

L'appel de l'histoire

La théorie critique de l'école de Francfort face au contexte français

Gérard Raulet

Volume 9, numéro 1, avril 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203188ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203188ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Raulet, G. (1982). L'appel de l'histoire : la théorie critique de l'école de Francfort face au contexte français. *Philosophiques*, 9(1), 163–174.
<https://doi.org/10.7202/203188ar>

INTERVENTION

L'APPEL DE L'HISTOIRE

La théorie critique de l'école de Francfort face au contexte français

par Gérard Raulet

UN PARADOXE

On vient d'assister en France à un événement aux contours étranges. Le changement de gouvernement et de majorité, en recourant à l'arsenal symbolique de la Révolution française, ne saurait faire oublier que la mutation s'accomplit après un long pourrissement des liens entre la théorie et la pratique. Qu'il soit la traduction du climat idéologique de l'ère giscardienne et de la fatalité qui semblait vouer éternellement la gauche à l'échec ne fait guère de doute. Il n'est pas douteux non plus qu'il reflétait une transformation profonde de la réalité sociologique, dont le Parti socialiste fut, insensiblement mais irrésistiblement, le bénéficiaire : le fait que la force de travail collective (le « travailleur collectif » de Marx) s'est étendue de plus en plus largement aux salariés non ouvriers : chercheurs, ingénieurs, cadres . . . — tous ceux qui interviennent directement dans la préparation et la mise en œuvre de la production matérielle. La prédiction que formulait Marcuse dans *Contre-révolution et révolte* semble s'être accomplie : des besoins nouveaux excédant qualitativement et quantitativement les capacités du système (surtout en période de crise mondiale) et qu'exprime aussi vaguement que globalement la notion de « qualité de la vie » (« changer la vie ») ont dressé, non plus la classe ouvrière contre le capital, mais toutes les classes dépendantes contre l'État social gérant le capital. Pour

rester la théorie de référence de l'articulation entre la théorie et la pratique, il eût fallu que le marxisme prenne en compte ces mutations, ainsi que le fit inlassablement Marcuse. Ce fut loin d'être le cas en France, si l'on excepte l'intérêt du P.S.U. pour les formes nouvelles des luttes. Pour qui attendait plus du marxisme que l'ouvriérisme du P.C. ou le dogmatisme de ceux qui le concurrençaient sur sa gauche, l'après — 1968 fut, dans l'ordre de la théorie, le spectacle d'une inéluctable agonie que la restauration épistémologique et universitaire opérée par l'althussérisme parut au départ endiguer mais ne fit que favoriser en se posant comme le garant du marxisme authentique (attesté par les textes). La situation est donc celle-ci : la France s'est donnée un gouvernement de gauche au terme d'une évolution qui a scellé la mort du marxisme sur la scène théorique¹. Tout se passe du reste comme si ceci expliquait cela.

Ces considérations visent à situer le contexte de notre rapport à l'École de Francfort : de ce qu'il fut et de ce qu'il devrait être, maintenant plus que jamais. L'École de Francfort n'a pas été seulement rejetée parce qu'elle révisait le marxisme (ce fut, il est vrai, l'attitude du marxisme « orthodoxe » à son endroit) mais, pendant toutes les années soixante-dix, parce qu'elle dérangeait l'agonie du marxisme et les entreprises théoriques qui y contribuaient.²

L'ÉCOLE DE FRANCFORT EN FRANCE CES DERNIERS TEMPS

La violente attaque que lance Habermas, dans « La modernité : un projet inachevé »,³ contre les théories de la

-
1. « Le comble du vide », no 392 de *Critique*. La question se pose du même coup de savoir par quels moyens théoriques le nouveau pouvoir, à supposer bien sûr qu'il soit effectivement la résultante d'une mutation sociologique profonde, pourra formuler le consensus qui le légitime. Raymond Aron, dans une conversation privée, attirait notre attention sur les manifestations de ce qu'il appelle un « archéo-marxisme » : efficacité économique douteuse mais connotation idéologique très forte des nationalisations, résurgences du thème de la « lutte des classes » dans les débats parlementaires et lors du dernier congrès du Parti socialiste. L'incapacité à développer une nouvelle idéologie aggraverait jusqu'à la rendre insurmontable la difficulté dont on parle ici plus loin : inventer un fonctionnement nouveau du consensus ».
 2. Cf. ma contribution aux *Materialien zur Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Francfort s/Main 1982.
 3. « La modernité, un projet inachevé » (1980) in *Politische Schriften*, Suhrkamp 1981, trad. in *Critique*, nov. 1981.

post-modernité, le trait qu'il décroche en passant à la redécouverte de Nietzsche, qu'il stigmatise comme une nouvelle forme de conservatisme, nous ramènent à la scène française et signalent qu'il y a dans la lutte de l'École de Francfort pour une rationalité qui ne se réduirait pas au point de vue technicien et technocratique quelque chose qui va à l'encontre des courants qui se sont dessinés chez nous ces derniers temps. Faute de traductions — lesquelles s'expliquent bien sûr aussi par une absence d'intérêt — la réception de la Théorie critique en France s'est sans doute d'abord heurtée à l'idiosyncrasie du contexte intellectuel français dans les années 45/65⁴. Le débat avec le marxisme, que la théorie critique assumait pour sa part outre-Rhin, fut chez nous dominé par deux éléments majeurs : l'existentialisme et le débat sur le rôle du Parti. Les polémiques entre Sartre et Merleau-Ponty reflètent ce contexte, les ouvrages de Garaudy sur christianisme et marxisme et ses attaques contre Althusser représentent pour leur part d'abord une variante de la discussion avec l'existentialisme, puis une adaptation de cette discussion au phénomène nouveau (à partir de 1965 environ) du marxisme althussérien. En monopolisant avant 1968 la réflexion sur le marxisme, puis en devenant l'instrument d'une restauration du marxisme universitaire après 1968, l'althussérisme constitua sans nul doute à son tour un facteur non négligeable de forclusion. En apparence paradoxalement, il contribua cependant aussi à l'affaiblissement du Matérialisme historique en se coulant dans un moule structuraliste qu'on exploitait par ailleurs pour enterrer le marxisme (Jean-Marie Benoist : *Marx est mort*). En fait 1968 a marqué en France pour le marxisme le début d'un long dépérissement qui rendit le terrain français profondément réfractaire à la Théorie critique — sauf à voir en elle, malgré sa volonté de maintenir le mouvement de la totalité de pensée qui est celui de la connaissance dialectique — une « critique de la domination » révisant le Matérialisme historique. Non sans perspicacité J.M. Benoist condamna dans son livre chez Marcuse ce qu'il condamnait par ailleurs chez Marx : la tradition de la Raison. C'est cette Raison dans l'histoire qui paya les additions cumulées du structuralisme,

4. Cf. sur ces considérations historiques *Materialien zur Kritischen Theorie*, op. cit.

du lacanisme, de l'ici-et-maintenant soixante-huitard et de la dénonciation de la Raison-pouvoir qui devait engendrer dans la décennie suivante les démarches de Deleuze, Lyotard, Foucault, etc. Nietzsche et l'économie libidinale prirent la place de la dialectique historique et de l'économie politique. L'Histoire devint « récit », le Logos Mythos. Dans les marges, enhardis par le recul général du matérialisme historique, apparurent les Nouveaux Philosophes (Tout est discours, le discours de la Raison est celui de la domination, le marxisme est la science de l'État, le Maître est partout — donc nulle part : c'est le Mal qui est l'Ennemi), puis la Nouvelle Droite, amplifiant de façon syncrétique les thèmes ambiants. Or, on l'a vu, si la *Dialectique de la Raison* dénonce l'ancrage de la domination dans la pensée elle-même, dans la Raison, elle ne renonce ni à la Raison, ni à l'Histoire.

La préface rédigée par J.L. Tristani pour le livre de Garbis Kortian sur Habermas (*Métacritique*, Éd. de Minuit 1979) reflète bien l'impact des thèses deleuzo-lyotardiennes sur les conditions d'une réception de la Théorie critique en France. Par une argumentation serrée, Kortian tente de montrer que la pensée de Habermas ne parvient pas même à réaliser son ambition d'auto-réflexion (dépasser l'entendement technicien) et que la nouvelle rationalité qui est en jeu dans cette démarche demeure un idéal. Habermas serait donc fichtéen, voire kantien. Le préfacier constate alors chez Habermas le syndrome paranoïde et monothéiste propre à l'idéalisme allemand. C'est contre ce syndrome, qui traduit la volonté d'universalité du Logos, que Lyotard requiert le polythéisme et une « logique de l'occasion », du Kairos (cf. *Instructions païennes*). Or, ce que le prisme français oblitère ici totalement, c'est que cette logique de l'occasion existe à sa façon chez Adorno, qu'elle n'ignore nullement le couple schizophrénie-paranoïa, mais qu'elle y cherche une nouvelle façon de saisir et de faire l'histoire. J'ai tenté ailleurs de montrer comment elle s'exprime chez Adorno et dans les écrits récents de Habermas⁵. Adorno écrit notamment dans la *Dialectique négative* : « C'est au cœur du sujet que résident les conditions objectives qu'il doit renier . . . La schizophrénie est la vérité du sujet dans

5. Cf. « Consensus et légitimité », in *Esprit*, janv. 1980.

l'histoire de la philosophie . . . Si, écrasé par la charge énorme qui pèse sur lui, le sujet retombe dans l'état schizophrénique de dissociation et d'ambiguïté auquel il s'était arraché au cours de l'histoire, sa dissolution devient l'image éphémère et condamnée d'un sujet possible . . . L'utopie serait, sans sacrifice aucun, la non-identité du sujet »⁶. Ce qui ne permet plus chez Lyotard qu'une logique de l'occasion se nomme ici utopie — au sens adornien : image éphémère et condamnée, soit, pour reprendre une catégorie exposée plus haut, *constellation*. La schizophrénie est interprétée dans cette optique comme une possibilité historique qui surgit, là encore, dans les termes d'une variation de la dialectique marxienne de l'aliénation, selon laquelle son anéantissement fait du prolétaire le porteur de l'universel. En éclatant sous l'effet d'une surcharge, la contrainte d'identité ouvre de nouvelles perspectives historiques : le consensus dominant se désagrège dans la dissociation et l'ambiguïté, faisant surgir de nouvelles possibilités. La « déterritorialisation » que notent Deleuze et Guattari ne signifie dès lors nullement qu'il faille renoncer à l'histoire. Elle ne justifie aucunement les flux et les intensités de Lyotard. Habermas tente au contraire de déceler dans les phénomènes de désagrégation du consensus de nouvelles formes de dissonances dont doit rendre compte et sur lesquelles doit s'appuyer une nouvelle théorie de la pratique : « Ce qui se dessine en deçà du seuil des formes de vie parfaitement ordonnées par les institutions de la science et de la technique, du droit et de la morale, de l'art et de la littérature, en deçà d'une politique qui s'est réduite à l'administration et dans les marges d'un système économique extrêmement mobile, signale l'apparition, au sein même de la praxis, de processus qui mettent fin aux divisions et l'émergence de nouvelles formes symbiotiques dans lesquelles la connaissance instrumentale d'une part, la moralité pratique et l'expression esthétique d'autre part se rejoignent à nouveau — toute une aura de manifestations surréalistes qui ne signifient peut-être pas seulement, en fin de compte, des régressions mais représentent aussi des expérimentations »⁷.

6. *Dialectique négative (Negative Dialektik)*, Francfort 1966, p. 275.

7. *Repères pour la situation spirituelle de notre temps* (Stichworte zur geistigen Situation der Zeit), introd., Suhrkamp 1979, trad. in *Esprit*, déc. 79, p. 51.

HABERMAS : MODERNITÉ ET ÉMANCIPATION

Comme Marcuse, Habermas ne néglige aucune forme de rupture, aucune émergence de comportements nouveaux au sein du corps social ; mais ce qui chez Marcuse appelle encore une organisation trouve chez lui son lieu naturel dans le moule du consensus. Il s'agit de restaurer un débat public gravement endommagé par cette sorte de « colonisation du monde vécu social » que provoque la rationalité économique et administrative en se propageant à des domaines d'existence qui obéissaient traditionnellement aux lois propres d'une rationalité pratique d'ordre moral ou esthétique. Ces lois propres sont celles du système social qui « socialise la nature interne au moyen de structures normatives », tandis que le système économique domine la nature externe. Les structures normatives sont ancrées dans les motivations des individus constituant le corps social. Ce sont ces motivations qui constituent la « culture » et qui s'expriment dans l'art, le droit, la morale, la religion et l'idéologie qui guide les progrès de la science elle-même. « L'investigation des phénomènes symptomatiques de notre époque » à laquelle procède Habermas dans son récent ouvrage (*Repères pour la situation spirituelle de notre temps*) cherche donc à déterminer l'état des structures normatives de la socialisation et, par là même, les conditions dans lesquelles s'établit le consensus. Les ruptures et les dissonances sont autant de signes de la détérioration de ce consensus et parfois les traces d'une autre sphère publique : « Les convictions fondamentales de l'éthique communicationnelle et les complexes d'expériences des contre-cultures dans lesquels s'incarne l'art moderne déterminent déjà aujourd'hui dans quelques couches de la société des processus de socialisation typiques et ont donc acquis assez de force pour former des motifs »⁸.

Au moment où le néo-conservatisme et le mot d'ordre de la « post-modernité » (cf. Lyotard, *La condition post-moderne*, Minuit 1979, où Habermas est dénoncé pour son appartenance à la tradition des Lumières) gagnent du terrain, Habermas reprend à son compte la réflexion sur la modernité qu'Adorno

8. *Raison et légitimité* (1973), trad. Payot 1978, p. 122.

développe dans tous ses écrits sur l'art et dans sa *Théorie esthétique*. « La modernité est caractérisée par une constellation spécifique de sphères culturelles : la sphère de la science, dont la physique est le paradigme, une moralité et un Droit fondés sur des principes à caractère universel et enfin un art autonome ». ⁹ Cette constellation de la modernité sert de point de référence au sens où elle représente le complexe qui est en train de se désagréger. C'est à tort en revanche que les théoriciens de la post-modernité (Daniel Bell, plus particulièrement) rendent la modernité, et plus particulièrement les expériences expressives de l'art moderne, responsable des dysfonctionnements qui affectent la sphère des motivations. Habermas requiert qu'on étudie la responsabilité qui incombe à la modernisation sociale et qu'on s'interroge sur les effets d'une rationalité instrumentale qui s'étend à tous les aspects du monde vécu social. « Le néo-conservatisme, accuse Habermas, déplace les conséquences qui grèvent une modernisation capitaliste plus ou moins réussie de l'économie et de la société et les fait porter sur la modernité culturelle ». ¹⁰ La modernité remontait pour Adorno aux années 1850 ; ainsi définie la modernité a incontestablement échoué : Adorno montrait déjà en elle un « mythe tourné contre lui-même », se consumant dans la révolte qu'il consomme et incapable de changer le monde. Habermas, tout en analysant à partir de cette définition la scène esthétique des années soixante, refuse d'enfermer la modernité dans cette définition esthétique. Il en appelle à Max Weber : la modernité remonte au 18^{ème} siècle et se compose de trois moments — science, morale, esthétique — qui se sont isolés au fur et à mesure de l'effondrement des conceptions du monde. « Le projet de la modernité, tel que l'ont formulé au 18^{ème} siècle les philosophes des Lumières, consiste à développer sans faillir selon leurs lois propres les sciences objectivantes, les fondements universalistes de la morale et du Droit et enfin l'art autonome, mais à libérer aussi conjointement les potentiels cognitifs ainsi constitués de leurs formes ésotériques pour les rendre utilisables par la pratique aux fins d'une transformation rationnelle des conditions

9. Interview avec G. Raullet, in *Allemagne d'Aujourd'hui*, N° 73.

10. « La modernité, un projet inachevé », op. cit.

d'existence ». Au lieu de renoncer au projet des Lumières il faut bien plutôt tirer parti de la fonction d'exploration et d'orientation de l'existence qui est celle de l'expérience esthétique dès lors qu'elle ne se réduit pas à un jugement de goût et se veut une « autre vie ». Mais il est clair aussi que l'échec de la modernité esthétique, comme par ailleurs celui de la modernisation sociale, interdit de privilégier une sphère sur les autres. Ce qui vaut pour les sciences objectivantes et instrumentales vaut aussi pour le domaine de l'esthétique. Habermas redonne ainsi sa place à l'esthétique mais refuse d'en faire le modèle d'une nouvelle rationalité. Fidèle à l'idée de l'auto-réflexion qui surmonte les coupures et les fausses médiations, Habermas ajoute seulement l'esthétique aux termes d'une rationalité non réduite.

LE CONSENSUS : THÉORIE ET PRATIQUE

L'art, la morale et la science sont de grands domaines de motivation dont les *Stichworte* illustrent les mutations à partir de l'exemple allemand. Cet exemple offre le spectacle d'une « communication détériorée »¹¹ : « En se propageant à des domaines d'existence qui obéissaient aux lois propres d'une rationalité pratique d'ordre moral et esthétique, les formes de la rationalité économique et administrative conduisent à une sorte de 'colonisation' du monde vécu social. J'entends par là l'appauvrissement des possibilités d'expression et de communication »¹². Compte-tenu de l'importance décisive du consensus pour la légitimité du pouvoir politique depuis qu'a disparu la légitimité de droit divin — et même pour le capitalisme avancé, dont le « Welfare State » assure sa légitimation à coup de valeurs d'usage, de biens et de services, faute de pouvoir encore s'appuyer sur les « valeurs » tout court — il « s'impose d'élaborer une théorie du consensus qui restaure la communication intersubjective, non plus pour stabiliser le capitalisme avancé mais pour engager un processus de formation d'une

11. Cf. l'article déjà ancien « On systematically distorted communication », in *Inquiry*, 13/1970, pp. 205/218. On annonce la sortie prochaine chez Suhrkamp de l'ouvrage sur la *Théorie de l'action communicationnelle* (Theorie des kommunikativen Handelns).

12. *Repères* . . . , in *Esprit*, op. cit., p. 47.

volonté collective de transformation dans lequel une opinion publique redeviendrait le sujet de l'histoire »¹³.

À notre avis les objections récemment invoquées contre la théorie habermasienne du consensus doivent être réexaminées en fonction de l'analyse de la modernité que nous venons de retracer à grands traits et en fonction de la place que vient y jouer la dimension esthétique. Si elle se contente d'opposer au consensus détérioré de l'ordre régnant les conditions transcendantales d'un consensus idéal, la position habermasienne reste dans les limites de l'*Aufklärung* kantienne et justifie le rapprochement critique avec Kant auquel s'est livré Garbis Kortian dans son ouvrage. Mais d'une part Habermas ne sépare jamais la théorie du consensus de ses conditions réelles d'application, et c'est bien pourquoi — comme les intérêts de connaissance — elle n'est que « quasi-transcendantale ». L'investigation sociologique des *Stichworte* comme le bilan de la modernité traduisent cette prise sur la réalité. D'autre part, la « partialité pour la Raison » dont parle *Raison et légitimité* et qu'incarne l'idéal d'une communication non détériorée n'est jamais, dans cette optique, que la permanence d'une volonté d'émancipation *qui se différencie cependant en fonction des conditions concrètes de sa réalisation* à travers les idéologies pratiques qui animent la publicité. Enfin et surtout — c'est là une interprétation que nous suggérons — le regain d'intérêt pour l'esthétique modifie la méthodologie. Certes — on l'a dit — il ne s'agit pas de résoudre illusoirement (selon le modèle du « rapport » dénoncé par la Logique de Hegel) l'opposition du consensus idéal (le devoir être) et du consensus détérioré (l'être) par une sorte d'application politique de la *Critique du jugement* qui ferait des expériences fragmentaires la nouvelle sphère de la pratique émancipatoire en un temps où l'universalité de la Raison kantienne et bourgeoise du XVIII^{ème} siècle est devenue anachronique. En revanche, l'intérêt pour « l'émergence de nouvelles formes symbiotiques » (cf. supra) fait bien de ces dernières des anticipations d'un universel dans du particulier : les traces d'une nouvelle publicité. Par là l'idéal d'une rationalité non réduite se concrétise dans la conception d'une nouvelle pratique.

13. Raulot, « Consensus et légitimité », op. cit., p. 159sq.

POUR UNE NOUVELLE PRATIQUE

Et en France ?

Le legs idéologique du régime précédent consiste en quelques variations sur le pouvoir technocratique. Dans son livre *On ne gouverne pas la société par décret*, Michel Crozier préconise en apparence un recul de l'interventionnisme et un retour à la communication et au consensus.¹⁴ Il envisage par ailleurs expressément de mettre à profit l'innovation spontanée qui se produit du côté des expériences marginales. On trouve des idées similaires chez Michel Albert, alors patron du Plan.¹⁵ Toutefois, ces solutions imaginées pour pallier le déficit de rationalité enregistré par le système politico-administratif et remédier à ce que M. Crozier appelle « la crise d'effolement devant la complexité d'un système que nous ne maîtrisons plus »¹⁶ ne représentent chez aucun des deux auteurs une véritable transformation de la logique technocratique.

Chez Michel Albert, par exemple, le retour au consensus s'appuie sur les groupes de pression constitués — notamment les syndicats — et débouche par conséquent sur un renforcement de la version participative de la planification — une version qui reste conforme à la publicité politique propre au capitalisme avancé puisqu'elle demeure médiée (au sens fort des *media*) par des lobbies.

Le diagnostic de la crise de rationalité d'une part, l'idée d'un recul de l'interventionnisme d'autre part, considérations communes aux deux auteurs, constituent également les présupposés des *projets d'économie duale*.¹⁷

Croissance à plusieurs vitesses, réhabilitation du « bricolage » et reconnaissance d'une économie informelle issue de l'économie familiale, du très petit commerce, du très petit

14. *On ne gouverne pas la société par décret*, Paris, Grasset 1979.

15. Cf. *Les vaches maigres*, Paris, Gallimard 1975 et surtout l'interview accordée en tant que commissaire général du Plan à *L'Expansion* en nov. 1978.

16. Op. cit., p. 28.

17. Cf. Gershuny, « L'économie informelle », in *Futuribles*, Paris, juin 1979 ; du même : « The Dual Economy », in *The Long-term future of international relations, International meeting of Experts*, documents ronéotés, *Futuribles*, 55, rue de Varenne, 75007 Paris.

artisanat et enfin du travail « au noir » (non déclaré) : ces idées de base de l'économie duale devraient permettre au système politico-administratif d'utiliser des pratiques marginales comme une décharge de sa propre surcharge gestionnaire. Elles constitueraient une stratégie de récupération douce particulièrement efficace.

L'économie duale n'est certes pas une invention de planificateurs en veine de nouveauté. Elle est la réponse à une situation inéluctable découlant de la logique même du système capitaliste. Les secteurs informels, en effet, sont un *état de fait* que le planificateur doit prendre en compte : dans l'hypothèse duale il le fera en ménageant une sphère d'activités reconnues et seulement *soutenues*, déchargeant d'autant la rationalité technocratique.

En 1977, à une époque où la Gauche, armée des tables de la Loi (son programme commun), croyait prochaine la sortie du désert (annoncée pour les Législatives de 1978), Pierre Rosanvallon et Patrick Viveret, animateurs de la revue socialiste *Faire*, posaient dans leur ouvrage *Pour une nouvelle culture politique* la question essentielle : « Mesurer les risques que va courir la gauche, c'est d'abord examiner les insuffisances qui l'ont conduite autrefois à l'échec » ; ils mettaient en garde contre le « social-étatisme », c'est-à-dire contre une « culture politique, dominante à gauche, dont les pratiques et les représentations convergent vers l'image d'un centre de la société et du changement social qui se trouve être l'État.¹⁸

Contre les modalités du consensus dominant, pseudo-consensus vassalisé et manipulé par l'État-social, le Sozialstaat ou Welfare State, une nouvelle culture politique requiert en effet qu'on développe une stratégie totalisante à partir des différences. *Totalisante* (c'est me semble-t-il le message que veut faire passer la démarche de Habermas) parce qu'une rationalité non-réduite ne saurait demeurer dualiste. L'État-social offre l'image d'une fausse synthèse dans laquelle la rationalité technocratique, en ne pouvant se passer de légitimation, demeure dépendante d'une dimension qu'elle ne peut résorber, intégrer et gérer : celle de motivations et de valeurs

18. *Pour une nouvelle culture politique*, Paris, Seuil 1977, p. 144 et p. 33.

qui ne cessent de rendre problématique sa relation à la société car « il n'y a pas de production de sens administrative ». ¹⁹ Le discours de Michel Crozier ou de Michel Albert cherche significativement du côté de la légitimité (du consensus) le remède à la complexité (la gestion rationnelle). ²⁰ C'est aussi vrai de l'économie duale, qui tout en s'attaquant à l'infrastructure économique et sociale demeure, par définition, dualiste.

À partir des différences : il faut en effet renoncer à totaliser les cultures politiques, les données économiques et les réalités sociales dans la perspective d'un espace temporel ou géographique dominant (le Plan, l'État). C'est seulement alors que nous serons en mesure de développer une véritable alternative politique : une alternative qui n'étoufferait pas les différences et qui, en les réhabilitant, ne se servirait pas du dualisme ou de la multicroissance pour démultiplier les problèmes de rationalité.

Si un gouvernement de gauche suscite une attente, c'est bien celle d'une *pratique nouvelle du consensus*, impliquée par les conditions mêmes de son arrivée au pouvoir. La victoire de la Gauche n'est ni celle d'une classe, ni celle d'un Parti. Elle est, comme on l'a suggéré en introduction, l'effet d'une mutation sociologique profonde dont les composantes restent multi-formes et constituent pour ainsi dire une sorte de fédération tacite des volontés de changement. Conclu tacitement, ce pacte peut se désagréger de même si ne se créent pas les nouveaux circuits qui lui donneront la parole. Le destin douteux de la Gauche exige donc au premier chef que soit mis fin à la « production de sens administrative » et que l'on cherche, à partir des motivations, à transformer radicalement la rationalité technocratique.

Institut d'Études Germaniques
Université de Paris-Sorbonne

19. Habermas, *Raison et légitimité*, op. cit., p. 101.

20. Sur « Complexité et démocratie », cf. *Raison et légitimité*, III, 5.