent être produites des normes communes qui accomplissent la 'dialectique de la relation morale'¹².

Le thème de l'exploitation capitaliste, ainsi que la centralité afférente du phénomène du travail, laissent la place dès le départ à une interprétation différente de l'aliénation et de l'émancipation. Une théorie critique de la société élaborée dans un rapport complexe à Marx, où se conjuguent inspiration et distanciation, suggère une autre force que la domination d'une classe sur l'autre comme moteur de l'histoire. Le sentiment d'aliénation doit être rapporté en dernière instance à la montée en puissance de la rationalité scientifique et technique, qui ramène l'action humaine à un modèle d'action instrumentale et calculatoire. On voit ici s'esquisser dans le lexique, à partir d'un examen de la relation entre travail et interaction, la distinction entre d'un côté, l'activité instrumentale ou stratégique, et de l'autre, l'activité communicationnelle.

L'essor d'une raison dialogique chez Habermas se manifeste dans la reconstruction du matérialisme historique qu'il propose, dans un mouvement de conservation et de révision de la doctrine de Marx. Il tente de souligner, d'une façon qui peut paraître un peu forcée, sans doute, les affinités entre le matérialisme historique et ce qu'il faut bien appeler l'idéalisme dialogique qu'il s'emploie à construire. Pour cela, il met en parallèle, dans une interprétation alternative de l'évolution historique de l'espèce humaine, les enjeux de la pratique et ceux de l'activité orientée vers l'entente¹³. Il montre en outre que les processus d'apprentissage inhérents à toute évolution humaine sont moins de l'ordre du savoir technique que de l'ordre du savoir pratique, source de nouveaux rapports de production¹⁴. Il distingue deux facettes du travail comme processus de production : d'une part, les *règles de l'action instrumentale* qui correspondent à la fin de transformation de la matière, et, d'autre part, les *règles de l'action*

stratégique qui correspondent à la fin de coordination des individus. Toutefois, la question de la distribution des biens issus de la production est elle aussi soumise à une organisation sociale qui renvoie à des attentes et des intérêts réciproques. C'est la raison pour laquelle il importe de considérer aussi les *règles de l'action communicationnelle* qui correspondent aux normes de l'interaction fondées sur le langage et orientée vers l'intercompréhension¹⁵.

La reconstruction du matérialisme historique passe en fait par une déconstruction qui prend la forme d'un inventaire de la doctrine de Marx. Cet inventaire distingue ce qui peut être conservé et ce qui ne peut l'être, faute de pouvoir s'intégrer à la nouvelle doctrine se référant à l'activité communicationnelle. Habermas procède à une révision de la doctrine qui se traduit par l'abandon de plusieurs aspects pourtant essentiels du matérialisme historique. C'est ainsi qu'il n'est pas besoin de supposer, selon lui, une espèce-sujet par qui s'accomplit l'évolution, ni un procès historique qui serait linéaire, nécessaire, continu et sans retour, ni enfin, une finalité inscrite dans l'histoire. Par ailleurs, Habermas remet en question le concept de superstructure opposé à celui d'infrastructure, en rappelant que la dynamique d'évolution du mode de production est plus souple et subtile qu'il n'y paraît¹⁶. Enfin, il souligne l'importance du savoir pratique dans la dialectique des forces productives et du mode de production, et l'insuffisance du seul savoir technique en vue de la création de nouvelles formes d'intégration sociale¹⁷.

Habermas esquisse quelques conclusions au terme de sa reconstruction du matérialisme historique : (1) Les problèmes qui se posent au système et qui ne peuvent être résolus sans innovations évolutives apparaissent au niveau de la base d'une société. (2) Chaque mode de production supérieur implique une forme nouvelle d'intégration sociale qui se cristallise autour d'un noyau institutionnel. (3) Un processus d'apprentissage endogène pourvoit à l'accumulation d'un potentiel cognitif qui peut être utilisé pour la solution des problèmes générateurs de crise qui se posent au système. (4) Mais ce savoir ne peut être mis en œuvre, avec pour conséquence un développement des forces productives, qu'à partir du moment où a été franchi un seuil évolutif conduisant à un cadre institutionnel nouveau et à une forme nouvelle d'intégration sociale.

La question des modalités permettant de franchir ce seuil est résolue de façon descriptive dans le matérialisme historique (la question du *comment*) : 'par les conflits sociaux, par la lutte, par les mouvements sociaux et les confrontations politiques (qui, s'ils se produisent dans les conditions d'une structure de classes, peuvent être analysés comme des épisodes de la lutte des classes)'. Mais il reste à expliquer en quoi une société qui franchit un tel seuil au moyen de luttes sociales peut conduire à une nouvelle forme d'intégration sociale (la question du *pourquoi*) : 'il y a un apprentissage de l'espèce, nous dit Habermas, non pas seulement dans le domaine du savoir techniquement utilisable, décisif pour le développement des forces productives, mais aussi au niveau de la conscience morale et pratique, qui est déterminante pour les structures d'interaction. Les règles de l'action communicationnelle se développent bien en réaction à des changements intervenus dans le domaine de l'action instrumentale et stratégique, mais elles n'en obéissent pas moins à *leur logique propre*'¹⁸.

Il est frappant de constater que Habermas, qui prétend viser une simple reconstruction du matérialisme historique, lui fait subir un virage radical. Il est d'autant plus frappant de constater qu'il continue d'inscrire sa philosophie de l'activité de communication dans la doctrine du matérialisme historique. Le changement de paradigme, qui se traduit par l'abandon du paradigme de la production et par l'adoption du paradigme de la communication, se manifeste pour une large part dans le tournant linguistique de l'agir communicationnel. Cependant, il n'est que l'achèvement d'une évolution entamée depuis longtemps au cours de laquelle Habermas prend ses distances avec les concepts fondamentaux du marxisme : travail, domination, lutte et conflit entre autres. La transformation de la

doctrine de Marx est telle qu'il est parfois difficile de reconnaître au final l'inspiration marxienne qui se trouve à l'origine de sa philosophie de la raison dialogique.

Habermas est connu, dans la division du travail qu'il impose à la philosophie et aux sciences humaines, pour avoir complété le diagnostic porté par Weber sur la modernité, laquelle est caractérisée par un procès de rationalisation du monde et de la vie. Or, ce procès de rationalisation ne se limite pas selon Habermas au déploiement de la rationalité instrumentale et inclut le déploiement d'une rationalité communicationnelle, ce qui donne à la modernité toute son ambivalence et manifeste ses contradictions. La rationalité instrumentale se distingue comme activité se donnant pour fin le succès, tandis que la rationalité communicationnelle correspond à l'activité se donnant pour fin l'entente. L'agir communicationnel renvoie à 'à l'expérience centrale de cette force sans violence du discours argumentatif, qui permet de réaliser l'entente et de susciter le consensus'¹⁹. L'activité de communication renvoie en outre au mode de l'argumentation dans lequel les partenaires thématisent des prétentions à la validité qui font l'objet de litiges.

La rationalité consiste alors en une disposition propre à des sujets capables de parler et d'agir qui se traduit, au plan du comportement, dans la capacité à fournir de bonnes raisons au moyen d'arguments²⁰. Le propre d'une communication entre un proposant et un opposant en vue d'apprécier de façon objective une prétention à la validité mise à l'épreuve dans la discussion est qu'elle vise la compréhension mutuelle, l'*intercompréhension*. La discussion suppose une structure de la communication dans laquelle le recours à l'argumentation exclue d'un côté toute forme de contrainte en dehors de celle du meilleur argument et de l'autre tout genre de motif autre que la recherche coopérative de la vérité²¹. La différence introduite entre la rationalité instrumentale et la rationalité communicationnelle conduit par ailleurs Habermas à distinguer quatre types d'action (téléologique et stratégique, régulé par des normes, dramaturgique et communicationnel).

Dans le prolongement de sa critique de la rationalité instrumentale, Habermas est également connu pour avoir proposé une distinction capitale entre le *système* et le *vécu*. L'origine de cette distinction tient au diagnostic qu'il porte sur les difficultés de la théorie critique, enfermée dans la problématique de la réification de l'être humain et du déploiement historique et mondial de la rationalité instrumentale. La démarche de la théorie critique aboutit à des apories qui tiennent pour une large part selon Habermas à l'épuisement du paradigme d'une philosophie de la conscience. La voie alternative d'une philosophie de la communication suggère que ce n'est pas tant une critique de la raison instrumentale qu'il importe de mener qu'une critique de la raison fonctionnelle à l'origine des pathologies de la modernité. L'agir communicationnel a pour arrière-plan le monde vécu, l'univers de l'expérience ordinaire immédiate et quotidienne, qui permet aux agents communicationnels d'expérimenter dans les interactions courantes la socialisation fondée sur l'entente. L'agir communicationnel à l'époque de la modernité permet une rationalisation du monde vécu par une intégration de certains traits rationnels. En outre, l'agir communicationnel participe de la définition des trois composantes du monde vécu (la culture, la société, et la personnalité) et de la reproduction sociale caractéristique de toute organisation sociale.

Cependant, les sociétés modernes se caractérisent par le développement de modes de coordination complexes qui substituent aux modes propres de l'agir communicationnel des mécanismes fonctionnels (l'organisation, le marché, l'administration). Ces systèmes fonctionnels produisent une socialité qui est libérée de la force et de la tradition, mais qui n'est pas consciente ni médiatisée par la communication. Une sphère caractérisée par la rationalité fonctionnelle, typique de la logique du système, émerge et se développe selon une dynamique propre. Les puissances d'intégration sociale du système risquent cependant d'entraîner une colonisation du monde vécu et de restreindre l'espace de l'agir communicationnel. C'est ainsi que les crises du monde contemporain peuvent être

interprétées comme l'expression des tendances des systèmes d'action à imposer une régulation du monde vécu par l'argent et le pouvoir. C'est dans la disjonction du système et du vécu, et dans la croissance des systèmes d'action au détriment du monde vécu, que se trouve l'origine des pathologies sociales modernes.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Habermas réaffirme sa doctrine de l'idéal de la communication, en tentant de récuser les accusations d'idéalisme portées contre son système philosophique, désormais achevé. Il suggère que les présuppositions de la pratique argumentative ne sont pas de simples constructions idéales, mais ont une efficacité opératoire qui est manifeste dans le comportement des participants confrontés à une discussion insatisfaisante²². En outre, Habermas insiste sur le caractère faillible des arguments et sur la qualité du processus de discussion comme seul et ultime garant de la disponibilité et de l'efficacité des informations et des raisons²³. Habermas identifie quatre idéalizations fondamentales qui sont présupposées selon lui dans l'agir communicationnel²⁴, de même que quatre présuppositions pragmatiques²⁵: (1) *La publicité et l'inclusion* : quiconque peut apporter une contribution pertinente à la controverse dont une prétention à la validité est l'objet ne peut être exclu. (2) *L'égalité des droits dans la communication* : tous reçoivent les mêmes chances de s'exprimer sur la question débattue (3) *L'exclusion de toute mystification ou illusion* : les participants doivent penser ce qu'ils disent (4) *L'absence de contrainte* : la communication doit être affranchie de toute restriction susceptible l'empêcher la manifestation du meilleur argument et de déterminer l'issue de la discussion.

Il ressort de ce parcours que la philosophie de la raison dialogique de Habermas a connu, non pas un tournant, mais un *développement* linguistique, marquée par un passage du matérialisme à l'idéalisme. Le philosophe de l'agir communicationnel connaît une évolution du modèle dialectique du matérialisme historique, dans lequel le dialogue n'occupe presque aucune place, vers un modèle dialogique de plus en plus normatif relevant d'un authentique idéalisme linguistique. Le modèle du matérialisme met en avant les rapports de production, source de domination, d'aliénation, voire de réification de l'individu, ainsi que les crises et les contradictions historiques, notamment sous la forme de la lutte des classes. Les inégalités structurelles entre capital et travail sont issues d'un rapport de production qui se prolonge dans une distribution de la propriété et de la richesse et qui conduit à la reproduction de ces inégalités. Or, cette question problématique de la structure des relations sociales, tant au plan de la production qu'au plan de la distribution et de la reproduction, est de plus en plus appréhendée sous l'angle de l'approche dialogique, et disparaît progressivement de la philosophie de Habermas.

L'évolution vers le modèle de l'idéalisme où domine la conception dialogique de la politique délibérative est symptomatique de la transformation profonde et radicale de la doctrine du marxisme. Le caractère polémique de la politique est bien exprimé dans le marxisme par la notion de lutte des classes, qui témoigne des asymétries et des antagonismes structurels dans les relations entre catégories sociales. De façon un peu caricaturale, c'est un peu comme si la lutte des classes se transformait en mésentente, et comme si la visée de la société sans classe se transformait en une visée de la bonne entente. Il ne reste alors, comme survivance euphémique de la lutte des classes, que la voie du compromis social, laquelle traduit la difficulté d'universalisation inhérente au conflit d'intérêts s'exprimant au sein de la société²⁶. Cette évolution de Habermas vers l'idéalisme dialogique retient surtout le potentiel de transformation *possible* du système au moyen de la discussion rationnelle menée par la société civile au sein de l'espace public. Cette posture de repli théorique risque cependant de faire dépendre trop fortement la transformation du système des idéalizations de l'agir communicationnel, mettant de la sorte entre parenthèses la question de ses réalisations effectives²⁷.

4. L'activité en dialogue : Honneth et Schwartz

En comparaison avec une approche centrée sur l'activité *de* dialogue, les dialecticiens contemporains développent une approche proposant de mettre l'activité *en* dialogue. Il s'agit d'une rupture significative par rapport à Habermas dans la mesure où il s'agit d'examiner la 'communication au travail', pour parler comme Zarifian. De ce point de vue, Honneth et Schwartz convergent vers une critique de la dialogique de Habermas et proposent chacun une version plus dialectique de la communication telle qu'elle peut se déployer dans la sphère de l'activité et de la société humaine.

L'agonistique de la reconnaissance de Honneth

Honneth propose de dépasser la *Théorie critique* de la société telle qu'elle a pu être développée par Habermas sur la base d'une pragmatique universelle et d'un agir communicationnel. Il entend lui substituer une nouvelle Théorie critique de la société fondée notamment sur la *dialectique de la reconnaissance*, laquelle implique un agir communicationnel conflictuel, et non consensuel comme chez Habermas. En cela, il incarne une nouvelle génération de l'École de Francfort qui s'inscrit dans la lignée d'un certain hégélianisme de gauche et intègre les apports de philosophies critiques de la raison et du pouvoir, notamment celles du (post)structuralisme français incarné par Foucault.

Honneth considère l'agir communicationnel de Habermas comme une étape fondamentale de l'histoire de l'École de Francfort, qui a permis de réintroduire la dimension sociale et d'articuler une théorie et une pratique de la philosophie abandonnées par Adorno. Ainsi, il n'était pas possible selon lui d'en rester comme Adorno au constat d'un processus de rationalisation du monde et de limitation de l'action humaine au monde du travail. Le déploiement universel de la rationalité instrumentale à des fins de domination de la nature et, par extension, de domination de l'homme aboutit selon Honneth au constat d'une réification de l'humain qui l'emporte sur la visée de son émancipation. L'apport fondamental de Habermas, qui le démarque nettement d'Adorno, est d'avoir fait émerger une sphère de l'entente intersubjective qui exige une régulation par la norme issue de la communication. Il est manifeste selon lui que la colonisation du monde vécu par la rationalité du système se trouve à l'origine de pathologies qui peuvent détruire des pratiques pourtant constitutives de l'existence d'une société. L'apport majeur de la théorie de l'agir communicationnel est d'articuler, sur un plan 'positif', une conception normative de l'émancipation à une prise en compte, sur un plan 'négatif', des processus susceptibles de détruire ces potentiels. En cela, Habermas renoue avec l'exigence d'articulation de la théorie et de la pratique et de confrontation du positif et du négatif qui caractérisent la grande tradition de la philosophie sociale remontant à Hegel, et surtout, à Marx.

Cependant, Honneth est conscient des limites du paradigme de la communication de Habermas, notamment face aux critiques que recèle en puissance la philosophie de Foucault²⁸. C'est pourquoi il a intégré la philosophie critique du pouvoir de Foucault au sein de la philosophie dialogique alors dominante au sein de l'École de Francfort, dans une synthèse que d'aucuns jugeront sans doute aussi habile que nécessaire²⁹ :

'Si la compréhension langagière représente une forme particulière de coordination des actions visant un but, celle des actions qui aboutissent par le biais d'interprétations qu'échangent les acteurs, il faut se demander comment désigner tous les processus de coordination de l'action qui consistent en une prise de pouvoir physique ou psychique, moral ou cognitif, d'un sujet sur un autre ; certes Habermas a entrepris de distinguer de telles formes d'agir stratégique de formes d'action guidées par la compréhension, mais en tant que mode de coordination de l'agir social, elles n'interviennent pas de

façon systématique dans son argumentation (...) Habermas rate par là même le potentiel théorique que lui offrait au départ son recours à la théorie de la communication : la compréhension de l'ordre social comme un rapport de communication médiatisé par des institutions, concernant des groupes culturellement intégrés et s'accomplissant, tant que les rapports sociaux de pouvoir sont asymétriques, sous la forme de la lutte sociale. Seul un développement systématique de cette autre version de la théorie communicationnelle de la société eût permis de voir dans ces institutions sociales, qu'Adorno tout autant que Foucault a méconnu en ne voyant en elle que des complexes de pouvoir fonctionnant de façon autoritaire, des constellations fragiles dont l'existence reste dépendante du consensus moral de leurs protagonistes'.

Ainsi, il existe deux modèles possibles de l'agir communicationnel : (1) la *démarcation* entre rationalité instrumentale-stratégique et rationalité communicationnelle (2) la *relation* entre rationalité instrumentale-stratégique et rationalité communicationnelle. C'est ce deuxième modèle 'agonistique', insuffisamment développé par Habermas, que choisit de développer Honneth, lequel préfère la dynamique du conflit social à la logique de la rationalisation du monde et de la vie.

Honneth, à la différence de Habermas, accorde en outre une plus grande importance au *corps* et à la *matière*, et considère que la communication ne se réduit pas au langage. Ainsi, avant même le développement de la communication linguistique, il existe une communication non linguistique. Par ailleurs, cette communication non linguistique, fondée sur un certain usage du corps, accompagne la communication linguistique dans les échanges quotidiens. La communication s'inscrit en fait dans un certain espace psychique et physique³⁰ :

'Le caractère corporel joue non seulement de manière génétique mais aussi de manière structurelle dans toutes nos interactions, de sorte que nous gérons et modelons nos interactions dans une large mesure au moyen de gestes expressifs corporels. Cette importance majeure des gestes, accompagnant l'entente langagière pour une interaction qui fait sens, a bien sûr été en partie prise en considération dans la pragmatique du langage. Cependant, on ne met pas assez au centre de la théorie le fait que l'entente au moyen du langage s'effondrerait en quelque sorte sans l'appui et la présence constante du corps. Je pense dès lors que la dimension corporelle de notre comportement assume une fonction capitale dans l'interaction. En ce qui concerne la reconnaissance, la première forme de reconnaissance sociale consiste à coup sûr en des expressions préverbaux, gestuelles et mimétiques auxquelles les formes développées et avancées de la reconnaissance sociales se rattachent également... Une attention particulière à la matérialité de la reconnaissance est nécessaire si j'entends analyser la société comme une organisation de formes sociales de reconnaissance... La matérialité de la reconnaissance a deux facettes. D'un côté, je pense au phénomène qui a été essentiellement pris en considération par Foucault mais aussi par Bourdieu : à savoir qu'il faut toujours considérer l'agir social aussi sous l'aspect de la présence physique. Ce qui veut dire que l'agir social se manifeste dans la structure de l'espace matériel dans laquelle nous nous faisons face les uns les autres. En ce sens, la reconnaissance est quelque chose qui a également une présence physique dans notre quotidien. Par exemple, la façon dont est aménagée une chambre d'enfant... est déjà un indicateur de la manière dont les relations de reconnaissance sont constituées. Cela signifie que la reconnaissance n'est en aucun cas seulement un acte de langage et n'est pas non plus cependant une simple forme corporelle d'attention ou d'affirmation équipée, de surcroît, du langage. Elle a en quelque sorte une facette physique : les médiums de la reconnaissance ont leur propre lieu physique dans l'espace. Ce qui signifie que nous pouvons également, en principe, analyser nos relations sociales sous l'angle de la manière dont les relations de reconnaissance et les formes de mépris sont devenues physiquement de la matérialité. Ainsi, la prison indique comment les détenus sont physiquement maltraités, elle fait voir dans sa structure physique une forme particulière de mépris social...'

Honneth transforme l'agir communicationnel de Habermas en y incluant la dimension négative du conflit et en dépassant le dualisme problématique entre d'un côté, le système (dépourvu de régulation par les normes), et de l'autre, la communication (dépourvue de relations de pouvoir). Le dualisme introduit par Habermas le privait d'une critique des formes concrètes d'organisations, qu'elles soient productives ou administratives, et d'une compréhension de l'ordre social à partir d'une relation de communication médiatisée par des

institutions, qui prend la forme du conflit tant que la distribution du pouvoir n'est pas égale. Honneth élabore un modèle du conflit social qui s'enracine dans la philosophie de la communication, mais il définit l'intégration sociale comme un processus qui a pour forme le conflit des agents sociaux articulé à la visée de la *reconnaissance mutuelle*. Honneth reprend de Marx le thème de la lutte des classes, mais il n'y réduit pas l'évolution historique de la société, et il tient le conflit social pour un processus porté par les revendications *morales* des individus. De la sorte, le processus de compréhension se développe en un conflit moral entre classes sociales, mais un conflit qui permet d'accroître les chances de la communication authentique. L'histoire consiste chez lui en une interaction entre des groupes sociaux intégrés par la communication qui négocient l'organisation de la reproduction sociale. De plus, la rationalisation produite par la communication est un processus conflictuel qui structure l'organisation des institutions fondée sur l'interaction des groupes sociaux.

En fait, Honneth récuse dans la pragmatique de Habermas son insistance sur le respect des règles du langage, car elle conduit à négliger les dimensions expérientielles d'ordre aussi bien physique que psychique de l'agir humain en société. Il importe donc dans le cadre d'une grammaire des conflits sociaux d'élargir le paradigme de la communication à des formes de communication qui, au-delà du langage, s'enracinent dans une expérience. L'expérience caractéristique dont il est question, au sein d'une société d'individus porteurs d'intuitions et d'attentes positives en matière de justice, est en particulier 'l'épreuve du négatif' si l'on peut dire, soit *l'expérience de l'injustice*. La violation des principes de justice, et non la violation des principes de la communication comme chez Habermas, est la source véritable des dynamiques sociales de protestation selon Honneth. Les individus qui composent le corps social conservent des attentes et des exigences morales à l'égard d'un ordre social 'juste et bon', si bien que les violations de ces attentes et exigences lors des expériences d'injustice alimentent des dynamiques sociales conflictuelles. Or, la philosophie de la raison et de la communication de Habermas, en négligeant la dimension du conflit social, ne permet pas de restituer ces expériences morales négatives, porteuses d'un potentiel de transformation de l'ordre social. Enfin, Honneth reproche à Habermas d'avoir négligé, pour des raisons tenant à des questions de dichotomies et de catégories, *l'expérience du travail*, et plus précisément, les questions de distribution, d'organisation et d'évaluation du travail, pourtant fondamentale pour une Théorie critique ³¹:

'Le concept d'activité instrumentale' qui avait pris la place du concept marxiste de travail ne joue plus aucun rôle systématique dans la dernière théorie sociale de Habermas ; les distinctions centrales qu'il fait aujourd'hui ne sont plus fonction des différences que présente chaque fois le vis-à-vis, nature ou autre sujet, mais des différences internes à la coordination des actions considérées par principe comme téléologiques. Or, par suite de cette stratégie conceptuelle, l'expérience du travail n'apparaît plus du tout systématiquement dans le cadre catégoriel de la théorie. De même que, pour la conception habermassienne de la formation de l'identité personnelle, le caractère des expériences faites au contact de la nature externe ne joue aucun rôle, la manière dont le travail social est à chaque fois distribué, organisé et évalué ne joue aucun rôle pour sa théorie de la société. Pourtant, si la formulation de l'identité individuelle dépend de l'estime sociale dont bénéficie dans la société le travail que l'on effectue, il ne faut pas que le concept de travail soit conçu de telle façon qu'il écarte ce contexte psychique pour des raisons catégoriales ; cela entraînerait, en effet, une conséquence fâcheuse, dans la mesure où tous les efforts entrepris pour construire la théorie sociale et qui vise à réévaluer ou à transformer certains processus de travail restent alors incompréhensibles, voire imperceptibles. Certaines zones de la critique préscientifique ne sont perceptibles que dans la mesure où elles sont analysées à la lumière d'un concept de travail qui inclut catégorialement le besoin individuel de voir sa propre activité socialement reconnue'.

Il s'agit au final, chez Honneth, d'une conception conflictuelle et expérientielle, et non pas seulement consensuelle et langagière, de l'agir communicationnel promu à l'origine par Habermas. Honneth propose de le transformer en faisant émerger les dimensions cardinales

du conflit et de la reconnaissance, réunis dans le concept de lutte pour la reconnaissance (*Kampf um Anerkennung*). La lutte pour la reconnaissance oppose la reconnaissance à sa négation, le mépris, selon différentes modalités relevant de trois sphères normatives, négation qui prend la forme soit du *sévice corporel*, soit du *déni de droits*, soit de la *mésestime sociale*³².

Il est frappant de constater que Honneth a placé le principe de *liberté* dont il distingue plusieurs modes (liberté négative, réflexive et sociale) au cœur des aspirations de la modernité démocratique³³. Au-delà de la reconnaissance entre personnes, il existe selon lui des *institutions de la reconnaissance* qui donnent un caractère effectif à la liberté sociale, tant au plan des relations entre personnes que du système de marché et de l'espace public démocratique. Il y a sans doute également chez Schwartz une utopie sociale qui donne son sens à une dramatique, et plus encore, à une *politique* de l'activité humaine, mais elle demeure implicite, ou du moins, éparse et fragmentaire, parfois condensée en seulement quelques lignes. Il est permis de supposer qu'il s'agit d'une utopie sociale dans laquelle le principe d'*égalité* des travailleurs/citoyens, composant un peuple de 'semblables', constitue la visée de référence - même s'il est admis par ailleurs que l'inégalité existe nécessairement au sein des sociétés.

La limite de la théorie critique de Honneth tient au rôle qu'il entend faire jouer à la lutte pour la reconnaissance, qui semble au fond occuper la position de *fondement philosophique*, à peu près comparable à celle de l'agir communicationnel chez Habermas. Ce faisant, il s'expose au même genre de critique, en particulier, au reproche de vouloir tout faire reposer sur un principe unique, au risque de ne pouvoir y faire tenir tout un ensemble de phénomènes sociaux. En outre, la philosophie de Honneth demeure hantée par l'*idéal de l'entente*, quand bien même elle résulterait d'une lutte pour la reconnaissance. C'est un peu comme s'il était impossible ou impensable dans un modèle normatif de la société que le conflit l'emporte, ou du moins, que la négation de la justice apparaisse au final inhérente au fonctionnement de l'organisation sociale.

Par ailleurs, la notion de lutte de la reconnaissance est tenue de devenir plus complexe à mesure que Honneth identifie certaines des déficiences du concept de reconnaissance. Il arrive en effet que la reconnaissance puisse fonctionner comme une idéologie dans certaines situations et soit mobilisées à des fins stratégiques. Dans la sphère du travail, par exemple, la valorisation par le langage de la relation à soi crée les conditions d'adhésion à un ensemble de tâches, d'actions ou de décisions qui ne seraient pas acceptées sans ces incitations verbales encourageantes. En outre, il convient de relativiser la capacité de la reconnaissance dans sa capacité de restauration de la justice sociale, alors que l'un des enjeux de la lutte sociale demeure encore la redistribution de la richesse et du pouvoir³⁴. Il faudrait sans doute admettre que les corrections apportées par la lutte pour la reconnaissance ne font que maintenir un équilibre de justice, peut-être asymptotique, mais ne peuvent se donner comme idéal d'éradiquer toute forme d'injustice dans une société. Car la lutte pour la reconnaissance, non seulement ne le peut pas, mais en outre, donne un sens constructif à l'existence de ceux qui, face à la négation de la justice la plus élémentaire, veulent faire reconnaître leur droit, leur culture et leur identité. Il reste que, au final, la pensée de Honneth semble tomber dans le même genre de travers que Habermas en se fondant sur un principe unique, la lutte pour la reconnaissance, substitut de l'agir communicationnel.

La dramatique de l'activité de Schwartz

Schwartz se distingue de Honneth par le fait qu'il n'entend pas se situer ouvertement dans la perspective d'un dépassement de la pragmatique universelle de Habermas, ni dans celle d'une

discussion des recherches de l'École de Francfort. Schwartz tente de développer une approche ergologique interdisciplinaire, une philosophie de l'activité et du travail qui tente de rendre compte de la *dramatique de l'activité humaine*. Il est indéniable que, par son insistance sur le débat de normes et de valeurs, situé au cœur de l'activité humaine, il développe une position qui le rapproche de Habermas ; mais cette proximité n'est que de surface, car les divergences sont profondes, ne serait-ce que par la référence majeure à la philosophie de Canguilhem. En outre, il aborde également la question politique de la gouvernance démocratique, de la fonction du pouvoir et du rôle du citoyen, mais à travers l'activité et le travail, précisément, en la transformant en une problématique du gouvernement de l'activité humaine³⁵. Il est probable, toutefois, que Schwartz est moins éloigné de Honneth qu'il ne l'est de Habermas, ne serait-ce que par l'importance qu'ils accordent tous deux à la reconnaissance et au travail.

Schwartz a eu l'occasion de mettre en perspective la variété des approches du travail dans l'histoire de la philosophie, en identifiant à chaque fois les apports et les limites des penseurs de la tradition dialogique, que ce soit Arendt ou Habermas. Il montre en quoi la philosophie dialogique de Habermas passe à côté de ce qu'il appelle 'l'énigme du travail', lequel confronte le philosophe à une 'matière étrangère'³⁶:

'Habermas, certes est aussi un héritier de Max Weber, un héritier en débat avec lui. Face au « désenchantement » wébérien, face à une modernité désormais dominée par une rationalité instrumentale (*Zweckrationalität*), technicisée, intéressée, bureaucratisée, Habermas pense que la modernité nous donne parallèlement à cette technicisation calculatrice une opportunité, une configuration propre à réactiver une nouvelle forme de la *praxis* aristotélicienne, un espace pour déployer une action orientée par la rationalité en valeur (*Wertrationalität*). Mais où peut se trouver ce potentiel normatif qui redonne dignité et sens à l'« animal politique » qu'est l'homme ? Si cela se jouait dans l'activité productive, industrielle, alors le travail serait intensément questionné par le philosophe, et récupérerait à ses yeux un haut statut de *matière étrangère*. Mais ce n'est pas du tout le cas : s'il est possible, pense Habermas, de revenir à une « théorie de l'acteur » en première personne, acteur délibérant sur les valeurs dans la tradition ouverte par Aristote, c'est parce que l'humanité est comme sortie de l'adolescence ; un certain hiatus s'est ouvert entre ce que Habermas appelle « le monde vécu » et les structures sociales régulant l'entente du vivre ensemble. La perte de crédibilité des évidences de ce monde vécu requiert progressivement un travail de rationalisation, véritable *action*, « agir communicationnel », dont le langage est le médium. Il y a dans cet agir communicationnel une « *force sans violence* » : « *Tout acteur communicationnel qui accomplit un acte de parole quelconque est forcé d'exprimer des prétentions universelles à la validité et supposer qu'il est possible de les honorer* ». On retrouve donc avec la revendication d'un « espace public » luttant contre sa « colonisation » par l'économie et le pouvoir, une « *conception discursive de la démocratie* ». Autant la pragmatique devient une sorte de matière étrangère où lire la spécificité et le destin de l'homme moderne, autant le « paradigme du travail » rétrécirait terriblement les potentialités émancipatoires de la modernité : « *Le choix d'un tel paradigme fait prédominer un concept étroit de pratique tel que l'on attribue a priori au travail industriel et au développement des forces productives techniques un rôle dont le caractère émancipatoire ne souffre aucune ambiguïté* ». Quelle que soit l'ampleur de la philosophie d'Habermas, on ne trouvera donc pas chez lui une façon de rencontrer le travail humain comme une énigme, qui enrichisse les rapports entre travail, apprentissage et savoir'.

Schwartz déplore donc l'absence significative chez Habermas d'une réflexion sur le travail et sur son rapport à la communication.

La notion de *dramatique de l'activité* suggère de s'intéresser au 'drame' individuel et collectif que vivent des individus confrontés à des événements qui les obligent à réagir, et ce faisant, à faire un certain 'usage de soi'. Cette réaction produit de nouveaux événements et transforme le rapport au milieu et aux personnes, de sorte que la situation est alors matrice de variations possibles, et donc matrice d'histoire. L'*ergologie* de Schwartz est une entreprise intellectuelle et sociale utilisant une méthode interdisciplinaire à double titre : d'abord parce qu'elle fédère une multitude de disciplines autour d'un objet générique qui est l'activité humaine ; ensuite, parce qu'elle s'appuie sur le dialogue des disciplines, des savoirs formels

et informels, ceux des experts comme ceux des actifs, dans l'enquête collective et située sur l'activité humaine. L'ergologie se fonde en partie sur l'ergonomie, mais s'en démarque, en ceci, qu'elle reconnaît l'activité comme un débat de normes et de valeurs en renouvellement constant, au prix pour l'ergologue d'un inconfort intellectuel constitutif. Elle tend à développer autant que possible des dispositifs à trois pôles (activité, marché, cité) qui passent par une double confrontation : confrontation des savoirs entre eux ; confrontation des savoirs avec les expériences d'activité comme matrice de savoirs.

L'approche ergologique se fonde sur une distinction entre travail et activité : le *travail* est la forme que prend l'activité rémunérée dans les sociétés de marché et de droit ; l'*activité* peut se définir en comparaison comme l'élan de vie et de santé qui est propre à l'être humain, chaque fois qu'il entreprend quelque chose. L'activité est synthétique, en ce sens qu'elle établit une relation entre les différents éléments ou aspects du faire qui tendent à être séparés, et elle est problématique, en ce sens qu'elle opère une unité d'agir enchâssés, lesquels renvoient à des expériences accumulées. L'approche ergologique se fonde également sur l'écart entre travail prescrit et travail réel : cet écart est universel, compte tenu de la variation des situations, mais il est à chaque fois singulier, car il est impossible de le prédire avec exactitude. L'écart renvoie en fait à une activité comportant une multitude de rationalités à l'œuvre, et à un débat de valeurs impliqué par des choix que fait l'individu dans son travail. Ces débats sont de type monologique (des débats de soi avec soi), qui concernent l'usage rationnel du corps, par exemple, mais aussi de type dialogique (des débats de soi avec autrui), qui concerne le 'bien vivre ensemble'. Schwartz hésite cependant à parler de 'sujet' et lui préfère l'appellation de 'corps-soi', qui dépasse les cloisonnements entre le physique et le psychique, le naturel ou le corporel d'une part, et le culturel de l'autre. Le corps-soi désigne l'individualité regardée comme une histoire, dans la rencontre incessante avec les milieux de vie, ou comme la personne en tant qu'elle est en activité, en tant que centre d'arbitrage qui incorpore de multiples dimensions et rapports (le social, le mental, l'institutionnel, le normatif, le temporel, le rationnel, etc.).

De plus, les débats de normes font écho aux enjeux de société qui s'immiscent dans les situations de travail et requièrent une articulation de la perspective microscopique et macroscopique. Comme le suggère Yves Schwartz,

'La politique commence partout, c'est-à-dire ne commence nulle part. Si le champ du politique est celui où est en question le 'bien commun', alors ce dont nous instruit aujourd'hui un *regard respectueux sur l'activité humaine* est que ce champ n'est en rien cantonné à celui que l'on tient en général comme celui du politique. Ce qui, dans nos sociétés modernes, fait aujourd'hui débat trouve un écho dans les situations de travail et de vie. Et réciproquement, les arbitrages parfois infimes, dont on retrouve les traces en approchant l'activité d'une personne qui met en œuvre une tâche, contribuent même modestement à *façonner l'histoire* que nous sommes en train de vivre ensemble. Un débat sur les valeurs sans dimensions dont les horizons incluent variablement une visée de bien commun est déjà omniprésent dans la plus minime des opérations industrielles. Toute ambition 'politique' peut être jugée, dans la définition de son agir, par son degré d'interpellation par ces innombrables 'façonnages' où se joue quotidiennement le destin du bien commun... (Un ergo-engagement) passerait notamment par une conception de l'évaluation des politiques sectorielles échappant à la tyrannie des résultats chiffrés, aux jugements superficiels par des raisons externes aux activités en question : des critères qui définissent par la forme (et non par le contenu) les résultats à obtenir, qui font l'impasse sur les difficultés immanentes aux opérations, et masquent ainsi – et c'est l'essentiel – la transformation des procédures et des objectifs à mettre en chantier, si l'on veut être cohérent avec les politiques affirmées... 'Faite de la politique' incluant l'ergo-engagement en modifie, ou en modifierait son contenu : car le 'peuple' à gouverner n'est plus exactement le même 'peuple'. C'est un peuple qui est d'avantage un peuple de 'semblables', un peuple plus 'respecté', un peuple moins en souffrance et davantage disponible pour co-crée un monde commun'³⁷.

Le débat de normes, et par suite, le débat de valeurs sur lesquels reposent ces normes, existe en dernière instance parce qu'il existe deux registres de l'activité. L'activité de travail peut toujours être analysée comme suivi d'un protocole expérimental pour une part, et expérience ou rencontre d'autre part. Ces deux registres sont en relation dialectique : le registre ('R1'), celui de la dimension *conceptuelle*, comprend les normes antécédentes, tout ce qui préexiste à l'activité avant qu'elle ne se déploie et vise à la guider et à l'orienter, voire la contraindre. Le registre ('R2'), celui de la dimension *expérientielle*, comprend tout ce qui apporte leur singularité et enlève leur neutralité aux normes antécédentes. L'activité de travail consiste donc en une activité de *renormalisation* permanente, par laquelle l'être humain, exposé comme tout être vivant à des normes émises en continu et en quantité par son milieu, réinterprète les normes qui lui sont proposées, afin d'exister en tant qu'être singulier. Il arrive qu'un individu puisse adapter les normes pour se les approprier, mais il arrive aussi qu'il les subisse. Le langage, par exemple, est dans l'activité un effort de singularisation du système normatif qu'est la langue. En principe, un débat de normes débouche sur d'autres façons de voir les choses, sur d'autres perspectives pour vivre et agir ensemble, en questionnant le cadre normatif existant, qui peut être reproduit, ou laisser place à des alternatives en réserve.

Le langage est pour ainsi dire une activité *dans* l'activité, car le dire structure le faire dans l'espace et dans le temps, et c'est par le langage que la personne se construit comme sujet de sa propre action. Le langage peut devenir une activité *sur* l'activité, soit un instrument de retour sur l'activité qui apparaît comme un exercice fructueux de développement personnel et professionnel. Cependant, le langage est aussi le moyen d'introduire une communication normalisée au moyen de codes, alors que l'efficacité de la communication réside dans les pratiques partagées, chargées selon Faïta des enjeux propres aux univers de pensée qui les retravaillent³⁸ :

'Il existe des univers de pensée complètement différents, ou partiellement différents, ou qui se recoupent partiellement, en fonction des pratiques des gens... Les codes se construisent dans l'activité par le jeu des pratiques qui structurent cette activité des personnes, c'est-à-dire l'ensemble des rapports au collectif dont elles relèvent. C'est dans ces activités-là, dans ces échanges-là que se structurent les codes – ou sinon les codes, tout au moins... 'l'univers de pensée, l'univers de discours'. Bien entendu, de ce fait même, des enjeux apparaissent et se structurent. Il est évident que dans une activité régulée et rationalisée, comme le travail industriel par exemple, le fait de faire coexister comme cela des univers de pensée et de discours différents, par rapport à des enjeux sociaux et des enjeux de production, produit des situations extrêmement conflictuelles. Par rapport aux stratégies (stratégies institutionnelles, stratégies d'acteurs), aux enjeux socioprofessionnels, il est évident qu'on se trouve dans des situations parfaitement contradictoires. D'un côté par exemple, du côté de ceux qui élaborent des stratégies et qui veulent que d'autres, ceux qui produisent, les respectent, s'inscrivent dans ces stratégies, il y a des conduites concertées qui font que l'on va essayer de faire adopter le discours qui correspond à l'univers de pensée de ceux qui élaborent la stratégie, comme la vérité. On va tenter d'imposer ce discours de la vérité aux autres. Du côté de ceux qui sont dans la situation contradictoire, c'est-à-dire qui subissent cette stratégie sans forcément en partager les déterminants, ni en envisager les conséquences de la même façon, il y aura vraisemblablement, et c'est fréquent, des conduites effectivement subversives. Mais subversives par rapport à ce phénomène-là, c'est-à-dire à la tentative d'imposer un code comme étant le reflet de la réalité, le reflet de la vérité'.

Le langage a certes un grand rôle dans l'activité, mais l'activité déborde ce que les mots peuvent en dire, de sorte que le travail, par son caractère énigmatique, entretient un rapport problématique avec le langage. Ce rapport problématique est dû à cinq facteurs identifiés par Schwartz³⁹ : (1) Le langage et le travail ont un rapport difficile parce que dans l'activité, une entité énigmatique entre en jeu (2) L'activité est toujours une resingularisation, ou une renormalisation partielle autour de soi (3) Le langage entretient un rapport avec l'inconscient, qui fait obstacle à la mise en langage, ou dans un sens freudien, qui offre des résistances (4) Il existe toujours des transgressions plus ou moins fortes des normes qui impliquent des risques

(5) La destination et l'utilisation de la mise en mot du travail et de l'activité, qui soulève la question éthique.

Selon Schwartz, il est difficile de comprendre l'histoire des sociétés modernes si l'on en reste à une partition entre le marché d'un côté et la cité de l'autre, car il est dès lors difficile de comprendre la matrice dialectique des tensions, des conflits, et pour finir, de l'histoire elle-même. Il manque un pôle entre le *pôle du marché* et le *pôle de la cité*, que Schwartz appelle le *pôle de l'activité*, le tout formant un espace tripolaire, et non bipolaire. Les dramatiques d'usage de soi traversent toute la vie des gens, car les circulations sont très importantes entre le 'travail' et le 'hors travail', si bien qu'il est presque impossible de comprendre le travail sans sortir du travail au sens marchand du terme. Le dispositif de participation et de délibération intitulé 'Groupe de Rencontres du Travail (GRT)' est une forme possible de dispositif dynamique à trois pôles dans l'espace social, lequel ne se confond pas exactement avec l'espace public, ni d'ailleurs avec l'espace privé. Un GRT se situe dans la tension entre le pôle des savoirs organisés et le pôle des activités industrielles et constitue d'un côté, un lieu de production d'un savoir inédit sur l'activité humaine par les protagonistes du travail, et de l'autre, une aide au développement des réserves d'alternatives dans les organisations⁴⁰.

Cependant, tout se passe comme si l'ergologie de Schwartz se fondait sur un inventaire de la philosophie de Marx, mais selon un mode de sélection qui n'est pas complètement explicite, de sorte qu'il faut parfois se contenter d'indices. Il est clair que l'idéal politique de l'ergologie est celui de la démocratie, d'une *société des égaux*, mais il est difficile de déterminer si cet idéal à quelque chose à voir avec une société sans classes, laquelle fait figure, semble-t-il, d'un idéal régulateur non dépourvu de danger et de menace pour la liberté, voire pour l'égalité elle-même. De plus, il est permis de suggérer que l'utopie sociale de l'ergologie réserve une place de choix à un principe de *santé*, lequel se définit comme la relation d'équilibre entre un individu et un milieu. Si cette finalité, un état physique et psychique de l'individu en activité appelé 'santé', constitue la visée de référence de l'ergologie, il s'agit d'une différence fondamentale entre les deux versions de la Théorie critique. C'est toute la différence entre une version allemande incarnée entre autres par Honneth qui a sa source chez Habermas, et une version française incarnée entre autres par Schwartz qui a sa source chez Canguilhem : deux mondes que tout sépare...

Comme n'importe quel modèle philosophique, la dramatique de l'activité de Schwartz n'est pas exempte de critiques. Une de ces critiques, soulignée notamment par Christophe Dejours, est le postulat de *l'énigme du travail*, c'est-à-dire l'idée selon laquelle le travail serait fondamentalement énigmatique pour le philosophe, ou pour tout autre type de chercheur. Or, il existe des situations d'activité, par exemple, dans le cas des suicides au travail, qui mettent en question ce caractère énigmatique, car les causes peuvent en être bien connues, d'autant qu'elles se trouvent liées à un véritable système d'organisation du travail caractéristique. En outre, il en va de même avec *l'énigme du sujet*, qui se dit chez Schwartz dans les termes d'un 'corps-soi', alors qu'il est possible par de nombreux moyens, y compris ceux de la dialectique, du 'socratisme à double sens' dont parle Schwartz, de reconstruire le procès historique par lequel un individu est devenu sujet. À cette condition, il est possible de parler de sujet, en admettant toutefois que la contrainte des structures psycho-physiques exige un travail de construction par le philosophe de la *philosophie ordinaire* de ce sujet.

5. Dialogue ou dialectique ?

Il est manifeste que, aussi bien pour Honneth que pour Schwartz, le dialogue doit non pas se substituer à la dialectique, comme chez Habermas, mais s'inscrire dans une dialectique et s'y

rattacher comme l'appendice d'une méthode. La définition que chacun en donne peut être différente, malgré un ancrage hégélien et marxien assez évident, assez typique du reste de la Théorie critique : pour Honneth, filant le *themata* hégélien, il s'agit d'une dialectique de la reconnaissance ; pour Schwartz, prolongeant le *themata* marxien, il s'agit d'une dialectique de l'activité. Il reste que les rapports entre dialogue et dialectique, autrement dit, entre une approche accordant le primat au langage, à la discussion et à l'entente d'un côté, et une autre approche accordant le primat à l'activité, à l'expérience, à la lutte et au conflit de l'autre, sont loin d'être évidents. Il est donc utile de préciser la conception que chacun de ces philosophes se fait du dialogue et de la dialectique, et plus précisément, de la relation qu'ils introduisent entre eux.

De façon générale, la différence entre la dialogique et la dialectique vient du statut accordé à la contradiction et du rapport entre les différents modes de la contradiction. Celle-ci peut être, entre autres choses, ou bien une contradiction au sein du discours (*contradiction discursive*), ou bien une contradiction au sein de la société (*contradiction sociale*). L'approche *dialogique* suppose que la contradiction discursive peut être résolue au moyen de la discussion orientée vers la fin de l'entente, et qu'elle permet ainsi de résoudre la contradiction sociale des vécus, des intérêts et des valeurs. Une telle approche, incarnée par Habermas, suggère que la variété des normes au sein d'une société, loin de refléter un polythéisme des valeurs, peut être surmontée au moyen de la discussion et d'une méta-norme procédurale qui l'oriente vers l'entente. L'approche *dialectique*, en comparaison, suppose que la contradiction discursive est liée plus ou moins directement à la contradiction sociale, non seulement celle des vécus, des intérêts et des valeurs, mais aussi celle des *normes* multiples présentes au sein de la société. C'est ainsi que, pour Honneth, comme pour Schwartz, il existe des débats de normes, mais aussi des luttes de normes dans un sens à première vue différent de Habermas. A l'arrière-plan de ces comparaisons, c'est tout un rapport au marxisme qui se joue, et notamment, à la philosophie du matérialisme historique et dialectique.

La dialogique rationnelle, ou raison dialogique, privilégie chez Habermas la référence à une situation idéale de parole, utilise les moyens de la discussion, et vise la fin de l'entente :

Dialogique de la communication (Habermas)

- (1) Les partenaires d'une communauté de communication *C*
- (2) Réfèrent aux conditions de la situation idéale de parole *S*
- (3) Utilisent les moyens de la discussion *D*
- (4) Visent la fin de l'entente *E*.

En comparaison, la dialectique chez Honneth ou chez Schwartz intègre la diversité des rôles sociaux, au-delà de celui d'acteur de la communication, privilégie une situation de parole complexe, un idéal implicite en prise avec le réel, et ne voit dans l'argumentation qu'une des modalités de la relation et de l'action sociale. Ils accordent tous les deux une place importante à la fin de la reconnaissance, mais ils diffèrent sans doute sur son objet : l'identité ou l'intégrité de l'individu ou du groupe pour Honneth, l'activité et le travail pour Schwartz. En outre, tandis qu'Honneth dans ses développements les plus récents semble privilégier l'enjeu de la liberté, Schwartz demeure sans doute plus attaché à l'enjeu de l'égalité⁴¹ :

Dialectique de la reconnaissance et de l'activité (Honneth & Schwartz)

- (1) Les partenaires d'une communauté de communication et d'activité *C*, qui sont aussi des membres d'autres communautés *non C*
- (2) Réfèrent à une situation *S* d'échange idéale et réelle complexe, à la fois écrite, orale et gestuelle, discursive, matérielle et sociale
- (3) Utilisent le moyen de l'argumentation *A*, ou si besoin d'autres moyens que l'argumentation *non A*, tels que la persuasion, la négociation, la contrainte, le conflit
- (4) Visent la fin de la reconnaissance *R* de leur personne et de leur identité, de leur droit et de leur culture, ainsi que de leur liberté *L* (Honneth).
- (4') Visent la fin de la reconnaissance *R* de leur activité, ainsi qu'une relation d'égalité *E* (Schwartz).

Il est permis d'affiner la comparaison en soulignant les points de convergence et de divergence entre Honneth et Schwartz, concernant en particulier leurs conceptions respectives du dialogue et de la dialectique. La différence généalogique majeure qui apparaît d'emblée entre Honneth et Schwartz, malgré leur distance commune à l'égard de Habermas, et leur intérêt partagé pour les thèmes du travail, de la lutte et de la reconnaissance, tient au rapport qu'ils envisagent chacun entre dialogue et dialectique. Honneth, en tant qu'héritier de l'École de Francfort, part du dialogue et l'insère dans une dialectique d'inspiration hégélienne et en partie marxienne; Schwartz, en tant que fondateur de 'l'École de Marseille', part de la dialectique, marxienne pour l'essentiel, et tente de l'insérer dans un dialogue sur l'activité humaine.

Chez Honneth, le dialogue comme activité de communication mutuelle s'inscrit dans le paradigme agonistique de la lutte pour la reconnaissance et s'applique également à la sphère du travail. Chez Schwartz, le dialogue s'inscrit dans le paradigme ergologique de l'activité humaine, qui relie le travail à la vie, et offre le moyen d'une réflexion collective sur la complexité de l'expérience du travail en situation, confrontée à des normes. Chez Honneth, la dialectique se déploie au sein de la pratique individuelle selon divers modes de reconnaissance (affective, juridique et culturelle). Ces modes entretiennent entre eux des rapports tels qu'ils peuvent être considérés comme autant de paliers de reconnaissance dans le développement de l'individu. Par ailleurs, la dialectique se déploie au sein de la pratique collective en tant que lutte pour la reconnaissance, substitut de la lutte des classes de Marx, dans laquelle le droit et la morale sont mobilisés et permettent de surmonter la différenciation en sphères sociales ainsi que le 'polythéisme des valeurs'. Chez Schwartz, la dialectique au plan de la pratique individuelle repose au sein de l'ergologie sur l'idée d'une tension entre deux registres de l'activité humaine, le registre conceptuel et le registre expérientiel. La dialectique met en avant les contradictions des normes de l'activité et les débats de normes auxquels elles donnent lieu. La dialectique au plan de la pratique collective reprend l'idée d'une tension entre individus ou groupes sociaux, peut être plus qu'entre classes sociales, et sur un mode beaucoup plus nuancé que chez Marx.

On trouve assurément chez Honneth une ambivalence dans le rapport entre dialogue et dialectique qui tient à ce que la dialectique de la reconnaissance est développée en relation avec la dialogique de Habermas, à la manière d'un processus de reprise et de dépassement ('*Aufhebung*'). Dès lors, il n'est pas toujours aisé de déterminer si la lutte pour la reconnaissance est un substitut de l'agir communicationnel, qui insiste sur l'agonistique radicale de l'échange social, ou si elle n'en est que prolongement dialogique élargi à d'autres dimensions que la communication et l'entente. Il est probable que Honneth, quoiqu'il s'en défende parfois, n'a pas complètement coupé le cordon avec l'ancien maître-penseur de l'École de Francfort...

On peut résumer la position de Honneth sur l'articulation entre dialogue et dialectique de la façon suivante :

- (1) Le dialogue ‘harmonique’ n’est qu’un cas particulier et limite d’une dialectique ‘agonistique’ plus générale valable à l’échelle de la société dans son ensemble.
- (2) La dialectique se caractérise par une lutte pour la reconnaissance, laquelle est articulée en plusieurs paliers, qui donne un sens moral à la lutte des classes.

On trouve également chez Schwartz une ambivalence du rapport entre dialogue et dialectique, un authentique ‘trou de norme’, pour reprendre une expression issue de l’ergologie. C’est une des raisons pour laquelle il n’est pas toujours facile de comprendre, ni même d’accepter la position d’une ergologie liée par un ‘ergo-engagement’ qui adopte une posture de responsabilité rejetant aussi bien la démagogie et la cacophonie que l’angélisme⁴². Le manifeste de l’ergologie est assez explicite de ce point de vue, et peut être reconstruit en un ensemble de thèses - les ‘Onze thèses de l’ergologie’, s’il est permis de s’exprimer ainsi (cf. Annexe IV).

L’ergologie, en tant que doctrine dialectique d’inspiration marxienne à l’origine adopte à l’égard de l’activité et du dialogue la position suivante (cf. Annexe II)⁴³ :

- (1) Le dialogue ‘harmonique’, en tant que débat de normes, permet de résoudre, ou du moins de limiter les contradictions dialectiques entre les normes prescrites et les normes réelles de l’activité humaine.
- (2) Le dialogue laisse la place à une dialectique plus ‘agonistique’, fondée sur la construction de rapports de forces et sur la ressource de la loi, si les détenteurs de l’argent et du pouvoir refusent toute ouverture, ou tout compromis.

Il resterait à préciser toute l’étendue de la gamme du dialogue, allant de l’harmonique à l’agonistique, et pouvant du reste combiner les deux, en tenant compte des aspects structurels et situationnels de la relation entre acteurs (cf. Annexe V). Quoi qu’il en soit, l’ergologie peut être définie comme une sorte de *dialectique dialogique*, pour l’essentiel harmonique, mais pouvant être aussi agonistique dans certains cas exceptionnels. Cette dialectique dialogique est à la fois *conditionnelle* et *contextuelle*, en ce sens qu’elle s’ajuste aux modalités de la relation entre parties prenantes.

Au final, il existe une sorte de *continuum harmonique-agonistique*, qui reflète l’écart entre dialogique et dialectique, et qui s’étend entre les deux extrêmes que sont Habermas et Honneth, Schwartz se trouvant pour ainsi dire dans une position d’entre-deux. Le point commun qui réunit ces trois penseurs, et qui marque jusqu’à un certain point leur distance à l’égard du marxisme politique, est une aversion authentique pour la révolution et la dictature ainsi que pour la violence ou l’injustice qu’elles peuvent engendrer. L’horizon du ‘Grand Soir’ ne fait pas partie de leur philosophie démocratique⁴⁴...

6. Une ou plusieurs théorie(s) critique(s) ?

La question d’un éventuel parallélisme entre une Théorie critique à l’allemande et une Théorie critique à la française enjoint d’examiner un certain nombre de points de convergence et de points de divergence entre les deux voies. Il est sans doute difficile de donner une définition univoque de la Théorie critique allemande, celle qui s’est développée au sein de l’École de Francfort. Cela est d’autant plus difficile que certains n’hésitent pas à parler d’un ensemble de versions complémentaires, dont fait partie ce que l’on pourrait appeler une Théorie critique à la française. Il est cependant remarquable que, au sein des quelques écrits évoquant une version française de la Théorie critique, l’ergologie n’ait tout simplement pas

présente⁴⁵. Il est intéressant de se demander, non pas quels motifs justifient une telle absence, mais, de façon plus constructive, en quoi l'ergologie pourrait fonctionner comme une sorte de cadre de référence pour une Théorie critique à la française, et ce qui peut éventuellement la distinguer d'une Théorie critique à l'allemande.

La première chose que l'on peut dire sur ce point, c'est qu'il n'existe pas d'unité de doctrine au sein l'École de Francfort. L'héritage des pères fondateurs est un objet constant d'interprétation et d'appropriation, comme en témoignent du reste les œuvres respectives de Habermas et de Honneth. Le plus petit dénominateur commun d'une Théorie critique à l'allemande est sans nul doute le projet d'une *critique de la rationalité et de la société* qui trouve son inspiration dans un hégéliano-marxisme en constant renouvellement, et dans une méthode de reconstruction normative qui articule faits et normes, théorie et empirie. La question récurrente d'une Théorie critique à l'allemande demeure néanmoins la suivante : *quelle théorie permet de développer une critique de la rationalité et de la société susceptible de favoriser une émancipation du peuple à l'égard des dominations et aliénations multiples (économiques, psychiques, etc.) qui affectent la vie de ses membres ?* C'est à l'aune de cette question fondamentale qu'il est possible d'évaluer la spécificité d'une Théorie critique à la française dont il est supposé qu'elle peut s'incarner dans l'ergologie. La thèse que je voudrais défendre concernant l'ergologie est qu'elle peut elle aussi revendiquer le statut d'une théorie critique de la rationalité, mais qu'il lui est plus difficile de revendiquer le statut d'une théorie critique de la société, ou alors, dans un sens indirect.

La comparaison entre l'approche dialogique de Habermas et les approches plus dialectiques de Honneth et de Schwartz permet de faire ressortir quelques convergences et divergences concernant :

1. *La méthode générale* : idéalisme *versus* matérialisme.
2. *La méthode particulière* : procéduralisme *versus* processualisme.
3. *La méthode contextuelle* : anti-structuralisme *versus* post-structuralisme.
4. *Le primat des principes* : communication *versus* reconnaissance ou activité.
5. *La portée des normes* : universalité de la norme *versus* conflictualité ou singularité des normes.
6. *Le rapport espace public/espace privé* : discontinuité entre espaces public et privé *versus* continuité, ou interface entre espaces public et privé.
7. *Le rapport système/vécu* : disjonction *versus* conjonction.
8. *Le moteur de l'histoire* : procès de rationalisation *versus* lutte des classes, ou conflits et débats de normes.
9. *L'épreuve du négatif* : distorsions de la communication *versus* expériences de l'injustice ou de la désadhérence.
10. *Les types de pathologie* : pathologie de la communication *versus* pathologies de la société ou de la santé.
11. *La conception du citoyen* : citoyen discursif *versus* citoyen identitaire, ou citoyen actif.
12. *La conception de la démocratie* : démocratie délibérative *versus* démocratie sociale ou démocratie productive.

Ces points de convergence et de divergence sont résumés dans le tableau ci-dessous :

Habermas	Honneth	Schwartz
Idéalisme dialogique	Synthèse d'idéalisme et de matérialisme dialectique	Matérialisme dialectique aménagé
Procéduralisme fort du dialogue, processualisme faible	Procéduralisme faible du dialogue, processualisme fort	Procéduralisme faible du dialogue, processualisme fort
Anti-structuralisme	Post-structuralisme	Post-structuralisme
Primat de la communication et de l'entente	Primat de la reconnaissance et de la lutte	Primat de l'activité et du milieu
Universalité de la norme communicationnelle	Conflictualité des normes pratiques	Singularité des normes d'activité
Distinction entre espace public et espace privé	Continuité entre espace public et espace privé	Interface entre espace public et espace privé
Disjonction entre système et vécu	Conjonction entre système et vécu	Conjonction entre système et vécu dans l'activité
Moteur de l'histoire : procès de rationalisation	Moteur de l'histoire : lutte morale des classes	Moteur de l'histoire : conflits et débats de normes
Épreuve du négatif : écarts de la communication	Épreuve du négatif : expérience de l'injustice	Épreuve du négatif : désadhérence
Pathologie : de la communication	Pathologie : de la société	Pathologie : de la santé
Citoyen discursif	Citoyen identitaire	Citoyen actif
Démocratie délibérative	Démocratie sociale	Démocratie productive

Il y a toutefois dans la version allemande comme dans la version française de la Théorie critique qu'est l'ergologie une relation au marxisme qui demeure problématique⁴⁶. Le rapport distancié au marxisme reflète sans aucun doute un esprit de finesse, d'écoute et de modération, doublé d'une attention pour le détail et la complexité des situations. Cependant, il s'agit dans les deux cas d'une sorte de *marxisme euphémique*, poli et policé, modeste dans ses ambitions et ses moyens, nourri des épreuves et de l'expérience d'un réel qui résiste à tous les systèmes. Mais ce marxisme euphémique court le risque de ne pouvoir répondre à la violence parfois extrême du monde du travail que par l'appel à une forme particulière de dialogue social. La seule chose que l'on puisse dire dans l'ergologie est : 'Vous ne voulez pas dialoguer ? Alors cessons de dialoguer !'. 'Mais pour quoi faire à la place ?', a-t-on envie de rajouter : des manifestations de rue, des grèves générales, des occupations d'usines, des séquestrations de dirigeants, des mobilisations citoyennes, des collectifs internationaux ? Est-il possible pour des philosophes d'assumer de tels mots d'ordre, fut-ce du bout des lèvres, ou faut-il laisser les acteurs en décider, en se retirant de la lutte ?

La relation problématique au marxisme, qui justifie la qualification de marxisme euphémique, se double d'une relation problématique au *structuralisme*. De ce point de vue, la généalogie du parcours est presque inverse : Honneth renoue au moins en partie avec certains éléments du structuralisme français que Habermas avait déniés, tandis que Schwartz prend ses distances à son égard. Tous deux cependant s'écartent, chacun à sa manière, de la voie des structures, de la condition d'anonymat dans laquelle elle plonge le sujet, soumis à des lois ou des contraintes objectives ou abstraites. Le structuralisme français est représenté chez les deux philosophes essentiellement par ces trois auteurs de référence que sont Lévi-Strauss, Foucault et Bourdieu.

Honneth reproche à Lévi-Strauss une contradiction entre l'entreprise du structuralisme et une conception romantique tant de la culture dans les sociétés traditionnelles que du rapport à la nature. Il reproche à Foucault dans un premier temps son structuralisme, la contradiction étant logée au cœur de la méthode de l'archive (l'archéologie), laquelle ne peut parvenir à construire une théorie de la société sur le modèle d'un système de discours neutre, sans sujet, et non intentionnel. Il lui reproche dans un deuxième temps son fonctionnalisme, qui le porte à considérer la société comme un système, conséquence du reste d'une théorie du pouvoir stratégique, et non normative. Quant à Schwartz, il reproche à Lévi-Strauss, le pape du structuralisme, une certaine rigidité des schèmes organisateurs, une primauté de l'esprit sur la matière qui questionne la notion d'infrastructure, enfin, la difficulté de comparer l'expérience humaine⁴⁷. Il reproche à Foucault, de façon incidente, la dissolution des choses dans les mots qui ne rend pas justice au langage des acteurs du travail et de la production⁴⁸.

C'est peut-être Bourdieu, le philosophe-sociologue de l'habitus, du champ, de la violence symbolique et de la domination sociale, qui est susceptible de constituer un dénominateur ainsi qu'un révélateur commun assez probant de leur rapport respectif au structuralisme, et qui nous en apprend également par la même occasion sur leur rapport au marxisme.

Honneth précise ainsi sa conception de l'inégalité structurelle, de la domination sociale et du rapport de classes, thèmes centraux chez Bourdieu⁴⁹ :

'Une théorie des classes ajustée à la société capitaliste ne peut se borner à l'inégale répartition des biens matériels, mais doit aussi prendre en compte la répartition asymétrique des chances sur le plan culturel et physique. Je vise par là l'inégalité difficilement mesurable, mais parfaitement attestée, entre les différentes classes dans l'accès à la culture, à la reconnaissance sociale et au travail personnalisé. Une théorie critique de la société doit intégrer cette dimension structurelle de la répartition inégale des biens immatériels, dont souffre de façon cumulative une classe salariée réduite à sa seule force de travail manuelle : c'est à cette condition seulement qu'il est possible d'éclairer certaines zones où se font jour des conflits normatifs inaperçus, fondés dans des sentiments d'injustice... Les luttes largement individualisées pour la reconnaissance sociale et les conflits du travail qui se déroulent tous les jours quasiment à l'insu du public, témoignent à mon sens d'une condamnation morale de l'ordre social existant... En l'absence d'un mouvement social collectif capable de soutenir l'affirmation de l'identité individuelle, les réactions pratiques à ces expériences quotidiennes d'injustice constituent des tentatives - ramenées dans la dimension privée d'une action prépolitique, voire dans la sphère isolée de la pensée personnelle pour réévaluer symboliquement sa propre activité ou au contraire pour déprécier la forme de travail socialement privilégiée, c'est-à-dire pour construire individuellement ou collectivement une 'contre-culture du respect compensatoire'. Ces réactions non coordonnées, et dans une grande mesure, non verbalisées - celles-là même que Bourdieu identifie à travers son concept de 'distinction culturelle' - visent à réparer l'honneur blessé des individus ; elles sont fondées sur un vif sentiment d'injustice, qui réclame implicitement une redéfinition sociale de la dignité humaine. Une analyse qui prétend rendre justice à la réalité des rapports de classe en régime capitaliste doit proposer un appareillage conceptuel capable d'appréhender le potentiel normatif des groupes socialement opprimés. C'est à quoi peut servir le concept de 'sentiment d'injustice'. Il vise à maintenir la théorie critique de la société réceptive aux conflits normatifs refoulés, dans lesquels les classes opprimées veulent attirer l'attention sur les restrictions structurelles imposées à leurs revendications de justice'.

La philosophie de Schwartz accorde au structuralisme de Bourdieu un traitement à la fois élogieux et sélectif, pour finalement récuser l'essentiel de sa démarche, qu'il juge inapte à saisir le changement et l'individu, ce en quoi il contraste quelque peu avec Honneth⁵⁰ :

'Cette sorte de fatalité omniprésente de la relation dominants/dominés - même raffinée à l'extrême - nous paraît relever chez Pierre Bourdieu d'une philosophie sociale trop avare d'attention au mouvement du réel, au sens des transitions problématiques et contradictoires entre commensurabilité et incommensurabilité des actes intellectuels des êtres humains. Où mène en effet une philosophie qui fait du travail du deuil sa métaphore centrale pour rendre compte de la condition des dominés, qui ne serait qu'un rapport obtus à une énigmatique 'nécessité' ? Si le développement de l'humanité, tout en se déployant à travers les antagonismes profonds et producteurs, doit être pensé comme poursuite à

une autre échelle du mouvement même de la vie, alors la vie n'a pas ainsi fait de nécessité vertu... C'est myopie de croire que la vie maintient à chaque moment l'état de choses... Dans la mesure où son œuvre, quoiqu'authentiquement critique, ne donne aucune prise sur ce qui pourrait faire changer en quoi que ce soit les rapports de domination, on ne voit pas ce qui pourrait changer quand rien ne change... Pour faire, pour voir comment la vie s'oppose à 'l'inertie et à l'indifférence', il faut à l'opposé de P. Bourdieu... travailler à la loupe sur deux registres profondément intriqués : rechercher dans les forces productives la force et la vie dont les avaient vidés les notions de 'conditions objectives', de 'nécessité', pour y voir se disséminer l'intelligence, pour y suivre les dialectiques complexes du commensurable et de l'incommensurable. Reconsidérer le langage comme élément des concepts, réapprécier la continuité entre langage ordinaire et scientifique, pour évaluer plus justement les formes d'hétérogénéité sociale, et mieux comprendre comment se forment et qui sont les acteurs différenciés des patrimoines culturels'.

On constate donc que l'interprétation et l'utilisation que Honneth et Schwartz font respectivement du structuralisme constructif de Bourdieu est assez différente :

1- Pour le premier, il s'agit d'admettre l'apport du structuralisme, du primat qu'il accorde à la nécessité, à la domination et au conflit, tout en admettant les limites d'un déterminisme social qui évacue la dimension *morale* de la lutte pour la reconnaissance, fondée sur le sentiment d'injustice.

2- Pour le second, il s'agit de contester l'apport du structuralisme, du primat qu'il accorde à la nécessité, à la domination et au conflit, en pointant les impasses d'un déterminisme social qui évacue la dimension *vitale* de la formation de l'individu, tant dans son activité que dans sa culture.

7. Pour une dialectique du dialogue

En fin de compte, c'est donc moins un structuralisme constructif, comme chez Bourdieu, qui est le plus à même de penser les configurations de l'action humaine, qu'un *structuralisme situationnel* (ou si l'on préfère, un *situationnisme structural*) qui fait le lien entre les structures et les situations, définissant à chaque fois une certaine configuration de la relation de l'individu au milieu, ou de l'individu à autrui. C'est aussi en fonction de cette posture méthodologique du structuralisme situationniste qu'il est permis de porter un jugement sur la pertinence du dialogue et de telle ou telle modalité du dialogue comme facteur de transformation du système.

Une critique de la 'raison dialogique', incarnée de façon exemplaire par Habermas, se rattache à une philosophie structurale, mais qui soumet la notion de structure à une déflation par rapport au structuralisme classique, ce qui la rapproche plus en fait d'une philosophie *contextuelle*. Une philosophie structurale de type contextuel fait valoir la pluralité des *paradigmes* et des *matrices* des acteurs (leurs contextes *lato sensu*), ainsi que la pluralité des *sphères* des acteurs (leurs contextes *stricto sensu*). Une philosophie contextuelle comprend la *structure des relations* qui existent entre les modalités communicationnelles et les modalités non communicationnelles de l'activité. Ainsi, il s'agit d'examiner comment l'agir communicationnel s'articule avec l'agir non communicationnel, l'association des deux formant l'agir social dans son ensemble. En outre, une philosophie structurale de type contextuel fait valoir la *plasticité* des modalités d'action selon les matrices et les situations, soit la capacité plus ou moins grande d'ajustement des individus aux contextes. De ce point de vue, la conception de l'homme dans l'anthropologie contextuelle est celle d'un être structuré, mais potentiel, qui peut alterner la visée d'entente et celle du conflit, le respect des règles et leur contestation ou leur transgression. D'un côté, il s'agit d'un être limité par la matrice

naturelle et culturelle qui distingue sa personnalité, sa pensée comme sa conduite. De l'autre, il s'agit d'un être sollicité par des situations singulières le contraignant à un ajustement permanent et l'amenant à puiser dans les multiples ressources que lui offre sa matrice ou son paradigme en vue d'un tel ajustement.

Un bon exemple de cette articulation entre dimension structurale et dimension situationnelle nous est donné par Barnard Lahire, qui, en disciple critique de Bourdieu, propose une conception articulant dispositions et contextes. La méthode dispositionnaliste-contextualiste se distingue de la méthode structuraliste de Bourdieu et des divers concepts qu'elle mobilise (habitus, champ, pratique) :

(1) Bourdieu : Habitus-Capital + Champ = Pratique

(2) Lahire : Dispositions-Compétences + Contexte = Pratique

Comme le suggère Lahire, 'les 'dispositions' peuvent être celles d'un seul individu, comme celles de quelques individus en interaction ou en interrelation, dans des situations familiales, professionnelles, ludiques, scolaires, publiques, etc., ou celles d'une catégorie ou d'un groupe d'individus ayant vécu des conditions de socialisation partiellement semblables (expériences familiales, expériences genrées, expériences dans des institutions religieuses, sportives, militaires, politiques, etc.). Le 'contexte', quant à lui, peut être aussi bien l'espace national des classes et fractions de classe, un microcosme social ('champ', 'jeu', 'monde'), une organisation ou une institution, un groupe ou un sous-groupe, et même un cadre local d'interaction'⁵¹.

On peut ainsi faire l'hypothèse que ce n'est pas la dichotomie système/vécu qui est centrale, comme chez Habermas, mais bien la trichotomie structure/situation/relation⁵². Ainsi, il existe un rapport dialectique entre structure et situation qui peut se traduire dans une relation par une certaine *configuration relationnelle*. Les êtres humains ont entre eux, dans leur vie quotidienne, certains types de relations, au demeurant très diverses, qui couvrent toute la palette des états intentionnels : amour, haine, désir, croyance, affection, confiance, attente, etc... Il peut s'agir dans ces relations quotidiennes d'échanges communicationnels, mais aussi, de façon plus générale, d'échanges matériels ou sociaux au sein desquels la communication ne représente qu'un des aspects de l'échange. La relation entre au moins deux individus, passée un certain seuil d'habitude, prend la forme d'une structure de relation caractéristique. Cette structure de relation est elle-même conditionnée par la structure plus générale que constitue la matrice mentale, culturelle et sociale propre à chacun des deux individus qui sont en relation. Il arrive que la structure de relation entre au moins deux individus se traduise dans une institution ou une organisation, lesquelles sont pour ainsi dire des structures de relations idéalisées d'un côté, et matérialisées de l'autre. Mais, en retour, une institution ou une organisation implique un ensemble de règles qui conditionne d'une façon plus ou moins contraignante selon les contextes la relation entre deux individus.

Il convient dès lors d'interpréter le dialogue comme un révélateur de tout le contexte, l'habitus, ou l'arrière-plan de la communication, c'est-à-dire des structures qui conditionnent la communication. L'idée est que ces structures qui conditionnent la communication ne sont pas seulement mentales, culturelles ou sociales, elles sont également matérielles ; ou plus exactement, elles procèdent d'une combinaison, d'un arrangement ou d'un ordonnancement spécifique de plusieurs genres de conditions d'ordre mental, culturel, social et matériel. C'est du reste ce que suggère Honneth dans sa critique de Habermas, inspirée par des penseurs français tels que Bourdieu ou Foucault, qui rappelle l'importance de la matérialité, y compris dans le développement de l'idéalité : 'L'agir social se manifeste dans la structure de l'espace matériel dans laquelle nous nous faisons face les uns les autres' (Axel Honneth, *La société du mépris*).

Un paradigme dialectique du dialogue

- (1) Les partenaires d'une communauté de communication *C*, qui sont aussi des membres d'autres communautés *non C*
- (2) Réfèrent à une situation *S* d'échange oral, écrit ou gestuel qui reflète la distance des dispositions mentales et culturelles, des positions sociales et des modèles de la discussion des partenaires
- (3) Utilisent le moyen de l'argumentation *A*, ou si besoin d'autres moyens que l'argumentation *non A*, tels que la persuasion, la négociation, la contrainte, le conflit.
- (4) Visent la fin de l'entente *E* ou une autre fin que l'entente *non E*, compte tenu de la mésentente *M* sur les conditions de la discussion, tant du point de vue de sa procédure, de son processus, que de son contenu et de son issue.

L'application de la dialectique à la dialogique peut prendre la forme de quelques questions heuristiques :

- a- Quels sont les différents aspects de la communication dans une interaction dialogique entre partenaires ?
- b- Selon quelles modalités l'activité de communication s'articule-t-elle avec l'activité de non communication ?
- c- La communication, fut-elle orientée vers l'entente, parvient-elle à réduire la distance entre les partenaires ?
- d- Les origines de la mésentente éventuelle dans la relation de communication ne se trouvent-elles pas dans le conflit social, qui conditionne le conflit discursif ?
- e- Ou dans l'idéologie conflictuelle des partenaires, qui renvoient à leurs matrices ou paradigmes de référence ?
- f- La communication entre les partenaires ne reflète-t-elle pas les asymétries dans le rapport de forces, de compétences, de ressources, ou de réseaux ?
- g- La relation de communication est-elle conditionnée par la relation de production ainsi que par la distribution du capital sous ses différentes formes ?
- h- Le dialogue entre les partenaires n'est-il pas conditionné par la lutte pour la reconnaissance, ou par la lutte des classes ?
- i- Ne révèle-t-il pas d'un antagonisme plus fondamental de classe, de caste ou de réseau, dans lequel s'articulent les dimensions objective et subjective ?
- j- L'engagement dans le dialogue ne détourne-t-il pas d'autres formes d'engagement politique qui semblent en comparaison plus efficaces ?
- k- L'engagement dans une forme d'institution ou d'organisation alternative ne parviendrait-elle pas mieux à atteindre un objectif de liberté, d'égalité, de fraternité, et de rationalité ?
- l- L'engagement dans le dialogue parvient-il à réduire les asymétries dans la distribution des différentes formes de capital, de la propriété, de la richesse, des postes, ou des honneurs ?
- m- Quelle est la relation entre la superstructure de la communication et l'infrastructure de la communication ?
- n- Quelle est la relation entre la structure de la relation de communication et la structure de la relation de production et de distribution ?

C'est l'ensemble de ces questions qui permet de 'dialectiser le dialogue' et d'en faire ainsi une image ou du moins, un reflet plus conforme aux configurations structurelles et situationnelles des relations sociales.

8. Conclusion

Le dialogue et la dialectique sont comme les deux faces d'une même médaille, sauf qu'à un moment de l'histoire de la philosophie marqué par l'esprit de la révolution, ils se mettent à diverger l'un de l'autre. L'enjeu devient la construction d'une philosophie de l'histoire et le passage de l'interprétation à la transformation du monde. Ce n'est pas la moindre des transformations de la philosophie de les voir de nouveau converger selon des modalités à chaque fois singulières, mais reflétant un mouvement d'ensemble. De ce point de vue, l'apport indéniable d'une dialectique aménagée, celle de Honneth et de Schwartz, par rapport à la dialogique de Habermas, est de redonner au travail toute sa place et d'envisager des modalités de communication qui lui sont adaptées. En cela, les représentants respectifs de deux des versions possibles de la Théorie critique, l'une allemande, et l'autre française, parviennent à sortir de l'impasse que constituent les catégories et dichotomies de Habermas, notamment l'opposition inaugurale entre travail et interaction, ou celle, postérieure, entre système et vécu.

Cependant, le dialogue possède au sein de leur dialectique un statut problématique, qui ne fait d'ailleurs que refléter leur rapport non moins problématique au marxisme, lequel fonctionne comme une source d'inspiration, mais aussi comme un motif de distanciation. Il est manifeste qu'aucun de ces philosophes, malgré une dette commune à l'égard de Marx, n'assume le matérialisme historique et dialectique en tant que tel, mais seulement des versions largement aménagées, qui s'apparentent plus à une sorte de *marxisme euphémique*. Le risque est alors, sous couvert de revendiquer de façon essentielle ou accidentelle la dimension agonistique de l'échange social, de retomber dans les ornières d'une visée harmonique du dialogue. Autrement dit, si le dialogue bute sur la dialectique, inversement, la dialectique risque de buter sur le dialogue, et sur son incapacité en tant que tel à changer le système : le spectre de Habermas n'est pas très loin...

La force de l'ergologie, en tant que théorie critique à la française, distinguée de la théorie critique à l'allemande, est de mettre au centre l'activité humaine. Elle accorde une place de choix à la modalité du travail, lequel se déploie au sein d'un milieu producteur de normes en continu, et auquel l'acteur réagit par un certain usage de soi. En comparaison, l'activité de travail n'est chez Honneth qu'un des domaines auquel s'applique la lutte pour la reconnaissance. Et celle-ci apparaît caractéristique de la dynamique sociale dans son ensemble, au risque de faire reposer une théorie critique de la société sur un seul et unique principe. Les deux approches divergent sur leur rapport au structuralisme, en particulier sur la version constructive d'inspiration néo-marxienne qu'en donne Bourdieu : l'un y voit une doctrine du conflit plus qu'éclairante, l'autre une doctrine de la nécessité peu éclairante. Par ailleurs, si l'ergologie peut être une des versions possibles de la Théorie critique, et si elle possède une spécificité à l'égard de sa version allemande, cela tient sans doute à la *biophilosophie*, inspirée de Canguilhem, sur laquelle elle se fonde. En dernière instance, et de façon beaucoup plus marquée que chez Honneth, l'ergologie conçoit l'activité humaine non seulement à l'interface du travail et de la vie, mais, en outre, à l'interface de l'esprit et du *corps*. C'est là, sans doute, que réside son matérialisme propre et ultime, et non pas dans le primat accordé depuis Marx à la production, qui manque certainement la relation de l'être humain au milieu, et l'équilibre appelé santé qui peut caractériser cette relation.

Cependant, la force de l'ergologie est aussi sa faiblesse, car, au rebours, elle ne peut proposer d'interprétation du procès de l'histoire autrement qu'à travers le prisme de l'évolution de l'activité humaine, dans laquelle le travail continue d'occuper une place

centrale. Les reproches sont donc symétriques : il manque chez Honneth une *philosophie de l'activité* pourvue d'instruments d'analyses plus épistémiques que ne le permet la notion de reconnaissance, ce que suggère sans doute l'intérêt du philosophe pour le problème de l'invisibilité ; mais, à l'inverse, il manque chez Schwartz une *philosophie de la société*, une philosophie sociale normative qui se dote d'instruments d'analyse éthique plus larges que les seuls débats de normes de l'activité. Quoi qu'il en soit, il manque sans doute aux deux approches une *philosophie politique* porteuse d'une utopie positive, qui ne se déduit pas en creux des épreuves négatives des acteurs eux-mêmes, mais propose de façon constructive un authentique *projet d'activité et de société*.

Ainsi, les deux versions possibles de la Théorie critique semblent posséder un ennemi commun, ou plus exactement, un repoussoir qu'elles ont en partage : le *capitalisme*. Du moins, le capitalisme dans ses déclinaisons et ses manifestations les plus cyniques, pour ne pas dire les plus injustes, ou les plus sauvages. La critique qu'ils en font tous deux, pleine de nuances, équivaut-elle pour autant à une condamnation, et qui plus est, à une condamnation *morale* de ce système, ou seulement de ses dérives ? En outre, le contre-modèle normatif du capitalisme, sorte d'utopie négative formulée en creux, presque par défaut, est-il quelque chose comme du socialisme - étant entendu qu'il ne s'agit visiblement pas de communisme, mais plus vraisemblablement d'un *ethos* et d'un *telos* politique proche de celui de la social-démocratie ? Tout se passe comme si la centralité de l'approche normative, qu'elle se nomme reconstruction normative chez Honneth, ou renormalisation et débat de normes chez Schwartz, ne pouvait déboucher sur un *engagement normatif* de l'intellectuel autrement que sur un mode local, ponctuel et modeste, selon la méthode de l'accompagnement des acteurs, mais à la périphérie de leur action, pour ainsi dire. Il y a des raisons de méthode à cela, mais la méthode n'est jamais neutre ; par conséquent, il y a aussi des raisons de philosophie, c'est-à-dire de conception de la méthode dans son rapport à une certaine conception de la politique.

L'enjeu d'une *dialectique du dialogue*, d'un affranchissement à l'égard du mode de l'argumentation et de la visée d'entente, c'est aussi de lui faire refléter la variété des structures et des situations, des configurations de relations caractéristiques de l'activité humaine, insérée dans le contexte plus large de la société humaine. C'est aussi l'occasion de rattacher le dialogue à un projet d'activité et de société conçu dans un sens positif, et non pas seulement d'après les 'épreuves du négatif' des acteurs. Il n'est pas interdit au philosophe, en effet, de construire ou de reconstruire un projet d'activité et de société qui soit à la fois collectif et positif, les acteurs étant eux-mêmes libres d'y adhérer, ou pas (cf. Annexe V)⁵³. Il manque en fin de compte, dans la Théorie critique à l'allemande, comme dans la Théorie critique à la française, une reconstruction normative du *socialisme* adapté à une époque de marchandisation et de mondialisation : 'Européens, encore un effort ?'.

9. Bibliographie

- ANDERSON Bob, BAXTER Leslie A., CISSNA Kenneth N. (2004) *Dialogue. Theorizing Difference in Communication Studies*, Sage Publications
- ARISTOTE (2007) *Rhétorique*, Flammarion, Paris
- ARISTOTE (1999) *Les Politiques*, Garnier Flammarion, Paris
- ARISTOTE (1997) *Les Topiques*, Vrin, Paris
- ARON Raymond (2002) *Le marxisme de Marx*, Editions de Fallois
- BAGHDASSARIAN Fabienne (2010) 'De la dialectique platonicienne à la dialectique aristotélicienne', in COUNET Jean-Michel (ed.) *Figures de la dialectique. Histoires et perspectives contemporaines*, Editions Peeters, Louvain, pp. 25-46
- BIDET Jacques, KOUVELAKIS Eustache (2001) *Dictionnaire Marx contemporain*, PUF, Paris

- BIDET Jacques (2001) 'Topologie d'une alternative', in *Dictionnaire Marx contemporain*, PUF, Paris, pp ; 13-40
- BIDET Jacques (2001) 'Habermas en deçà de Marx', in *Dictionnaire Marx contemporain*, PUF, Paris, pp. 447-460
- BOHM (2003) *On dialogue*, Routledge
- BOURDIEU Pierre (2003) *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris
- BOURDIEU Pierre (1982) *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris
- BRUAIRE Claude (1985) *La dialectique*, PUF, Paris
- CHAVANCE Bernard (1996) *Marx et le capitalisme. La dialectique d'un système*, Nathan, Paris
- COLLETTI Lucio (1976) *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari, traduction française (1976) *Le marxisme et Hegel*, Editions Champ Libre, Paris
- DARDOT Pierre, LAVAL Christian (2012) *Marx, prénom : Karl*, Gallimard, Paris.
- DERANTY Jean-Philippe (2009) *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Beil, Leiden.
- DERANTY Jean-Philippe et alii (2007) *Recognition, Work, Politics. New Direction in French Critical Theory*, Brill, Leiden.
- DIXSAUT Monique (2005) *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, Vrin, Paris
- DIXSAUT Monique (2004) 'Aristote parricide. Note sur la dialectique chez Platon et Aristote', in Ilias Tsimbidaros (2004) *Platon et Aristote. Dialectique et métaphysique*, Editions Ousia, Bruxelles
- DUBARLE Dominique, DOZ André (1972) *Logique et dialectique*, Larousse, Paris
- DURAND-GASSELIN Jean-Marc (2012) *L'Ecole de Francfort*, Gallimard, Paris.
- EVANS J.D.G (1977), *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge
- DAL CANTON Iaria (2002) *Conflitto e comunicazione*, Edizioni Ghibli, Milan
- DOSSE François (1991, 1992) *Histoire du structuralisme*, t.1-2, La Découverte, Paris.
- FAUSTO Ruy (1997) *Le Capital et la Logique de Hegel. Dialectique marxienne, dialectique hégélienne*, L'Harmattan, Paris
- FERRARESE Estelle (2010) 'Le conflit politique chez Habermas', *Multitudes*, 2, n°41
- FOULQIE Paul (1976) *La dialectique*, PUF, Paris
- GENEREUX Jacques (2011) *L'autre société*, Seuil, Paris.
- GEUSS Raymond (1981) *The idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press.
- GIDDENS Anthony (1984) *The Constitution of Society*, traduction française *La constitution de la société*, PUF, Paris.
- HABERMAS Jürgen (2006) *Idéalisations et communication*, Fayard, Paris
- HABERMAS Jürgen (2001) *Vérité et justification*, Gallimard, Paris
- HABERMAS Jürgen (1997) *Droit et démocratie*, Gallimard, Paris
- HABERMAS Jürgen (1992) *De l'éthique de la discussion*, Les Editions du Cerf, Paris
- HABERMAS Jürgen (1990) *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris
- HABERMAS Jürgen (1986) *Morale et communication*, Les Editions du Cerf, Paris
- HABERMAS Jürgen (1987) *Théorie de l'agir communicationnel*, t. 1 et 2, Fayard, Paris
- HABERMAS Jürgen (2005) *Logique des sciences sociales*, Presses Universitaires de France, Paris
- HABERMAS Jürgen (1977) *La pensée post-métaphysique*, Armand Colin, Paris
- HABERMAS Jürgen (1976) *Après Marx*, Seuil, Paris
- HABERMAS Jürgen (2006) *Théorie et pratique*, Payot, Paris
- HABERMAS Jürgen (1990) *La science et la technique comme 'idéologie'*, Gallimard, Paris
- HABERMAS Jürgen (1978) *L'espace public*, Payot, Paris
- HAUSER Gerard (1999) *Vernacular Voices : the Rhetoric of Publics and Public Sphere*, University of South Carolina
- HELD David (2006) *Models of Democracy*, Polity Press
- HONNETH Axel (2010) *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris.
- HONNETH Axel (2008) *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, La Découverte, Paris.

- HONNETH Axel, JOAS Hans (1986, 2002) *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp et (1991) traduction anglaise *Communicative Action*, Polity Press
- HOOK Sidney (1994) *From Hegel to Marx*, Columbia University Press
- HUNYADI Mark (1995) *La vertu du conflit*, Cerf, Paris
- JACQUES Francis (1985) *Dialogiques II. L'espace logique de l'interlocution*, PUF, Paris
- JACQUES Francis (1979) *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, PUF, Paris
- JEANNOT Gilles, VELTZ Pierre (2001) *Le travail, entre l'entreprise et la cité*, Actes du Colloque de Cerisy, Editions de l'Aube.
- KEIFF Laurent, RAHMAN Shahid (2010), 'La dialectique, entre logique et rhétorique', *Revue de métaphysique et de morale*, n°2, pp. 147-178
- KERGOAT, BOUTET, JACOT, LINHARDT (Eds) (1998) *Le monde du travail*, La Découverte
- KOMPRIDIS Nikolas (2006) *Critique and disclosure*, MIT Press
- LAFONT Cristina (1993) *La razon como lenguaje. Una revision del 'giro linguistico' en la filosofia del lenguaje alemana*, Visor, Madrid
- LAHIRE Bernard (2012) *Monde pluriel*, Seuil, Paris.
- LAVELLE Sylvain, BOURCIER Danièle, HERIARD DUBREUIL Gilles (2013) *La société en action. Une méthode pour la démocratie*, Hermann, Paris.
- LAVELLE Sylvain (2010) 'Le principe dialogique et l'activité humaine', *Ergologia*.
- LAVELLE Sylvain (2007) 'La politique de la discussion', in REVEL Martine et alii, *Le débat public*, La Découverte, Paris.
- LAVELLE Sylvain (2007) 'Le rationalisme critique et le rationalisme dialectique', in *Technique, communication et société*, Presses Universitaires de Namur, Namur
- LAVELLE Sylvain, GOUJON Philippe (2007) *Technique, communication et société*, Presses Universitaires de Namur, Namur
- LAVELLE Sylvain (2006) *Science, technologie et éthique. Conflits de rationalité et discussion démocratique*, Ellipses, Paris
- LEBLOND (2000) *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, Paris
- LE GOFF Alice (2008) 'Axel Honneth', in V. Bourdeau V. et R. Merill (dir.) *DicoPo*, Dictionnaire de théorie politique. <http://www.dicopo.fr/spip.php?article 106>.
- LE GOFF Alice (2005) 'Honneth lecteur de la théorie habermassienne de l'agir communicationnel', Klepsis.
- LEFEBVRE Henri (1940, 1990) *Le matérialisme dialectique*, PUF, Paris
- LIMNATIS Nectarios (2010) *The Dimensions of Hegel's Dialectic*, Continuum Studies in Philosophy, University of Tennessee
- MERLEAU-PONTY Maurice (1955) *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris
- MEYER Michel (2008) *Principia rhetorica*, Fayard, Paris
- MILNER Jean-Claude () *Le périple structuraliste*,
- MUNSTER Arno (1998) *Le principe discussion*, Kimé
- NOEL Christine () 'L'ergologie : quelle approche de l'activité?', urp-scls.u-strasbg.fr/texte03--noel.pdf
- OLLMAN Bertell (2005) *La dialectique mise en oeuvre*, Editions Syllepsis, Paris
- PAVEAU Marie-Anne (2010) 'La norme dialogique. Propositions critiques en philosophie du discours', *Semen*, n°29
- RANCIERE Jacques (1995) *La mésentente*, Galilée, Paris
- RAULET Gérard (2001) 'La théorie critique de l'École de Francfort. Du néo-marxisme au post-marxisme', in BIDET Jacques, KOUVELAKIS Eustache, *Dictionnaire Marx contemporain*, PUF, Paris, pp. 141-158
- RIPLADA Jose-Maria (2005) *Los limites de la dialectica*, Editorail Trotta, Madrid
- SCHWARTZ Yves (2000) *Le paradigme ergologique*, Octares, Toulouse
- SCHWARTZ Yves (1997) *Reconnaitances du travail*, PUF, Paris
- SCHWARTZ Yves (1992) *Travail et philosophie*, Octares, Toulouse
- SENSAT Julius (1979) *Habermas and Marxism*, Sage Publications, Beverly Hills
- SIMMEL Georg (1992) *Le conflit*, Circé, Paris.
- STEINHOFF Uwe (2006) *Kritik der kommunikativen Rationalität*, Mentis Verlag, Paderborn

THOMASSEN Lasse (2008) *Deconstructing Habermas*, Routledge, New York, Oxon
TOMBERG Friedrich (2002) *Habermas und die Marxismus*, Königshausen & Neuman, Würzburg
YANKELOVICH Daniel (2001) *The Magic of Dialogue. Transforming Conflict into Cooperation*,
Touchstone
ZARIFIAN Philippe (2003) *A quoi sert le travail ?*, La Dispute, Paris
ZARIFIAN Philippe (1996) *Travail et communication*, PUF, Paris
ZARIFIAN Philippe (1995) *Le travail et l'événement*, L'Harmattan

Annexe I : La société du mépris (extraits)

‘J’ai toujours été convaincu que si l’usage méthodologique de l’analyse du langage est juste et ne pose aucun problème, elle ne doit pas avoir pour conséquence de négliger les aspects non langagiers de la communication sociale. Ce qui m’a conduit à définir les rapports d’interaction dans le social de manière plus ample que simplement sur le modèle de l’entente langagière. A cela appartiennent les formes d’interactions non langagières, jusqu’à celles des gestes et du corps, qui sont constitutives pour la reproduction et pour l’identité sociale d’une société, mais qui justement ne se manifestent pas comme des processus d’entente langagière. On peut dire en effet que cela constitue un passage du langage à l’expérience sociale. Mais cela ne doit pas signifier que l’expérience sociale doive se comprendre alors comme quelque chose que nous pourrions analyser uniquement en la rendant saisissable dans son articulation langagière... J’ai conçu mon propre travail comme une tentative de développer, à partir d’une théorie du social, les critères pour mener une critique des tendances pathologiques du social ou, pour ainsi dire, de ses réalisations incomplètes. La piste que j’ai proposée pour entreprendre ce projet est celle de la théorie de la reconnaissance. L’idée est que le principe de reconnaissance constitue en quelque sorte le cœur du social. C’est là, par conséquent, que réside le lien entre la théorie du social et la fondation normative... Les critères que nous prenons pour base d’une critique de la société ou de certaines formes de socialisation ne doivent pas seulement être acquis par la réflexion ou la construction rationnelle mais doivent être partie prenante du cœur du social... Une théorie des classes ajustée à la société capitaliste ne peut se borner à l’inégale répartition des biens matériels, mais doit aussi prendre en compte la répartition asymétrique des chances sur le plan culturel et physique. Je vise par là l’inégalité difficilement mesurable, mais parfaitement attestée, entre les différentes classes dans l’accès à la culture, à la reconnaissance sociale et au travail personnalisé. Une théorie critique de la société doit intégrer cette dimension structurelle de la répartition inégale des biens immatériels, dont souffre de façon cumulative une classe salariée réduite à sa seule force de travail manuelle : c’est à cette condition seulement qu’il est possible d’éclairer certaines zones où se font jour des conflits normatifs inaperçus, fondés dans des sentiments d’injustice... Les luttes largement individualisées pour la reconnaissance sociale et les conflits du travail qui se déroulent tous les jours quasiment à l’insu du public, témoignent à mon sens d’une condamnation morale de l’ordre social existant. Ces mouvements traduisent certes des exigences de justice potentiellement universalisables, dans la mesure où ils éclairent indirectement certaines asymétries établies... a) L’existence d’une société de classes fondée sur l’inégalité des chances entre les différents acteurs de la production - mais qui sur le plan idéologique justifie cette structure par la réussite individuelle dans le parcours de formation - entraîne une inégalité durable des perspectives de reconnaissance sociale. Dans les rapports informels comme au niveau institutionnel, les différentes situations professionnelles sont soumises à un système d’évaluation hégémonique, qui leur attribue un degré d’intelligence et mesure leur droit au respect. En l’absence d’un mouvement social collectif capable de soutenir l’affirmation de l’identité individuelle, les réactions pratiques à ces expériences quotidiennes d’injustice constituent des tentatives - ramenées dans la dimension privée d’une action prépolitique, voire dans la sphère isolée de la pensée personnelle pour réévaluer symboliquement sa propre activité ou au contraire pour déprécier la forme de travail socialement privilégiée, c’est-à-dire pour construire individuellement ou collectivement une ‘contre-culture du respect compensatoire’. Ces réactions non coordonnées, et dans une grande mesure, non verbalisées - celles-là même que Bourdieu identifie à travers son concept de ‘distinction culturelle’ - visent à réparer l’honneur blessé des individus ; elles sont fondées sur un vif sentiment d’injustice, qui réclame implicitement une redéfinition sociale de la dignité humaine. b) La société de classe capitaliste ne détermine pas seulement la nature et la destination du travail professionnel individuel, elle contribue aussi à déterminer le degré de liberté et le pouvoir de contrôle dont jouissent les différentes activités. Les membres de classes défavorisées, qui occupent les rangs inférieurs dans la hiérarchie de l’entreprise, sont condamnés à des activités monotones, ne laissant aucune place à l’initiative. Dans le mouvement de la taylorisation, la politique capitaliste de production a dissocié l’accomplissement du travail de tout savoir technique, coupé la planification technique de l’exécution manuelle et, sur la base de ce monopole organisé du savoir, soumis l’ensemble de la production à un contrôle minutieux. A ces expériences d’une dépossession systématique de leur activité répond un système d’infractions quotidiennes aux normes et aux règles,

par lesquelles les travailleurs cherchent d'une manière informelle à garder le contrôle sur la production. La politique des entreprises capitalistes s'accompagne ainsi d'un processus inverse, dans lequel les travailleurs cherchent à mettre en œuvre, comme moyen informel de défense pratique, un savoir supérieur concernant le travail spécifique effectué sur leur lieu de travail. Je vois, dans ces luttes confinées en deçà du seuil des conflits normatifs publiquement reconnus, l'indice d'un sentiment d'injustice qui revendique implicitement un droit à l'organisation autonome du travail... Une analyse qui prétend rendre justice à la réalité des rapports de classe en régime capitaliste doit proposer un appareillage conceptuel capable d'appréhender le potentiel normatif des groupes socialement opprimés. C'est à quoi peut servir le concept de 'sentiment d'injustice'. Il vise à maintenir la théorie critique de la société réceptive aux conflits normatifs refoulés, dans lesquels les classes opprimées veulent attirer l'attention sur les restrictions structurelles imposées à leurs revendications de justice'

Annexe II : L'activité en dialogue (extraits)

'La marchandisation, pas plus que la mondialisation ne sont forcément unilatéralement négatives. Le maintien en l'état des emplois, des statuts, des formes techniques, des relations interhumaines entraînerait une rigidification des situations de vie, qui n'est pas la loi de l'histoire des groupes humains. Mais la fascination du chiffre conduit soit à menacer l'efficacité des organismes qui veulent ne se régler que par elle, soit à faire payer par d'autres les pots qu'elle casse (chômage, atteintes à la santé, insécurité). Et elle menace jour après jour la souterraine édification de 'biens communs' susceptibles de cheminer à travers les innombrables débats de normes de l'activité. Constaté cette contradiction croissante n'implique donc nul dogmatisme ni solution à tirer du chapeau de ces mondes de confrontation. L'évaluation monétaire est un outil social puissant : facteur d'autonomie parce qu'il nous laisse libre de l'usage de notre rétribution ; indicateur possible d'efficacité collective quand il n'est pas exclusif ; partenaire d'une pensée universalisante quand il accompagne sans hégémonie les échanges interculturels. Mais quand il est opérateur de cécité aux dramatiques de l'activité et de la vie, alors vient le temps des crises multiformes, rampantes ou violentes, se déplaçant du travail à la famille, de la famille à la cité, de la cité à l'arène politique, avec retour sur les lieux de travail. Les hommes et les femmes peinent de plus en plus à se reconnaître comme 'semblables'. C'est alors une sorte de *guerre de tous contre tous*... Si l'activité s'invite en toute situation humaine, si prime l'absolue nécessité de faire place à cette invitée que nous n'avons pas inventé, alors il faut renoncer à tout unilatéralisme, à tout *a priori* de dénonciation discriminante. En un premier temps au moins, nous sommes tous impliqués, tous partie prenante au même titre des débats qui la traversent. Personne n'est hors-jeu, 'ni en bien, ni en mal'. Si 'ergologique' renvoie à ce fait de repenser nos démarches de savoir, nos diagnostics et nos projets de vie,..., alors toute position simplificatrice nous est interdite. Pourrait être qualifiée alors de 'démagogie ergologique', le fait de ne s'absorber que dans le négatif, d'imputer sans bénéfice d'inventaire tout ce négatif à une partie de l'humanité, et de prétendre détenir *a priori* les clefs de résolution de la contradiction... Toute politique qui aujourd'hui partirait de camps retranchés - 'eux' et 'nous' - sera victime ou fera des victimes de son simplisme anthropologique. Cela a une pertinence particulière dans les formes de construction d'alternatives qui traversent notre présent. La tentation est forte – et là aussi compréhensible quand la misère, l'injustice réfutent notre effort de vivre – de fonctionner sur ce type d'opposition. Mais dès qu'il s'agit de désigner qui est *nous* et surtout *eux*, les voix assurées soit fonctionnent à la catégorie stigmatisante, soit deviennent inaudibles. Sauf sans doute quand il y a repli sur les identités communautaires, qu'il y a lieu de reconnaître mais à partir desquelles on ne bâtira jamais un 'monde commun'. Fonctionner à la catégorie permet de ne jamais singulariser, donc d'éviter les dramatiques toujours partiellement locales, individuelles, les creusets où se rejouent en permanence les contradictions de notre histoire. On attribue aux catégories une disposition à agir homogène et cohérente qu'on ne trouverait jamais en l'état chez les êtres historiques réels. Certes, des lignes de démarcation tendancielle ont pu nettement se construire au cours des décennies passées, fondées sur de réelles et profondes inégalités de classes. Elles ont alimenté des luttes sociales, qui ont pu à la fois profondément civiliser notre monde, et le plonger ailleurs dans des dérives. Aujourd'hui où ces lignes de démarcation 'classantes' se sont profondément délitées,...déplacées, désigner l'en deçà et l'au-delà revient à cristalliser... Aucune catégorie sociale, aucune catégorie professionnelle n'est à l'abri de tels débats (de normes), même si les avantages financiers peuvent, le cas échéant, efficacement les faire taire... *Tout le monde travaille*, y compris ceux qui, pris entre de multiples commandes plus ou moins contradictoires, ont pour mission d'encadrer et de contrôler le travail des autres... Respecter chacun parce que nul n'échappe au débat de normes, c'est peut-être 'l'impératif catégorique' de base sur lequel fonder une politique démocratique... Ce n'est pas parce que l'on travaille que l'on est pour autant tout beau, tout gentil. On a fait, de ce point de vue, *l'éloge des normes antécédentes*. Pour une part d'entre elles, elles ont transformé en règles de vie des valeurs, des expériences, des patrimoines collectivement validés. A l'opposé, il arrive que les valeurs propres des protagonistes, celles qui pèsent sur leurs renormalisations, soient étriquées, irresponsables, bref 'discutables'...La question n'est donc pas de dissoudre les normes antécédentes en chapelets de normes locales, plus ou moins compatibles, issues des seules renormalisations – véritable cacophonie ergologique. Elle est d'interroger les savoirs et les choix brassés dans ces renormalisations, dans la mesure où ils ont, tous, *une part de pertinence liée à*

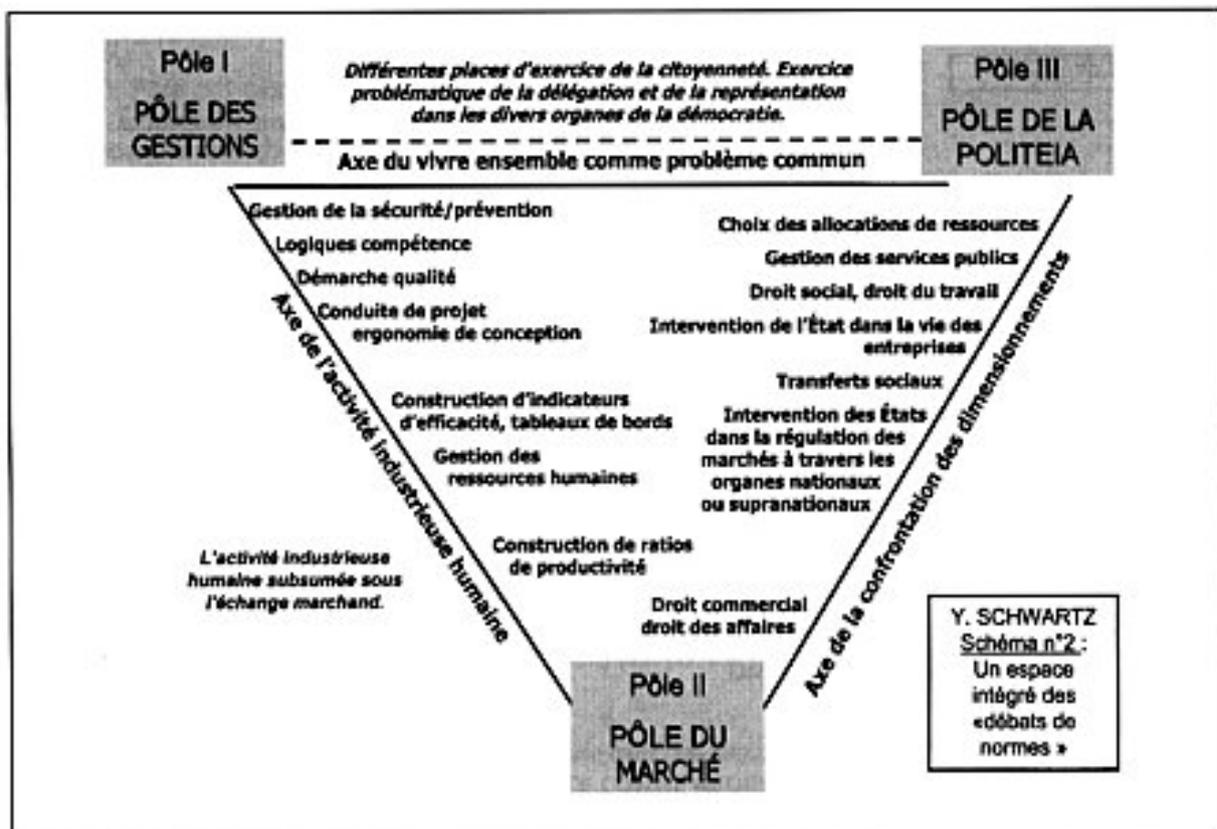
ce que les normes antécédentes ne pouvaient anticiper. Manquer à se laisser interpellé par eux, c'est hypothéquer, dès ce niveau, la construction d'une idée forte de la culture et d'une authentique 'disponibilité' démocratique. Après, il faut trancher, parce qu'aucun niveau de la vie sociale ne peut survivre dans la cacophonie normative. Mais on aura créé les conditions pour construire des normes enrichies, des normes *instruites*. Des normes 'instruites' et à réinstruire continûment... Le gouvernement à la norme antécédente 'non instruite' (ou faiblement instruite) obture, limite les réserves d'alternatives que portent, dans leur diversité et hétérogénéité, les renormalisations de l'activité... Quand il y a cynisme calculeur de 'l'après moi le déluge', jouant sans états d'âmes avec les masses salariales, les inégalités de ressources, les lieux de vie, la santé, seule la construction de rapports de force résolus, s'appuyant sur des lois nationales et internationales... est de mise. Il n'est plus guère temps alors de jouer sur les arbitrages, de tenter de déplacer le curseur des débats de normes'.

Annexe III : Relations de reconnaissance et espace tripolaire

1- Les relations de reconnaissance (Honneth)

Mode de reconnaissance	Sollicitude personnelle	Considération cognitive	Estime sociale
Dimension personnelle	Affects Et besoins	Responsabilité morale	Capacités et qualités
Forme de reconnaissance	Relations primaires (amour, amitié)	Relations juridiques (droits)	Communauté de valeurs (solidarité)
Potentiel de développement	—	Généralisation, concrétisation	Individualisation, égalisation
Relation pratique à soi	Confiance en soi	Respect de soi	Estime de soi
Forme de mépris	Séances et violences	Privation de droits et exclusion	Humiliation et offense
Forme d'identité menacée	Intégrité physique	Intégrité sociale	Honneur et dignité

2- L'espace tripolaire de l'ergologie (Schwartz)



Annexe IV : Onze thèses de l'ergologie

Thèse 1 : Le travail, en tant que forme que prend l'activité rémunérée dans les sociétés de marché et de droit, occupe positivement ou négativement une place centrale dans la vie des individus.

Thèse 2 : L'activité ne peut être soumise à une détermination du travail par une règle scientifique d'organisation, comme dans l'idée d'une Organisation Scientifique du Travail, car c'est à la fois impossible et invivable.

Thèse 3 : Il existe pour la règle une dialectique de l'universel et du particulier, du prescrit et du réel, et la renormalisation, en tant que resingularisation des normes, permet d'affronter leur indétermination, de façon individuelle ou collective.

Thèse 4 : Le débat de normes renvoie à des valeurs sans dimension, les valeurs qualitatives qui s'opposent aux valeurs quantitatives, et appellent un dialogue entre parties prenantes.

Thèse 5 : Il existe dans les sociétés de marché et de droit une contradiction majeure entre l'activité et l'argent.

Thèse 6 : Il existe une loi du changement dans l'histoire humaine qui enjoint de ne pas viser une conservation en l'état des situations de vie des individus et des groupes, et de reconnaître l'ambivalence (le positif *et* le négatif) de phénomènes tels que la marchandisation ou la mondialisation.

Thèse 7 : Les contradictions de la société produites par le système du capitalisme ne peuvent être résolues par une négation de l'autre, assimilé à un ennemi de classe, sur la base d'une opposition simple entre 'eux' et 'nous'.

Thèse 8 : La crise émerge lorsque la puissance de l'argent est aveugle aux dramatiques de l'activité, et elle s'étend alors du travail à la famille, puis à la cité et à l'arène politique, au risque de rompre le contrat social et d'encourager une guerre de tous contre tous.

Thèse 9 : Les inégalités de classe du passé ont donné lieu à des luttes sociales qui ont produit le meilleur (la civilisation) et le pire (la dictature), mais l'époque a changé au profit

Thèse 10 : Le dialogue mené sous forme de débats de normes concerne toutes les activités sans exception, y compris celles vouées au contrôle et à l'encadrement des autres, qui ne méritent pas moins de respect.

Thèse 11 : Cependant, le dialogue n'a plus lieu d'être lorsque l'une des forces en présence ne fonctionne que sur le mode du calcul cynique, et il doit alors laisser la place à un rapport de forces fondé sur les lois nationales et internationales.

Annexe V : L'autre société (extraits)

Axiome 1. La constitution de l'être : L'être humain singulier advient et grandit dans et par la relation aux autres.

1.a. Socialisme méthodologique : La seule méthode réaliste pour analyser l'action des êtres singuliers et la société humaine est de considérer l'une et l'autre comme la manifestation de leur interaction conjointe. Cet interactionnisme social constitue le socialisme méthodologique, qui englobe toute méthodologie fondée sur la conception sociale de l'être humain.

1.b. Autonomie et liberté : L'émancipation (i.e. l'avènement de la liberté et de l'autonomie des êtres singuliers) est un projet vide de sens si l'on entend par là l'indépendance à l'égard d'autrui et l'autodétermination stricte des préférences et des actions individuelles. L'émancipation est un projet éducatif et politique qui tend à étendre la capacité d'action, de décision et de jugement de l'individu.

1.c. Responsabilité : La responsabilité individuelle n'existe pas en soi ; elle est à la mesure des efforts déployés par la société pour offrir à l'individu la liberté de grandir et l'autonomie relative. Chacun est, avec la société, coresponsable de lui-même et d'autrui.

1.d. Inégalités sociales : Si l'être humain est un être social, toutes les inégalités sont sociales. Si tous les êtres humains ont la même valeur, alors toutes les inégalités sociales sont injustes.

Axiome 2. Le moteur central de l'action humaine : Dans sa relation à autrui, l'être humain est mû par la dialectique interne de deux aspirations indissociables : le besoin d'être lui-même (i.e. de grandir, de se distinguer, d'agir selon ses désirs propres, d'être seul, etc.) et le besoin d'être avec autrui (i.e. d'être aimé, reconnu et admiré, d'être conforme, de se fondre dans une action commune, etc.).

2a. Souci de soi et souci d'autrui : L'individu n'est 'naturellement' ni égoïste, ni altruiste, ni sociable, ni a-sociable, ni bon, ni méchant : il peut être tout cela à la fois, ou en alternance, en raison de sa quête d'un équilibre entre ses aspirations. Parmi toutes ces manières d'être avec autrui, l'émergence d'un penchant dominant et socialement construit et donc réversible.

2.b. Le mobile de l'intérêt personnel : L'être humain cherche toujours son 'intérêt', en ce sens qu'il cherche à exister en combinant au mieux les composantes de son désir d'être. Puisque le souci de soi et le souci d'autrui sont indissociables, toute théorie concevant le mobile de l'intérêt personnel comme un égoïsme antinomique du souci des autres est dénué de signification. La quête d'existence et d'équilibre psychique peut conduire l'individu vers toutes les manières d'être avec autrui. La question pertinente n'est donc pas de savoir si l'individu cherche ou non son intérêt, mais en quoi consiste réellement ce dernier et dans quelles conditions il est convergent ou non avec l'intérêt d'autrui.

2.c. Coopération, compétition solidaire, efficacité et rationalité : D'un point de vue objectif, les êtres sociaux sont toujours collectivement plus efficaces par la coopération (ou la compétition solidaire) que par la compétition solitaire. Néanmoins, l'option apparemment irrationnelle pour la compétition peut l'emporter chez des individus rationnels, en l'absence de communication, de régulation sociale et de confiance réciproque. C'est donc largement un contexte socialement construit, et non la nature humaine, qui détermine l'arbitrage entre la coopération et la compétition.

2.d. Inégalité et efficacité : Les inégalités dans la répartition finale des revenus et des patrimoines ne sont pas un stimulant indispensable à l'initiative, à la productivité et au travail.

2.e. Redistribution : Si une certaine inégalité reste nécessaire dans la répartition primaire des revenus, il s'ensuit qu'une large redistribution secondaire est également nécessaire.

2.f. Efficacité et inégalités primaires : Du strict point de vue de l'efficacité économique, l'inégalité des revenus primaires doit se limiter aux écarts de rémunération qu'une large majorité de la population considère comme mérités.

Axiome 3. Nature d'une société humaine : Etre social collectif en devenir permanent, la société préexiste à chaque être singulier ; elle n'est donc pas le rassemblement a posteriori d'individus indépendants. La société est le processus dynamique et contingent constitué par l'interaction générale entre les membres d'un ou de plusieurs groupes humains, comme entre chacun de ces membres et le système social qu'ils constituent tous ensemble. Ce processus engendre des formes sociales (culture, institutions, rites et politiques) distinctes des individus mais en interaction avec eux.

3.a. Contrat social, pacte politique et matérialisme historique : La société n'est pas un 'contrat social' établi par des individus rationnels en vue de mieux promouvoir ensemble leurs intérêts et d'échanger (notamment) des droits contre des obligations. La société est naturelle et non contractuelle. Elle est en revanche le lieu d'un pacte politique implicite ou explicite qui définit le champ et les règles des décisions collectives ; ce pacte est à la fois socialement construit et coproducteur de la réalité sociale, dans une interaction dialectique et contingente entre les structures économiques, sociales, politiques et culturelles. Les idées et le droit sont dès lors ni plus ni moins déterminants que l'environnement matériel dans l'évolution des sociétés humaines.

3.c. Solidarité et fraternité : La 'solidarité naturelle' est le fait constitué par l'interdépendance existentielle des êtres sociaux ; elle engendre une dette incommensurable et non libérable de chacun envers tous qui fonde la société à organiser par une loi une 'solidarité sociale' dont les charges sont supportées par chacun à proportion de ses capacités contributives. La 'fraternité' républicaine n'est ni équivalente ni substituable à la solidarité ; elle en est le complément nécessaire, car des êtres sociaux ne peuvent constituer une communauté politique solidaire par la seule force de la loi ou du calcul rationnel : il leur faut aussi nourrir le désir de vivre ensemble, c'est-à-dire de considérer des inconnus comme des proches.

3.d. Communauté et société : Une communauté est constituée par des liens spécifiques et des similitudes entre un ensemble de personnes qui, de ce fait, se perçoit et est perçu comme un groupe distinct au sein de la société. Parce que le développement de la société ne peut éradiquer l'aspiration naturelle des humains à se regrouper entre semblables, il n'entraîne pas mécaniquement la disparition d'appartenances sociales singulières au sein d'une même société. Ce développement ne peut donc être pensé comme la substitution d'une société à des communautés, mais doit l'être comme la coexistence de diverses communautés et l'intégration de celles-ci dans une communauté politique.

3.e. Les dynamiques d'évolution d'une grande société : Selon l'intensité (forte-faible) des liens intercommunautaires (L1) et intracommunautaires (L2), on distingue quatre formes typiques de développement d'une grande société :

1. Dissociété communautarisée (L1 faible, L2 fort)
2. Dissociété individualiste (L1 faible, L2 faible)
3. Hypersociété (L1 fort, L2 faible)
4. Société du progrès humain (L1 fort, L2 fort)

Axiome 4. Le progrès humain : On appelle 'progrès humain' le processus d'évolution d'une société qui tend à assurer à chacun la meilleure capacité à mener une vie pleinement humaine, compatible avec une capacité égale pour tous et pour les générations futures. Pour un être social, une 'vie pleinement humaine' signifie la liberté et la possibilité effective de concilier harmonieusement son développement personnel (être soi) et ses liens sociaux (être avec).

4.a. Une conception néo-moderne de l'émancipation : Le socialisme ne peut être ni moderne, puisqu'il nous faut dépasser la modernité, ni antimoderne, puisqu'il nous faut aussi préserver les acquis de la modernité. Une conception du progrès qui articule dans un seul et même mouvement un ensemble de finalités qui, grâce à la modernité libérale, ont pu révéler chacune leur importance en se détachant des autres, mais qui, à cause de cette modernité, ont exposé l'humanité à la perversité de leur développement autonome. L'émancipation et l'harmonie sociale sont conjointement indissociables de la plus haute exigence de justice et d'une visée écologique.

4.b. Un indicateur de progrès humain (IPH) :

4.c. La justice libérale et la justice socialiste : La société la plus juste n'est pas celle qui organise la compétition permanente et l'égalité des chances, mais celle qui instaure la coopération la plus efficace et le partage égal des richesses créées collectivement.

4.d. De l'ordre social à la république sociale, laïque et métissée : La république socialiste ne peut pas mépriser les croyances, les cultures ou les traditions spécifiques, parce que la liberté des individus se construit et s'exprime aussi en elles, parce que l'individu en chair et en os ne s'émancipe pas en détruisant des liens sociaux, mais au contraire en les multipliant et en les diversifiant. La singularité de l'être social et son indépendance sont constituées d'une mosaïque de conformités et de dépendances. C'est une identité métisse.

4.e. La conception écologique du progrès et la conception socialiste de l'écologie

- 4.f. Une économie humaine n'est ni 'capitaliste' ni 'de marché'**
- 4.g. L'économie humaine et la démocratie**
- 4.h. La démocratie, le protectionnisme et l'internationalisme**
- 4.i. La démocratie jusqu'au bout**

Annexe VI : Le gradient du dialogue

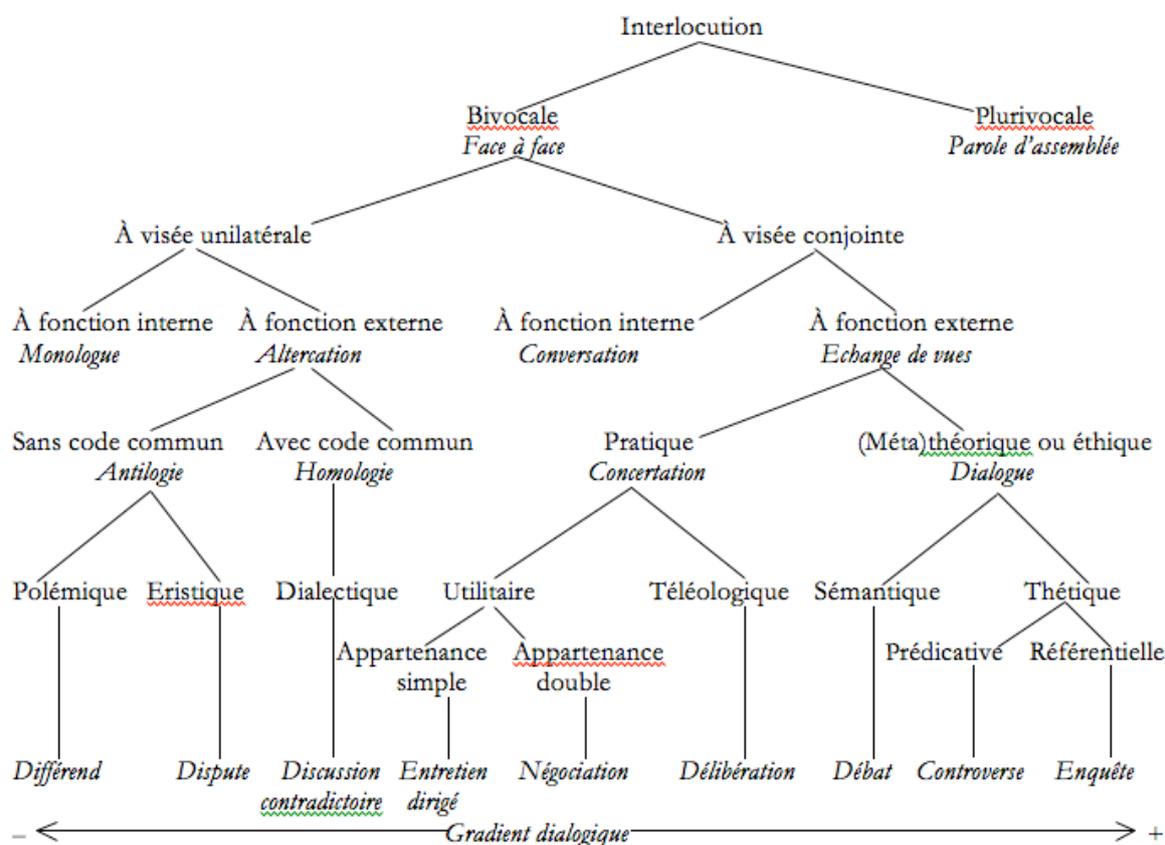
Une différence de nature : discussion, débat et dialogue

Dans certaines conceptions, la notion de dialogue peut être définie de façon étroite ou large, comme un synonyme plus ou moins direct de la discussion ou du débat. Il arrive toutefois que certains auteurs fassent la distinction entre ces termes⁵⁴ : (a) Dans la discussion, il est question pour un sujet de défendre ses idées et de prouver qu'il a raison, en amenant si possible un autre sujet à adopter son point de vue, l'enjeu de la discussion étant de parvenir à une conclusion ou de prendre une décision. (b) Dans le débat, chaque sujet estime qu'il existe une bonne réponse dont il est le détenteur, l'enjeu pour chacun étant d'essayer de prouver la justesse de sa position, tout en mettant en évidence la faiblesse de la position adverse. (c) Dans le dialogue, il s'agit d'explorer les fondements des positions respectives, de considérer d'autres perspectives et d'inventer de nouvelles façons de penser, l'enjeu étant de délier l'emprise des certitudes et des émotions qui les accompagnent. Dans cette dernière conception, le dialogue se démarque des autres genres d'échange discursif par le fait qu'il ne se situe jamais seulement à un niveau rationnel et repose fortement sur les sentiments et les valeurs de chacun. Ces distinctions par genres distinguant discussion, débat et dialogue résultent de certaines conventions de langage, mais elles ont le mérite de proposer une taxinomie élémentaire des registres de discours.

Une différence de degré : le dialogisme faible et le dialogisme fort

Dans d'autres conceptions, notamment celle fondée sur la relation d'interlocution, le dialogue se distingue du monologue, et il se divise lui-même en plusieurs modalités. Ainsi, on peut identifier tout d'abord une conception spécifique du dialogue, qui le différencie du monologue, mais aussi de la conversation, de la délibération, du différend, de la dispute, ou de la négociation. On peut ensuite identifier une conception générique qui renvoie à la notion de gradient dialogique, c'est-à-dire à l'intensité du dialogisme dans les diverses formes de l'interlocution. Le primat de l'interlocution signifie que le dialogue implique au moins deux interlocuteurs en relation, avec un pôle d'émission et un pôle de réception qui peuvent alterner dans l'échange⁵⁵. Dans le dialogue authentique, ce sont les deux interlocuteurs qui construisent ensemble la validité des énoncés au plan sémantique, syntaxique et pragmatique. Il reste que la relation de dialogue est contingente en ce sens qu'elle peut aussi bien déboucher sur l'entente que sur la mésentente, de plus, elle comporte des aspects de communication, mais aussi d'incommunication. A un premier niveau, les interlocuteurs sont en accord ou en désaccord sur la validité du contenu des énoncés qu'ils soumettent. A un second niveau, ils sont en accord ou en désaccord sur la validité des cadres d'arrière-plan de la communication, soit sur les catégories, les critères, les matrices ou les paradigmes qui conditionnent un certain type de cadrage (idéologique, thématique, problématique, ...)⁵⁶. De ce point de vue, la relation d'interlocution en général n'implique a priori une visée d'entente, en raison notamment de la possibilité d'incommunication qui se trouve présente dans la relation de communication entre deux partenaires.

Typologie des relations de communication (Corroyer, repris de Jacques, 2011)



On voit dans le schéma ci-dessus que le dialogue au sens restreint ne représente qu'une des modalités de l'interlocution (bivocale, à visée conjointe, à fonction externe, théorique ou éthique), et qu'il comprend le débat, la controverse, ou l'enquête. On voit aussi que la dialectique dans son sens restreint correspond à une modalité encore plus spécifique de l'interlocution (bivocale, à visée unilatérale, à fonction externe, avec code commun), et qu'elle se caractérise pour l'essentiel par la discussion contradictoire.

¹ Monique Dixsaut, *Les métamorphoses de la dialectique*, Vrin, Paris.

² Monique Dixsaut, 'Aristote parricide. Note sur la dialectique chez Platon et Aristote', in Ilias Tsimbidaros (2004) *Platon et Aristote. Dialectique et métaphysique*, Editions Ousia, Bruxelles.

³ Pierre Aubenque, 'La dialectique chez Aristote', in *Problèmes aristotéliens*, Vrin, Paris.

⁴ Sur la conception de la dialectique chez Hegel, cf. 'Le dialectique, la dialectique, les dialectiques', in *Lire Hegel*, ainsi que Franck Timmermans, *Hegel*, Les Belles Lettres, Paris.

⁵ Bertell Ollman, 'Qu'est-ce que la dialectique ?', in *La dialectique mise en œuvre*, Syllepses, Paris, pp. 27-32

⁶ Le rapport de Habermas à la philosophie de Marx, et l'abandon du paradigme de la production, est examiné notamment dans trois ouvrages : Julius Sensat (1979) *Habermas and Marxism*, Sage Publications, Beverly Hills ; Tom Rockmore (1989) *Habermas on historical Materialism*, IUP ; Friedrich Tomberg (2002) *Habermas und die Marxismus*, Königshausen & Neuman, Würzburg. Une présentation d'ensemble de la trajectoire philosophique de Habermas, plutôt critique à l'égard de la dénaturation qu'il fait subir à Marx, est donnée par Jacques Bidet dans 'Habermas en deçà de Marx', in *Dictionnaire Marx Contemporain*, pp. 447-460

⁷ Il est important d'abandonner l'image commune de l'évolution philosophique de Habermas, selon laquelle il aurait connu un tournant linguistique avec la *Théorie de l'agir communicationnel*. En fait, la problématique de l'agir communicationnel est présente depuis longtemps chez lui, presque dès le départ, de sorte que les éléments du paradigme de la communication émergent dès l'époque où il semble encore inscrire sa pensée dans le paradigme de la production.

⁸ Jürgen Habermas, 'Travail et interaction', in *La technique et la science comme 'idéologie'*, Gallimard, Paris, pp. 163-211

⁹ 'Le sens propre d'une identité du moi reposant sur la reconnaissance réciproque ne se comprend bien que dans la perspective où le rapport dialogique de la réunion complémentaire de sujets opposés signifie en même temps un rapport au niveau de la logique *et* de la pratique vécue. Cela se manifeste dans la dialectique de la relation morale que Hegel a développée sous le nom de la *lutte pour la reconnaissance*. Cette dernière est une reconstruction de la répression et du rétablissement de la situation de dialogue comme répression et rétablissement de la relation morale. Dans ce mouvement, qui seul mérite de s'appeler dialectique, les relations logiques d'une communication déformée par la violence exercent elles-mêmes une violence d'ordre pratique. Ce n'est que le résultat de ce mouvement qui fait disparaître la violence et établit la relation sans contrainte d'une reconnaissance dialogique de soi dans l'autre', *idem*, pp. 173

¹⁰ A propos de la morale universelle et abstraite de Kant, critiquée par Hegel, Habermas suggère qu'elle relève d'une activité stratégique (monologique), en l'absence d'une activité communicationnelle (dialogique) : 'Les lois morales sont abstraitement universelles au sens où, dans la mesure où elles valent pour moi en tant que lois générales, elles doivent nécessairement être regardés *ipso facto* comme valant pour tous les être raisonnables. C'est pourquoi, sous de telles lois, l'interaction se résout en actions de sujets solitaires qui se suffisent à eux-mêmes, et dont chacun doit agir comme s'il était la seule et unique conscience existante, tout en ayant en même temps la certitude que toutes ses actions soumises aux lois morales sont nécessairement et d'emblée en accord avec les actions morales de tous les autres sujets possibles. L'intersubjectivité qui est celle de la validité des lois morales et sur laquelle la raison pratique anticipe *a priori* permet de réduire l'action morale à une action de type monologique. La relation positive de telle volonté à la volonté des autres échappe à toute communication possible, elle est remplacée par un accord...entre des activités finalisées isolées sous les auspices de lois abstraitement universelles. En ce sens, l'action morale telle que la définit Kant se présente *mutadis mutandis* comme un cas particulier de ce qu'on appelle aujourd'hui l'action stratégique. Partant de traditions communes, *l'activité stratégique* se distingue des *actions communicationnelles* en ceci que la décision stratégique entre les deux termes possibles d'une alternative peut et doit être prise de façon foncièrement monologique, c'est-à-dire sans qu'il y ait eu d'accord entre les partenaires concernant le problème posé, parce que les règles de préférence et les maximes qui font figures d'obligations pour chacun des partenaires pris isolément ont été d'emblée réglées', *idem*, pp. 178-179.

¹¹ 'Le langage passe dans l'activité communicationnelle ; car il n'y a que les significations ayant constance et validité intersubjective, puisées dans la tradition, pour permettre des orientations vers la réciprocité, c'est-à-dire des attentes de comportements complémentaires. Ainsi l'interaction dépend-elle de situations de communication linguistiquement vécues. Quant à l'activité instrumentale, elle est aussi prise dans un réseau d'interactions et elle dépend donc à son tour des conditions annexes d'ordre communicationnel qui sont celles de toute coopération possible...L'activité instrumentale, même solitaire, n'en est pas moins une activité monologique...(Par ailleurs), les normes sans lesquelles l'action complémentaire dans le cadre d'une tradition culturelle ne peut s'institutionnaliser et se maintenir sont indépendantes de l'activité instrumentale. Certes, les règles techniques ne sont élaborées que dans les conditions de la communication linguistique, mais elle n'ont rien de commun avec les règles communicationnelles de l'interaction...Il n'est pas possible de faire remonter l'interaction au travail ni de faire dériver le travail de l'interaction', *idem*, pp.193-194

¹² 'Marx lui-même a tenté de reconstruire le processus de formation du genre humain au cours de l'histoire universelle à partir de lois de reproduction de la vie sociale. Le mécanisme de changement du système du travail social, Marx le trouve dans la contradiction entre le pouvoir de disposer des processus naturels accumulés par le travail, et le cadre institutionnel des interactions qui obéissent encore à des règles naturelles et subies. Mais...Marx n'explique pas, à proprement parler, le lien entre travail et interaction,...il fait remonter l'activité communicationnelle à l'activité instrumentale. L'activité productive qui assure la régulation des échanges entre l'espèce humaine et la nature qui l'entoure – de même que (pour Hegel) l'utilisation des outils assure la médiation entre le sujet travaillant et les objets naturels – cette activité instrumentale devient le paradigme qui permet de produire toutes les catégories ; *tout est absorbé dans le mouvement propre de la production* (c'est moi qui souligne)...Mais la libération des forces productives de la technique...ne se confond pas avec le fait de dégager des normes qui puissent accomplir la dialectique de la relation morale dans une interaction libre exempte de domination sur la base d'une réciprocité qui est vécue sans contrainte', *idem*, p. 209

¹³ 'Ce qui est appelé 'pratique' ne désigne pas le pôle opposé à la théorie, dans le cadre d'une problématique de l'application, mais plutôt le domaine de la normativité, incluant la morale et le droit, dans une problématique de la justification. 'Dans le discours d'ordre pratique, se trouve thématifiée l'une des exigences de validité qui, en tant que base de validité, est au fondement de la parole. Dans l'activité orientée vers l'intercompréhension, certaines exigences de validité se trouvent 'toujours déjà' posées implicitement. Ces exigences universelles (compréhensibilité, vérité, véracité, justesse) sont posées au sein même des structures universelles de toute communication possible. Dans ces exigences de validité, la théorie de la communication peut mettre en évidence une exigence de la raison, discrète et opiniâtre, qui ne se laisse jamais réduire au silence, même si elle est rarement honorée, et qui doit nécessairement être reconnue de facto dans toutes les circonstances où il convient d'agir de façon consensuelle. Si c'est là de l'idéalisme, eh bien ! cet idéalisme fait partie, dans un esprit éminemment naturaliste, des conditions de reproduction d'une espèce comme la nôtre, qui doit nécessairement préserver sa vie par le travail et l'interaction, c'est-à-dire aussi grâce à des propositions susceptibles de vérité et à des normes exigeant d'être justifiées', *Après Marx*, pp. 29-30. N.B : le recueil traduit sous le titre *Après Marx* ne reprend qu'une partie des textes de l'ouvrage de Habermas *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*.

¹⁴ 'Alors que les processus d'apprentissage ayant des conséquences évolutives, qui déclenchent des poussées faisant époque dans l'évolution, se situaient pour Marx dans la dimension de la pensée objectivante, c'est-à-dire dans la dimension du savoir technique et organisationnel, de l'action instrumentale et stratégique - en somme : au niveau des *forces productives* - on a maintenant de bonnes raisons de supposer que c'est aussi dans la dimension de la connaissance morale, dans la dimension du savoir pratique, de l'action communicationnelle et du règlement consensuel des conflits de l'action que se produisent certains processus d'apprentissage qui se sédimentent sous la forme de modalités plus élaborées de l'intégration sociale, c'est-à-dire au niveau de nouveaux rapports de production, et que ce sont eux qui, à leur tour, rendent possible la mise en œuvre de forces productives nouvelles', *Après Marx*, pp. 30-31

¹⁵ *Idem*, pp. 87-89

¹⁶ La relation fondamentale du matérialisme historique fait de l'infrastructure (la vie matérielle, les rapports de production) la base déterminante de la superstructure (la vie intellectuelle, les institutions et les discours). Cependant, d'une part, elle ne vaut chez Marx que pour les phases critiques de l'histoire où une société passe à un nouveau niveau de développement. D'autre part, elle ne vaut que pour les sociétés capitalistes, pas pour les sociétés traditionnelles où la régulation de la distribution des biens relève du système de parenté. En dehors de ces phases critiques, selon l'interprétation de Kautsky, la conception peut faire jouer le rôle de superstructure à une infrastructure, et réciproquement. Cf *Après Marx*, pp. 107-109

¹⁷ La notion de dialectique des forces productives et des rapports de production insiste sur l'importance des *techniques* de production. Ces dernières imposent certaines formes d'organisation et de mobilisation de la force de travail, ainsi que les rapports de production qui y sont adaptés, de sorte que, dans la foulée des forces productives, l'homme engendre de lui-même les rapports de production. Or, comme le rappelle Habermas, il faut faire encore une fois la différence entre activité communicationnelle, d'une part, et activité instrumentale et stratégique, d'autre part. C'est le cas, par exemple, du remplacement des systèmes de parenté par l'Etat, qui constitue une rupture structurelle entre forces productives et rapports de production, à l'origine de conflits sociaux. Or, ces conflits sociaux créent des problèmes qui ne peuvent être résolus par un savoir technique, donnant lieu à des règles instrumentales et stratégiques, mais par un savoir pratique, au sens moral du terme, qui permet une nouvelle forme d'intégration sociale. Cf *Après Marx*, pp. 109-111

¹⁸ *Idem*, p. 114.

¹⁹ Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, pp. 26-27

²⁰ *Idem*, p. 34: 'un *argument* contient des raisons qui sont systématiquement reliées à la *prétention à la validité* d'expressions problématiques. La 'force' d'un argument se mesure, dans un contexte donné, au bien-fondé des raisons ; ce bien-fondé se montre entre autres, dans la capacité d'une expression à convaincre les participants d'une discussion, i.e. à motiver l'admission d'une prétention à la validité. Sur cet arrière-fond, nous pouvons aussi juger de la rationalité d'un sujet capable de parler et d'agir d'après la façon dont il se comporte dans un cas donné en tant que partie prenante de l'argumentation'.

²¹ La rationalité d'une personne est ainsi liée à l'attitude qu'elle peut manifester dans l'interaction de communication, dans le domaine de la théorie comme dans ce lui de la pratique : 'Nous nommons rationnelle une personne qui, dans le domaine cognitif instrumental, exprime des opinions fondées et agit avec efficacité. Mais cette rationalité reste contingente si elle n'est pas raccordée à l'aptitude à apprendre en tirant parti des fautes commises, du démenti des hypothèses et de l'échec de certaines interventions. Le milieu dans lequel un travail productif peut être effectué sur ces expériences négatives est la discussion théorique, c'est-à-dire la forme d'argumentation où sont thématisées les prétentions controversées à la vérité. Il en va de même dans le domaine moral-pratique. Nous nommons rationnelle une personne qui peut justifier ses actions en se référant à un certain contexte normatif existant. Or cela vaut à plus forte raison pour celui qui agit judicieusement dans le cas d'un

conflit d'actions qui met en cause des normes, par conséquent quelqu'un qui ne cède pas à son affect, ne suit pas non plus des intérêts immédiats, mais s'efforce au contraire de juger impartialement le conflit normatif selon des points de vue moraux, et de le résoudre sous un mode consensuel. Le milieu dans lequel on peut alors vérifier à l'aide d'hypothèses si une norme d'action, qu'elle soit ou non factuellement reconnue, peut être impartialement justifiée, est la discussion pratique, c'est-à-dire la forme d'argumentation où sont thématiques les prétentions à la justesse normative', *idem*, p. 35.

²² 'Les présuppositions argumentatives contiennent des idéalizations manifestement si fortes qu'elles attirent le soupçon d'une description tendancieuse... En s'engageant dans la discussion, (les participants) n'oublient pas du tout, par exemple, que le cercle de ceux qui y prennent part s'est composé d'une manière très sélective ; que, dans leur espace de communication, l'une des parties est sans doute privilégiée par rapport à l'autre ; que l'une ou l'autre, sur tel ou tel sujet, demeure prisonnière de préjugés ; que bien des participants se comporteront à l'occasion de manière stratégique ; ou que leurs prises de position sont souvent déterminées par d'autres motifs que la meilleure idée... Les présuppositions de la pratique argumentative... ne sont pas de pures et simples constructions, elles ont une *efficacité opératoire* dans le comportement même des participants à l'argumentation. Quiconque s'implique dans une argumentation avec un peu de sérieux part factuellement de ces présuppositions. Cela est manifeste dans les conséquences que les participants tirent, le cas échéant, des inconsistances perçues... C'est du déroulement d'une discussion insatisfaisante que vont surgir d'elles-mêmes les raisons plaidant en faveur, par exemple, d'un règlement intérieur ou d'une modération plus libérale, de l'élargissement du cercle des participants insuffisamment représentatifs, d'un assouplissement de l'ordre du jour ou d'un supplément d'information', *idem*, pp 57-58

²³ 'Puisque les preuves déterminantes 'en dernière instance' peuvent, tout comme les arguments contraignants, faire défaut, puisque les assertions, aussi bien fondées soient-elles, peuvent toujours être fausses, seule la qualité du processus permettant à la discussion d'établir assurément la vérité justifie l'attente que les meilleures informations et les meilleures raisons accessibles seront effectivement disponibles dans la discussion et qu'elles 'compteront' au bout du compte. Les inconsistances perçues qui font naître le soupçon 'que, sur tel ou tel point, on n'a tout simplement pas argumenté' n'entrent en jeu que s'il apparaît que tels participants manifestement *essentiels à la discussion* en ont été exclus, que telles contributions *pertinentes* ont été mises sous le boisseau, ou que telles prises de position par oui ou par non ont été manipulées ou influencées d'une manière ou d'un autre', *idem*, pp 58-59

²⁴ Jürgen Habermas, *Idéalizations et communication*, pp 20-21.

²⁵ *idem*, p 56

²⁶ 'Habermas régresse, par rapport à Marx, en ce qu'il ancre sa réflexion dans le moment des médias, essentiellement considérés comme systémiques et *fonctionnels*. La catégorie, *structurelle*, de classe n'est certes pas rejetée... mais elle a perdu sa place stratégique. La thèse marxienne de la domination de classe laisse place à l'idée que les 'puissances fonctionnelles', les 'pouvoirs sociaux' du marché, de l'administration, des organisations sociales viennent coloniser le monde vécu, socialité de référence. Ce qui disparaît, c'est la vision marxienne tragiquement réaliste de cette machinerie sociale qui reproduit les classes, plaçant en haut les uns, en bas les autres, de cette violence foncière, juridique et symbolique, qui appartient à l'état de classe. Soit : le champ politique comme champ de bataille. Avec Habermas, la lutte des classes mute en mésentente. Il s'agit désormais de réaliser la bonne entente. Et non plus de changer le monde. Une critique des effets du système s'est substituée à la critique des effets de structure (de classe). Ce n'est donc pas par hasard que la question, refoulée, des classes sociales ne figure plus que sous les espèces du problème des 'compromis' qu'elles peuvent passer entre elles. La théorie du compromis... se satisfait de ce que les partenaires sociaux, divers par la force et l'influence, acceptent de se soumettre à un ordre de procédure fondé sur le partage égal du discours argumenté. La critique communicationnelle borne l'exigible à l'exigence de la communication et de la négociation', Jacques Bidet, 'Habermas en deça de Marx', p. 458.

²⁷ Jürgen Habermas () *Idéalizations et communication*, Fayard, Paris

²⁸ On peut se reporter sur ce point à l'ouvrage de Gérard Rault (2006) *La philosophie allemande depuis 1945*, Armand Colin, pp 327-335.

²⁹ Axel Honneth (1985) *Kritik der Macht*, p 317 et 334

³⁰

³¹ Axel Honneth, *La société du mépris*, La Découverte, Paris, p 199.

³² Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Cerf, Paris.

³³ Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit*,

³⁴ Cf Nancy Fraser, Axel Honneth () *Recognition or redistribution ?*,

³⁵ Yves Schwartz, 'Manifeste pour un ergo-engagement', in *L'activité en dialogue. Entretiens sur l'activité humaine* (II), Editions Octares, Toulouse.

³⁶ Yves Schwartz, Conférence (*Palestra*) d'ouverture au Séminaire international 'Travailler, savoir, apprendre', organisé par l'Université Fédérale du Mato Grosso, à Cuiabá, le 30/08/2003.

³⁷ Yves Schwartz, *idem*, pp 244-245

³⁸ Daniel Faïta, 'Le langage comme activité', *idem*, pp 165-166

³⁹ Yves Schwartz, *idem*, pp 135-137

⁴⁰ *idem*, p 153

⁴¹ Mais tout est une affaire de nuances, car il est peu probable que Honneth déconsidère l'égalité, et que Schwartz, à l'inverse déconsidère la liberté...

⁴² Quoi qu'il en soit, le manifeste de l'ergologie, nommé *Manifeste pour un ergo-engagement*, témoigne assurément d'une ambition déflationniste par rapport à l'ambition inflationniste du *Manifeste du parti communiste*...

⁴³ 'Si l'activité s'invite en toute situation humaine,...alors il faut renoncer à tout unilatéralisme, à tout *a priori* de dénonciation discriminante. En un premier temps au moins, nous sommes tous impliqués, tous partie prenante au même titre des débats qui la traversent. Personne n'est hors-jeu, 'ni en bien, ni en mal'. Si 'ergologique' renvoie à ce fait de repenser nos démarches de savoir, nos diagnostics et nos projets de vie,..., alors toute position simplificatrice nous est interdite. Pourrait être qualifiée alors de 'démagogie ergologique', le fait de ne s'absorber que dans le négatif, d'imputer sans bénéfice d'inventaire tout ce négatif à une partie de l'humanité, et de prétendre détenir *a priori* les clefs de résolution de la contradiction...Certes, des lignes de démarcation tendancielle ont pu nettement se construire au cours des décennies passées, fondées sur de réelles et profondes inégalités de classes. Elles ont alimenté des luttes sociales, qui ont pu à la fois profondément civiliser notre monde, et le plonger ailleurs dans des dérivés. Aujourd'hui où ces lignes de démarcation 'classantes' se sont profondément délitées,...déplacées, désigner l'en deçà et l'au-delà revient à cristalliser...*Tout le monde travaille*, y compris ceux qui, pris entre de multiples commandes plus ou moins contradictoires, ont pour mission d'encadrer et de contrôler le travail des autres...Respecter chacun parce que nul n'échappe au débat de normes, c'est peut-être 'l'impératif catégorique' de base sur lequel fonder une politique démocratique...(Cependant) quand il y a cynisme calculateur de 'l'après moi le déluge', jouant sans états d'âmes avec les masses salariales, les inégalités de ressources, les lieux de vie, la santé, seule la construction de rapports de force résolus, s'appuyant sur des lois nationales et internationales...est de mise. Il n'est plus guère temps alors de jouer sur les arbitrages, de tenter de déplacer le curseur des débats de normes', Yves Schwartz, 'Manifeste pour un ergo-engagement', in *L'activité en dialogues*.

⁴⁴ On voit qu'un philosophe tel que Honneth reprend à son compte certains thèmes classiques de la philosophie dialectique hégélienne et marxienne, notamment la lutte pour la reconnaissance et la lutte des classes, qui font l'objet d'une interprétation nouvelle. Cependant, rien n'est plus éloigné de la pensée honnethienne que la perspective utopique d'une société sans classes établie grâce à une phase de dictature du prolétariat ! A l'identique, la philosophie ergologique de Schwartz, quoique d'inspiration marxienne, se situe aux antipodes d'une doctrine politique de type marxiste-léniniste. Elle tourne le dos aux formes d'opposition et de transformation violente et se situe résolument plus du côté de la réforme que de celui de la révolution. Ou plutôt, elle témoigne de la conviction que seule la réforme progressive et graduelle du système du travail est susceptible de produire une petite révolution dans la vie des personnes.

⁴⁵ J-P. Deranty, *Recognition, Work, Politics*.

⁴⁶ Ce rapport illustre un propos profond de Wittgenstein, selon lequel une philosophie est au final une affaire de caractère. Cela rappelle le 'cri des philosophes' de Deleuze, soit l'ensemble des postulats issus de leur vécu et de leurs inclinations et préférences qui constituent l'arrière-plan et le non-dit d'une philosophie.

⁴⁷ Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, pp. 96-118 : 'La culture comporte pour lui (Lévi-Strauss) une dimension manifeste d'universalité, mais par l'inventaire statique des possibilités inconscientes de l'esprit qu'explore l'anthropologue. On retrouve là l'observation, souvent faite que, pour lui, la spécificité humaine n'est pas tant dans la production par les hommes de leur propre vie matérielle, avec la structuration des rapports sociaux qu'elle entraîne, que dans une activité symbolique et classificatoire...La dialectique entre l'homme et la réalité matérielle et sociale est en quelque sorte interceptée dans ses effets par des schèmes inconscients qui la structurent en pratiques culturelles ' (pp. 105-106). De plus, 'un horizon de commensurabilité paraît...bien opposable à cette appréhension de la culture par les formes : à condition qu'on envisage les hommes non comme séparés *ab initio* par des modes différents de structuration de leur milieu de vie, mais comme des forces productives, affrontées au problème tout aussi immémorial de le transformer et de se l'approprier. La dimension du labeur, de la peine, et de la confrontation réussie ouvre la possibilité d'un brassage, d'un patrimoine cumulatif sans monopole de résidence' (p.114).

⁴⁸ *Idem* : 'Anonymes, privés d'un espace de formulation, immergés dans des stratégies de pouvoir dont elles sont même partie prenante, combien ne sont pas dérisoires la conscience de classe et les organisations qui en dérivent ! Le dispositif de M. Foucault comme toute variante de l'empire du sens, frappe d'interdit ces formes

d'intelligence, qu'on appellera, comme on voudra, intelligence investie, intelligence d'interfaces, intelligence infinitésimale, intelligence d'accumulation..., celle-là même qui mesure à chaque moment la pertinence des concepts face à la réalité matérielle et sociale qui la transforme et qui les transforme, celle qui fait quotidiennement l'épreuve de réalité des cultures et des civilisations...S'il ne touche pas, selon nous, au véritable drame du langage, c'est qu'il se donne comme sol originaire, ces 'champs anonymes' et homogènes, ces patrimoines explicites où sont définies des places de sujets parlants' (p. 287).

⁴⁹ Axel Honneth, *La société du mépris*, pp. 220-223

⁵⁰ Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, pp. 401-402

⁵¹ Bernard Lahire, *Monde pluriel*, pp. 48-49.

⁵² Le problème n'est pas tant la distinction et la disjonction entre système et vécu que la structure des relations au monde physique (monde des objets) et au monde psychique (monde des sujets). La question de la structure de relations renvoie à celle de l'*intentionnalité*, laquelle permet à l'origine de faire la différence, précisément, entre le physique et le psychique. Or, la limite entre les deux mondes n'est pas évidente, à partir du moment où les objets artificiels sont le produit d'une intentionnalité, ie notamment d'une intention humaine qui a présidé à leur conception, leur production et leur utilisation. En outre, les objets matériels sont utilisés en permanence par des sujets dans leur activité, y compris dans leur activité de communication. Par conséquent, il n'est pas possible comme Habermas de distinguer aussi simplement une rationalité instrumentale et une rationalité stratégique ou communicationnelle sur la seule base d'une différence entre le monde objectif, d'un côté, et le monde subjectif ou social, de l'autre.

⁵³ On peut citer par exemple la tentative de Jacques Généreux de proposer un contre-modèle de société, situé aux antipodes de la 'dissociété' qu'il dénonce. Sur ce point, cf *L'autre société*.

⁵⁴ Cf. Yankelovich *The Magic of Dialogue*.

⁵⁵ En comparaison, l'agir communicationnel de Habermas se concentre sur le pôle de l'émission, qui s'accompagne d'une prétention à la validité de la part d'un interlocuteur, en direction d'un autre interlocuteur. De façon un peu étrange, le dialogue de Habermas comporte nombre d'aspects qui rappellent le monologue, notamment la priorité accordée à un sujet, qui émet des prétentions à la validité à l'endroit d'un autre sujet.

⁵⁶ Cf. par exemple Corroyer (2011) 'Discordes idéologiques dans le débat politique', *Communication*, Mai 2011.