

Université de Montréal

***L'espace public* de Jürgen Habermas,
réexaminé à la lumière de ses écrits de jeunesse**

par

Jonathan Hardy

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts
en Philosophie, option Philosophie au collégial**

Juillet, 2011

© Jonathan Hardy, 2011

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

***L'espace public* de Jürgen Habermas,
réexaminé à la lumière de ses écrits de jeunesse**

présenté par :

Jonathan Hardy

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Peter Dietsch
président-rapporteur

Claude Piché
directeur de recherche

Jean Grondin
membre du jury

Résumé

L'espace public (1962) de Jürgen Habermas est souvent lu comme le premier ouvrage de sa carrière. Notre mémoire tâche de porter un éclairage différent sur celui-ci, de lire *L'espace public* comme point d'aboutissement de la pensée habermassienne des années 1950. Par l'exploration d'un certain nombre d'écrits mineurs et majeurs pré-1962, *L'espace public* se révèle une sorte de théorie critique de la société, encore fortement empreinte de marxisme, faisant figure de synthèse partielle des écrits de jeunesse.

Mots-clés : PHILOSOPHIE, HABERMAS, THÉORIE SOCIALE, ESPACE PUBLIC.

Abstract

Jürgen Habermas' *The structural transformation of the public sphere* (1962) is often read as the first landmark of his career. Our study sets out to shed a different light upon it, to read *The structural transformation of the public sphere* as the arrival point of Habermas' 1950s thought. While we explore a certain number of minor and major pre-1962 works, his thesis reveals itself as some kind of critical theory of society, still deeply rooted in Marxism, that embodies a partial synthesis of his early works.

Keywords: PHILOSOPHY, HABERMAS, SOCIAL THEORY, PUBLIC SPHERE.

Table des matières

Introduction	1
<u>CHAPITRE 1 :</u>	
ÉMERGENCE ET DÉCADENCE DE L'ÖFFENTLICHKEIT BOURGEOISE....	3
Section I. Préhistoire et histoire de l'Öffentlichkeit.....	3
Section II. Les institutions et l'institutionnalisation de l'Öffentlichkeit	9
1) L'Öffentlichkeit littéraire.....	9
2) L'Öffentlichkeit politique.....	13
3) Institutionnalisation de l'Öffentlichkeit et idéologie.....	18
Section III. Déclin de l'Öffentlichkeit bourgeoise.....	21
1) L'interpénétration « public-privé »	22
2) Polarisations intime-social	25
3) La culture	26
Section IV. L'Öffentlichkeit bourgeoise et l'Öffentlichkeit en général.....	28
<u>CHAPITRE 2 :</u>	
STRUKTURWANDEL DER ÖFFENTLICHKEIT COMME THÉORIE CRITIQUE DE LA SOCIÉTÉ D'OBÉDIENCE MARXISTE	33
Section I. Le rôle polémique de l'Öffentlichkeit dans <i>Strukturwandel der Öffentlichkeit</i>	33
Section II. <i>Strukturwandel der Öffentlichkeit</i> , thèse marxiste	42
<u>CHAPITRE 3 :</u>	
STRUKTURWANDEL DER ÖFFENTLICHKEIT, SYNTHÈSE DES ÉCRITS DE JEUNESSE?	66
Section I. <i>Kultur, Konsum, Arbeit et Freizeit</i> : Une constellation féconde	66
Section II. « <i>Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung</i> », préfiguration de <i>Strukturwandel der Öffentlichkeit</i>	91
Conclusion	99
Bibliographie	105

Remerciements

J'aimerais remercier certaines personnes, qui, aux différentes étapes de ce long périple qu'a été la maîtrise, ont rendu possible son achèvement.

Tout d'abord, je remercie Monsieur Dietmar Köveker, qui a entrepris jadis la direction de mon mémoire mais qui n'a pu malheureusement me diriger jusqu'à la fin : sans lui je ne serais jamais tombé sur les textes de jeunesse d'Habermas.

Merci à Monsieur Claude Piché d'avoir accepté de prendre le relais de Monsieur Köveker et d'avoir réussi à me diriger jusqu'à la fin. Ses rappels à la brièveté et ses exhortation à circonscrire un sujet moins ambitieux furent salutaires.

J'aimerais également remercier Messieurs Lutz Baumann et Axel Honneth pour avoir facilité et rendu possibles mes séjours aux universités Johannes Gutenberg de Mainz et Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt am Main. Je voudrais remercier en particulier Monsieur Honneth pour son invitation et pour les indications nombreuses qu'il m'a fournies lors de mes recherches.

Je tiens à remercier tout particulièrement les personnes suivantes :

- Felicitas Seibold, pour ses encouragements hyperboliques à poursuivre mes études supérieures et son hospitalité sans bornes.
- Catherine Bernier, Paule Lespérance et Gaël Morin, qui m'ont maintes fois accompagné – à la fois physiquement et psychologiquement – dans mon travail académique.
- Hugo Hardy, pour avoir tenté à plusieurs reprises de m'aider à vaincre la procrastination, avoir toujours été disponible pour m'aider dans le processus rédactionnel et également pour sa collaboration logistique indispensable à Montréal.
- Aure Adell, qui a enduré et endure toujours patiemment l'étirement fastidieux de mes études aux cycles supérieurs. Sa présence et son soutien quotidiens ont joué un rôle incommensurable dans la matérialisation de ce mémoire.

Finalement, je souhaite adresser mes remerciements les plus sincères à tous mes amis et amis, ainsi que toute ma famille, qui ont toutes et tous contribué indirectement, de près ou de loin, à l'aboutissement de cette rude épreuve.

Abréviations d'usage des œuvres de Habermas

À fin de commodité, nous avons choisi d'user des sigles suivants pour les articles et ouvrages de Jürgen Habermas auxquels nous faisons fréquemment référence.

DdR	<i>Die Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus in Produktion und Konsum</i>
DIÜzM	<i>Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus</i>
EP	<i>L'espace public</i> (traduction française de SdÖ)
LzDM	<i>Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus</i>
SuP	<i>Student und Politik</i>
TP	<i>Théorie et pratique</i> (traduction française de TuP)
TuP	<i>Theorie und Praxis</i>
NMKuK	<i>Notizen zum Mißverhältnis von Kultur und Konsum</i>
SdÖ	<i>Strukturwandel der Öffentlichkeit</i>
SNVAuF	<i>Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit</i>
ZPuW	<i>Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik</i>

Introduction

Peut-on distinguer un « jeune » Habermas d'un Habermas de « maturité »? Autrement dit, y a-t-il, au cours du parcours intellectuel de Jürgen Habermas un point de rupture, un changement d'orientation assez marqué pour permettre une telle césure? Nous croyons que oui. Pour l'affirmer avec certitude, tout un travail exégétique serait nécessaire. Nous nous proposons ici d'amorcer un tel travail par l'examen minutieux de la notion d'*Öffentlichkeit* dans le chef d'œuvre précoce qu'est *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (*SdÖ*¹). L'objectif, qui dépasse ce travail, consiste à tenter de déchiffrer et saisir une pensée de jeunesse par le biais de cette conception habermasienne de l'*Öffentlichkeit*, et inversement, mettre en lumière cette conception à l'aide de ses écrits périphériques d'époque, comme « *Dialektik der Rationalisierung* » (1954), « *Notizen zum Mißverhältnis von Kultur und Konsum* » (1956) « *Zum Begriff der politischen Beteiligung* » (1958) ou « *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik* » (1960).

Pour parvenir à cet objectif, il est nécessaire de procéder à un changement de perspective par rapport à *SdÖ*. Cette thèse d'Habilitation, parue en Allemagne en 1962, est habituellement lue comme première œuvre majeure de Habermas, et à ce titre, elle constitue une sorte de cassure par rapport aux écrits qui l'ont précédé. Ces écrits antérieurs non seulement ne sont pas traduits, mais ils sont vastement ignorés dans littérature existante sur Habermas et *SdÖ*. Sans explorer les raisons qui ont pu motiver un tel « oubli », nous tenterons de faire valoir l'intérêt de lire *SdÖ* non comme le point de départ de sa carrière, mais plutôt comme aboutissement de sa pensée de jeunesse.

Dans un premier temps, il nous semble à propos de dégager au préalable la conception que Habermas se fait de l'*Öffentlichkeit* par une lecture fine de *SdÖ*. Par conséquent, le chapitre 1 reconstruira l'histoire de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise, qui constitue pour Habermas un prototype, un idéal-type, en tant que *principe* d'organisation sociale, dont la presque complète disparition n'a pas empêché de provoquer son intégration comme principe de légitimité dans certaines institutions des démocraties de masse contemporaines. Au fil de cette synthèse de *SdÖ*, nous tâcherons de distinguer le

1 Par souci de légèreté, le titre des ouvrages et articles de Habermas seront le plus souvent abrégés, particulièrement en tant que référence bibliographique (ex : « *SdÖ*, 29 » référant à *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, à la page 29). Une liste de ces abréviations se trouve entre la table des matières et l'introduction (p. vii).

plus clairement possible les multiples acceptions de la notion d'*Öffentlichkeit* (*repräsentative, bürgerliche, hergestellte*, etc.), de même que les termes lexicalement voisins de celle-ci (*öffentliche Meinung, kritische* et *manipulierte Publizität, Öffentlichkeitsarbeit*, etc.).

Une fois que nous aurons parcouru *SdÖ* pour en faire ressortir l'histoire de l'*Öffentlichkeit*, il nous faudra prendre du recul par rapport à son déroulement narratif pour identifier plus systématiquement le rôle que joue le concept d'*Öffentlichkeit* dans celui-ci. La circonscription de ce rôle nous mènera tout naturellement à Marx et aux multiples rapprochements qu'on peut tisser entre sa pensée et *SdÖ*. Éclaircir le rôle critique de l'*Öffentlichkeit* et évaluer le degré d'adhésion de Habermas au marxisme en 1962, voilà la tâche qui nous occupera dans le chapitre 2.

Finalement, il ne nous manquera qu'à explorer les écrits de jeunesse pré-*SdÖ* dans l'optique de les rapporter à *SdÖ*. Cette démarche étant très exploratoire, et les articles en question étant si peu traités dans la littérature existante, nous avons le plus souvent opté pour une démarche en deux temps. D'abord, une recension du propos des articles pertinents pour une interprétation élargie de *SdÖ*, permettant à la fois de préparer le terrain à une comparaison sommaire entre les écrits principaux des années 1950 et *SdÖ* et, dans une moindre mesure, de contribuer à faire connaître les textes en question, presque inconnus du public francophone. Dans un deuxième temps, les points de convergence entre ces articles et la thèse d'Habilitation de Habermas sont abordés plus systématiquement. Ce troisième chapitre tentera ainsi d'entrevoir *SdÖ* non comme une œuvre autonome inaugurant le début de sa carrière académique, mais comme le résultat de de nombreuses recherches menées entre 1952 et 1961 et comme fruit d'une réflexion poursuivie pendant presque une décennie, qui demeure à la fois méconnue et potentiellement riche en enseignements sur l'évolution de la pensée de Jürgen Habermas.

Chapitre 1 : Émergence et décadence de l'Öffentlichkeit bourgeoise

La trame générale de *SdÖ* n'est pas simple. On y suit à la fois l'histoire politique, économique, littéraire, idéologique et sociale de l'Europe moderne. Cette synthèse de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, conservant tout au long comme point focal le concept d'*Öffentlichkeit*² et ses variations lexicales, devra par conséquent s'organiser autour de trames bien identifiées. Dans la première section, nous nous concentrerons sur l'émergence de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise et de ses conditions socio-économico-historiques. La deuxième section pour sa part prendra acte de cette émergence et tâchera de définir les trois facettes principales de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise : l'*Öffentlichkeit* littéraire, l'*Öffentlichkeit* politique et l'institutionnalisation du principe d'*Öffentlichkeit* dans la constitution même des États de droit d'inspiration libérale. Autrement dit, nous aborderons les structures et fonctions de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise telle qu'elle se cristallise brièvement au cours des XVIII^e et XIX^e siècles. Nous suivrons ensuite le déclin et les causes du déclin de l'*Öffentlichkeit* à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Finalement, nous tenterons de circonscrire plus systématiquement l'utilisation du concept d'*Öffentlichkeit* dans *SdÖ*, principalement en distinguant l'« *Öffentlichkeit* bourgeoise » de l'« *Öffentlichkeit* » en général.

Section I. Préhistoire et histoire de l'*Öffentlichkeit*

« *Öffentlichkeit* » a plusieurs significations concurrentes en allemand, issues de périodes et de contextes historiques différents. Après un survol étymologique et historique au fil des premiers chapitres de *SdÖ*, Habermas définit la notion d'*Öffentlichkeit* à peu près ainsi : l'*Öffentlichkeit* se présente comme une sphère ou un espace de discussion dont le caractère privé est directement opposé (*gegenüber*) au domaine public (*öffentlich*) – c'est-à-dire le pouvoir tel qu'exercé par les monarchies et États européens modernes émergents –, dans lequel des personnes privées s'assemblent en tant que public (*Publikum*), et où se forme, par l'usage du raisonnement public (*öffentliches Rasonnement*), quelque chose comme une opinion publique (*öffentliche Meinung*). Plusieurs éléments sont ainsi

2 Le terme allemand *Öffentlichkeit* provient de la substantivation de l'adjectif « *öffentlich* » qui signifie « ouvert » ou « public ». Littéralement traduit, on devrait sans doute dire « publicité », mais les nombreuses connotations de ce mot en français, de même que l'emploi beaucoup plus large du mot allemand, rendent cette traduction impossible, ou du moins peu applicable. Autant que possible, nous préserverons donc l'emploi du terme allemand, étant donné qu'il constitue le point focal de notre travail.

assemblés et chacun d'entre eux est également important. Nous les retrouverons au fil de l'histoire de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise.

Chacune de ces caractéristiques implique un certain nombre de conditions préalables et de facteurs déterminants pour qu'un tel espace émerge. La condition préalable la plus évidente, mise en relief ci-haut par l'usage du caractère gras, est la possibilité d'une opposition public-privé. En fait, la position de l'*Öffentlichkeit* est particulière : ni entièrement privée au sens contemporain de vie privée (« être retiré de la vie sociale »), ni à proprement parler « publique » (car le terme est plus ou moins monopolisé par le pouvoir public, à savoir l'État), elle se constitue comme un « public privé », c'est-à-dire un public formé de personnes privées, extérieur et face au domaine public. On pourrait dire qu'elle se situe entre le public et le privé, « en face » (parfois contre) du « public » (*öffentlich*, et non *Publikum*), mais appartenant à la sphère privée car ne concernant que des citoyens considérés individuellement comme personnes privées. Elle suppose par conséquent une différenciation et une polarisation suffisantes entre personnes privées et pouvoir politique pour que se glisse entre eux un espace que les personnes privées peuvent investir comme une sorte de « sujet collectif », comme public raisonnant et sujet de l'opinion publique.

Chez les Grecs anciens, cet espace n'existait pas à proprement parler : ce qui était privé, qui relevait du domaine de l'*oikos*, était retiré complètement de la vie publique de l'*agora*, et ce dernier, loin de s'opposer ou de s'ériger en vis-à-vis face au pouvoir politique, bien souvent le constituait tout simplement. On ne saurait donc parler d'*Öffentlichkeit* dans l'Antiquité (*SdÖ*, 13-14).

Cette condition, cette « structuration » particulière des domaines public et privé, implique un changement profond dans l'ordre social et politique qui ne sera accompli qu'avec l'ère moderne : il faut, d'une part, un pouvoir centralisé, c'est-à-dire l'État moderne tel qu'il apparaît au cours des XVI^e et XVII^e siècles en Europe occidentale (1), et, d'autre part, une économie qui n'est plus de type agraire ou féodal, mais mercantiliste ou capitaliste (2).

1) Le vis-à-vis « *Öffentlichkeit*-pouvoir public » suppose en effet que le pouvoir politique ne soit pas réparti en de multiples relations de vassalité verticales et d'alliances horizontales : il demande à ce que le pouvoir soit assez centralisé pour que puisse s'y

opposer un public. En s'étendant, en se concentrant, le pouvoir étatique moderne, avec ses impôts et ses armées permanentes, se subordonne tous ceux qui en sont exclus, précisément en tant que destinataires et sujets de l'administration publique. Bref, le public doit être unifié négativement dans sa soumission à un pôle de pouvoir public également unifié (*SdÖ*, 28). Aussi longtemps que subsiste une structure sociale décentralisée et multihierarchique, formée d'unités mal agencées et plus ou moins autarciques (telles qu'ayant cours au Moyen-Âge), une *Öffentlichkeit*, telle que définie, est impossible. La chute de ces formes sociales donne pour la première fois un espace pour des discussions littéraires ou citoyennes, dans lequel les individus peuvent se réunir pour suivre leur intérêt économique et jouir de leur vie de famille privée. *Öffentlichkeit*, c'est d'un côté la sphère dédiée à la discussion du pouvoir de l'État, mais aussi l'*Öffentlichkeit* de personnes privées qui développent leur propre autocompréhension politique³. La seule « *Öffentlichkeit* » dont il pourrait être question avant l'émergence de l'*Öffentlichkeit* au sens plein serait plutôt appelée « *repräsentative Öffentlichkeit* », telle qu'incarnée dans la figure du monarque par exemple (voir plus bas). De plus, un État unique permet d'avoir une homogénéité des mesures fiscales, des taxes, etc., donc un meilleur calcul budgétaire, de meilleures prévisions, ce qui favorise l'essor de la bourgeoisie et de son modèle économique⁴, autre condition d'émergence de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise.

2) En effet, la structure économique doit aussi s'être transformée. L'*Öffentlichkeit* nécessite le passage d'une économie d'agriculteurs, de corporations d'artisans et de propriétaires terriens à une économie « capitaliste », une économie de marchands, de banquiers et de manufacturiers. Par sa croissance progressive à la fin de Moyen-Âge européen, le capitalisme précoce provoque une réorientation économique majeure : à l'économie massivement vivrière et autoconsommatoire succède graduellement une économie de marché, tournée vers l'échange, l'extérieur. Bien qu'au départ encore plutôt conservateur, ce capitalisme précoce, se nourrissant encore des fruits de l'ancien mode de production, n'en libère pas moins – par le commerce au loin – les éléments qui le dissoudront : l'échange de marchandises (a) et d'informations (b) (*SdÖ*, 24-25).

a) Dans la mesure où les marchés s'étendent et s'intègrent, aux niveaux national et international, que le capital se concentre (premiers grands marchands, grandes

3 Füllgraff, Barbara, *Gesellschaft, Staat und Erziehung*, H. 6, 1964, p. 441.

4 Edgar, Andrew, *The Philosophy of Habermas*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005, p. 33.

foires, grandes banques), les activités et dépendances qui restaient auparavant confinées à l'économie domestique apparaissent désormais sous la lumière de l'*Öffentlichkeit*, elles deviennent publiques (*SdÖ*, 29). La « privatisation » (au sens moderne) de l'activité économique (en rupture avec l'enchevêtrement ni privé, ni public, ou plutôt les deux à la fois, qui caractérisait l'ordre économique féodal) entraîne la nécessité d'assurer les conditions de sa réalisation, ce qui est pour la première fois d'intérêt général puisque hors du champ d'action de chaque agent pris individuellement. Le « public » n'est donc pas un collectif de solidarité traditionnelle, mais un processus politique pour trouver des solutions aux problèmes privés⁵. Bref, la sphère sociale privée est devenue publiquement pertinente (*SdÖ*, 30).

L'intensification des échanges commerciaux et l'enrichissement correspondant de petits propriétaires et marchands permettent une extension de la bourgeoisie, la formation – parallèlement à la montée et l'affermissement de l'État moderne – d'une véritable société « civile » bourgeoise, d'un public intéressé vis-à-vis du pouvoir public. Graduellement plus sûre d'elle-même et plus puissante, mais aussi fréquemment contrariée par les politiques d'État, cette société bourgeoise scrute à la loupe réglementations, privilèges, douanes et taxes de toute sorte.

D'une certaine façon, l'économie devait devenir une chose de « juridiction » privée mais d'intérêt public, commun : tant qu'elle ne concernait que le droit pseudo-privé de la noblesse à faire travailler ses serfs, une sphère de communication ouverte, critique des mesures foncières et fiscales, restait improbable.

- b) Une telle expansion du commerce se révéla même nécessaire à l'instauration d'une presse vigoureuse, instrument privilégié de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise. D'une part, sans la nécessité d'étendre, de faciliter et d'accélérer l'échange d'informations pour les marchands, sans correspondances commerciales intensives et continuelles, une presse se serait sans doute développée, mais jamais avec la même ampleur. Ces correspondances privées se mutent au fil des décennies en publications publiques. L'échange d'information n'est bientôt plus un simple complément ou instrument de l'échange de marchandises : l'information elle-même devient une marchandise, elle

5 Johnson, Pauline, *Habermas. Rescuing the public sphere*, New York, Routledge, 2006, p. 1.

aussi a son prix. D'autre part, l'État se saisit rapidement de la presse comme nouvel instrument pour exercer son pouvoir, et peut ainsi s'adresser à ses sujets directement pour les informer des nouveaux décrets, impôts, etc. Bref, « [...] *two supply-side drivers were critically important for the growth of the press. First, news had become a commodity and there were economies of scale to be harnessed by producing news for expanded readerships. Second, state authorities rapidly cottoned on to the power of the printed word*⁶. » Mais par le fait même, l'État ne contribue que davantage à faire prendre conscience aux lecteurs de ces publications officielles qu'ils forment *un* public. La presse d'État affermit ainsi l'idée que la société civile bourgeoise se fait d'elle-même comme vis-à-vis, comme destinataire (*Adressat*) du pouvoir d'État, et ainsi provoque l'accroissement de la tension entre l'autocratie étatique et le public raisonnant, menant à la récupération de cette « publicité » par la société bourgeoise comme espace de communication qui lui est propre.

Bref, avec l'accélération des échanges de marchandises et d'information se forme une société bourgeoise qui prend graduellement conscience d'elle-même comme sujet (*Untertan*) et destinataire (*Adressat*) de l'État. À la permanence des échanges privés correspond la continuité du pouvoir étatique public. Cette opposition fournit la structure sociale de base pour l'émergence de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise.

En somme, pour Habermas, l'*Öffentlichkeit* classique (bourgeoise) – le modèle original et originaire, bien que vite déformé – n'est pas possible avant le XVII^e siècle européen, car la *conditio sine qua non* de l'*Öffentlichkeit* est une séparation suffisante et socialement centrale – sinon quasi exclusive – entre le pouvoir public d'une poignée de gouvernants et la vie privée d'une foule de gouvernés. Et à son tour, cette séparation claire n'a pu apparaître qu'avec l'émergence mais surtout la vigueur et la solidité des États-nations modernes et avec l'expansion incroyable de l'économie de marché. Ce n'est qu'avec la « dépolitisation » de l'économie, qui a brisé les vieilles chaînes de commandement, et la centralisation des pouvoirs que les individus privés trouvent leurs pareils au sein de l'*Öffentlichkeit* pour partager leurs expériences⁷.

6 Goode, Luke, *Jürgen Habermas : democracy and the public sphere*, London, Pluto Press, 2005, p. 6.

7 Johnson, Pauline, *Habermas. Rescuing the public sphere*, New York, Routledge, 2006, p. 21.

En plus de ces « conditions » d'émergence de l'*Öffentlichkeit*, Habermas aborde un certain nombre de facteurs déterminants, de « moteurs », de cette émergence. Tout d'abord, le système économique mercantiliste, bien que représentant d'une certaine manière un présupposé de l'*Öffentlichkeit* (comme remplaçant progressif d'une économie surtout autoconsommatrice de subsistance et force d'extension du marché), ne précipite pas moins sa propre chute et accélère, indirectement, la formation et le développement de l'*Öffentlichkeit*⁸ : « [...] *the bourgeoisie found its voice in the transition from feudalism to capitalism; and this was represented in the press and other forms of public communication, including the arts*⁹. »

Tel qu'évoqué plus haut, l'extension des marchés contribue énormément à l'amélioration des techniques de communication, qui vont jouer un rôle primordial dans le déploiement d'une presse. Celle-ci est essentielle à la mise en commun, qui sied à la constitution d'un public, à un aiguisement collectif du raisonnement public et à la formation de quelque chose comme une opinion publique. Elle joue également un rôle dans la conscience que la bourgeoisie a d'elle-même, à savoir, à se considérer comme UN public, donnant lieu à l'identification illusoire du public de lecteurs à la population en général et de son intérêt à celui de tous.

Corollairement, et plus concrètement, la censure joue – en négatif – un rôle appréciable dans l'adversité de l'*Öffentlichkeit* par rapport aux autorités et l'amplitude de la pression civile opposée au roi et à l'arbitraire de son pouvoir. L'interférence de l'État devient de plus en plus critiquée (qu'elle se présente sous forme de censure ou de taxe); elle s'impose de plus en plus comme sujet de conversation (critique) pour les personnes privées, et à ce titre, contribue – bien malgré elle – au renforcement de ses critiques.

Ainsi donc, sous l'impulsion combinée de ces phénomènes et des changements de

8 D'un côté, le grand commerce a besoin de garanties politiques (protection armée, avances de fonds, par exemple) et de l'autre, l'État a besoin de « richesses » (principalement, les métaux et pierres précieuses, considérés par les économistes de l'époque comme source et origine de richesse). Or les grands monopoles accordés par le pouvoir politique aux compagnies à charte (ex. : la « Compagnie des Indes occidentales »), de même que les taxes levées par le monarque pour maintenir une armée puissante, créent un mécontentement chez les petits propriétaires, les nouveaux bourgeois, qui se voient non seulement exclus de ce commerce très lucratif, mais également « volés » par le pouvoir central d'une partie du fruit de leur travail. De plus, par son ancrage dans le privilège, cet arrangement entre monarque et grands marchands provoque la réaction bourgeoise qu'est l'économie politique libérale (telle qu'Adam Smith en est le grand représentant).

9 McGuigan, Jim, « *The cultural public sphere* », dans A. Ben-Chimol et W. Maley (dir.), *Spheres of Influence – Intellectual and Cultural Publics from Shakespeare to Habermas*, Bern, Peter Lang, 2007, p. 243.

structure sociale qui en sont les conditions d'émergence, on assiste à la lente formation d'un espace public – d'une *Öffentlichkeit* au sens plein où nous l'avons d'abord définie – qui est bientôt en mesure de forcer l'autorité et ses mesures à se justifier devant celui-ci¹⁰.

Pour Habermas, il ne saurait être question d'une *Öffentlichkeit* avant cela, sauf dans le seul contexte où cette notion est utilisée conjointement aux adjectifs « *Repräsentative* » (représentative) ou « *Vorbürgerliche* » (prébourgeoise) (au demeurant désignant la même réalité) pour mettre en relief l'usage de la présentation de soi du monarque, de la Cour ou de l'Église ; bref comme incarnation du pouvoir symbolique des autorités « traditionnelles »¹¹. Le prince est bien un personnage « public », qui dégage une « publicité » au sens propre, à qui appartient une certaine « publicité ». La pompe, le faste, l'étiquette, les manières dont de tels notables s'entourent représentent le pouvoir devant le peuple : « *There was no 'public' as such, only public display*¹². » Par contre, il manque plusieurs traits à cette « publicité » du prince pour qu'elle soit comparable à l'*Öffentlichkeit* bourgeoise, les plus importants étant qu'il ne s'agit ni d'une sphère de communication (mais bien d'une « aura » incarnant un statut social) ni d'un médium de dissolution et de critique du pouvoir (mais bien un médium de matérialisation – servant même sa solidification – d'un pouvoir). Donc, rien de plus qu'une *Öffentlichkeit* pré-bourgeoise, dont le rapprochement, ne serait-ce que terminologique, induit en erreur.

Section II. Les institutions et l'institutionnalisation de l'*Öffentlichkeit*

1) L'*Öffentlichkeit* littéraire

Telle qu'elle a été définie plus haut, l'*Öffentlichkeit* bourgeoise est « l'espace » (virtuel ou physique) dans lequel se rassemblent des individus privés en tant que public faisant usage de raison. Ce Public (*Publikum*), en se constituant, s'affermissant et s'affirmant comme tel, devient au fil de son évolution de plus en plus critique par rapport au pouvoir du Prince, et de plus en plus « politique » : l'« *Öffentlichkeit* politique » s'annonce comme subversion d'une *Öffentlichkeit* au départ surtout littéraire¹³. Mais avant

10 Steinbeck, Wolfram, *Philosophischer Literaturanzeiger*, n° 17, 1964, p. 145.

11 Dahrendorf, Ralf, « *Zu einer Pathologie der Demokratie* », *Frankfurter Hefte*, novembre, 1962, p. 781.

12 Goode, Luke, *Jürgen Habermas : democracy and the public sphere*, London, Pluto Press, 2005, p. 4.

13 Nous précisons plus loin cette distinction entre *Öffentlichkeit* politique et littéraire. Pour l'instant, nous nous contenterons de les distinguer ainsi : alors que l'*Öffentlichkeit* littéraire, précédant chronologiquement l'autre, est constituée des groupes, associations et lieux où la production culturelle est portée à la discussion, l'*Öffentlichkeit* politique est constituée de formations, associations et groupes

de se cristalliser ainsi, elle procède d'un agencement de trois types « d'institutions », à savoir : les associations, salons, cafés et autres lieux communs où se rassemblent littéralement ces « publics » (a), les institutions culturelles, qui fournissent la base des discussions et le « camp d'entraînement » du raisonnement public (b), et l'institution de la famille bourgeoise, innovation historique dans l'organisation domestique (c). Un tour d'horizon de ces institutions étroitement interconnectées montrera comment Habermas comprend la mutation d'une *Öffentlichkeit* surtout littéraire en *Öffentlichkeit* politique, ouvrant la voie à l'exposition subséquente des fonctions qu'elle a pu remplir au cours de sa brève existence pendant les XVIII^e et XIX^e siècles européens.

a) Les lieux communs

Dans la France du XVII^e siècle, le « public » désigne les lecteurs, spectateurs et auditeurs en tant que destinataires, consommateurs et critiques d'art et de littérature, comprenant à la fois la Cour et la ville (aristocratie urbaine et grands bourgeois). Au cours du XVII^e siècle, la Cour perd progressivement de l'importance comme public : les salons, cafés, clubs de lecture, académies, etc., même s'ils admettent des membres de la noblesse (étant même parfois créés à leur initiative), font pencher la balance du côté des lettrés bourgeois, au point d'affranchir ces lieux de la domination (du « goût » notamment) de l'aristocratie et de la Cour en général. En effet, c'est dans ces institutions de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise que se développe la critique (d'abord « esthétique », plus tard politique) et une certaine égalité entre interlocuteurs dans le dialogue (en opposition à la déférence envers le goût de la Cour). Que ce soit par les salons français ou les cafés anglais, ou encore par les « *Sprachgesellschaften* » allemandes, se constitue, à l'extérieur du pouvoir officiel (le pouvoir public), à l'extérieur de la Cour et face à celle-ci, en contrepoids, un public surtout bourgeois, libéré de la domination du goût et du pouvoir de la noblesse, lui opposant une aspiration commune : la discussion permanente entre personnes privées. Celle-ci suit un certain nombre de « critères » institutionnels communs :

- i) On y fait abstraction de la « condition sociale », en opposition à la société de Cour qui est strictement hiérarchique.
- ii) On s'y remet à la discussion critique, on met en cause par celle-ci des domaines

où les discussions ont plutôt un accent politique, c'est-à-dire critique des décisions du pouvoir public. Bien que se recoupant partiellement, ces deux foyers de critique doivent, du moins « fonctionnellement », être clairement distingués l'un de l'autre.

jusqu'alors soit intouchés, soit réservés à des experts patentés (ex. : philosophie, art, théologie, etc.).

iii) On ne peut en exclure *a priori* personne : elle fait toujours partie, plus ou moins explicitement, d'un public plus large.

b) Le champ d'exercice du raisonnement : la culture discutée

Ces critères constituent la base d'un « public de lecteurs » (*Lesepublikum*) qui, dès le début du XVIII^e siècle, n'est plus un « public » aristocratique, lisant sur le mode d'une consommation ostentatoire, mais un public de bourgeois qui se cultivent, de « vrais » lecteurs (*SdÖ*, 49). Ce déplacement, le passage de la culture commandée à la culture marchandise discutée – mais non encore marchandise dans son contenu (*SdÖ*, 180-181) –, se déroule parallèlement dans la plupart des arts (bien que de manière non synchronisée entre eux, ou d'un État à l'autre) : le théâtre, la musique ou la peinture commencent à être discutés par des profanes. Le public s'éclaire (*sich aufklären*, au sens des Lumières) ainsi par l'assimilation critique de la philosophie, des arts et de la littérature. En un mot, de la culture en tant que culture, c'est-à-dire qui n'a d'autre fin qu'elle-même et que le public, en tant que son destinataire, revendique comme objet de discussion (*SdÖ*, 40). Le processus de marchandisation de la culture, facilitant son accessibilité et sa distribution grandissante¹⁴, est aussi celui de sa reprise réflexive : par la médiation de la culture, c'est le public qui s'éclaire lui-même, un « sujet » qui devient « objet » de discussion pour lui-même. Si la culture résonne autant, si elle est d'une si grande importance dans le développement de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise, c'est non seulement par son potentiel critique, en tant que champ d'exercice du raisonnement¹⁵, mais aussi par son lien essentiel à la famille bourgeoise et par le domaine qu'elle protège jalousement : l'intériorité, la subjectivité de la personne privée.

c) La famille bourgeoise

À la sphère publique d'échanges raisonnés correspond, au niveau des individus,

14 Jäger, Wolfgang, *Öffentlichkeit und Parlamentarismus : eine Kritik an Jürgen Habermas*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1973, p. 12.

15 Les « joutes » discursives littéraires ont mobilisé et aiguisé les outils de l'argumentation, qui seront ultérieurement mis au service de matériaux plus politiques pour combattre l'arbitraire du pouvoir étatique (Nick Crossley et John Michael Roberts, *After Habermas : New perspectives on the Public Sphere*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 4)

une sphère intime, la sphère de la subjectivité, où le raisonnement trouve son ressort. En effet, la discussion critique sur la culture suppose une vie intime, une subjectivité épanouie, qui reçoit, médite et éventuellement critique la culture au sein de l'*Öffentlichkeit* littéraire. La culture doit d'abord « résonner » en chacun avant de pouvoir être discutée en public. Mais cette subjectivité bien développée suppose à son tour une institution protectrice qui la soustrait au commerce de société et veille à son libre et plein déploiement : la famille bourgeoise.

À l'émancipation économique et politique de la bourgeoisie correspond l'émancipation psychologique de l'individu. À l'autonomie économique du propriétaire correspond l'autonomie privée des personnes comme êtres humains. C'est dans ce contexte que prend forme une conception de l'humanité (*Humanität*)¹⁶ comme universel. Par rapport au modèle familial de la noblesse terrienne ou même antique, le modèle bourgeois assure à la vie privée intime des membres de la famille une protection par sa séparation d'avec le circuit économique de production et de consommation. En étant ainsi dispensés de fonctions économiques (qui se déroulent entre bourgeois, dans la sphère de l'échange), les membres de la famille bénéficient d'une vie intime propre, avec des lieux propres (fragmentation, « privatisation » des chambres, par exemple), où peut prendre pied un libre déploiement de leur personnalité. L'intimité familiale, la sphère domestique privée en retrait de la vie publique, d'un côté, et de la vie économique, de l'autre, garantissent son intégrité.

À cette sphère intime de développement de l'identité subjective correspond sa « publicité », c'est-à-dire le partage d'expériences vécues, d'intuitions et de valeurs par le biais de la publication : les correspondances, les romans de fiction ou épistolaires en sont de bons exemples. Ce n'est que par le circuit publication-intériorisation-discussion-critique que se forment vraiment les deux pôles corollaires que sont l'intimité familiale bourgeoise et l'*Öffentlichkeit* littéraire. Entre ceux-ci se joue une sorte de dialectique de l'intériorisation et de la « publicisation ».

Pour résumer, en l'espace d'un siècle surgit une myriade d'associations et de lieux ouverts fonctionnant de manière relativement égalitaire où des personnes privées s'assemblent en tant qu'êtres humains pour discuter de culture sur le fond de leur expérience de vie intime, répondant et renvoyant à une *Öffentlichkeit* littéraire. Ces trois

¹⁶ Bien que partiellement de la fausse conscience, cette idée d'humanité ne constitue pas moins une réelle avancée (*SdO*, 168).

facettes de la vie bourgeoise des XVII^e-XVIII^e siècles, ces trois institutions constitutives de l'*Öffentlichkeit* fonctionnent de concert pour assurer son intégrité et sa fonction critique. Tant que la structure familiale protège le développement de l'individu contre le commerce de société et assure son épanouissement, tant que la culture agit comme chambre de résonance de la subjectivité humaine et sert cet épanouissement, tant que salons, cafés et clubs permettent l'échange d'arguments rationnels entre égaux, bref, tant que ces institutions restent intactes, l'*Öffentlichkeit* peut se développer et fonctionner normalement, sans frein majeur, déformation ou détournement.

2) L'*Öffentlichkeit* politique

La vie privée des bourgeois est divisée en deux : la sphère privée de l'échange (marché), dans laquelle ils agissent à titre de propriétaires, de marchands honnêtes, et la sphère de la vie intime (famille), où c'est à titre d'êtres humains qu'ils s'adonnent à la culture de leur individualité. Ces deux rôles sont par contre confondus dans la conscience bourgeoise, et cette confusion fournit la base sur laquelle s'élève quelque chose comme une *Öffentlichkeit* : « *Die entfaltete bürgerliche Öffentlichkeit beruht auf der fiktiven Identität der zum Publikum versammelten Privatleute in ihren beiden Rollen als Eigentümer und als Menschen schlechthin* »^{17 18} (*SdÖ*, 68). Cette identification – en partie fausse conscience idéologique, en partie plus que simple idéologie, comme nous le verrons plus tard – est même essentielle aux revendications et prétentions politiques de la bourgeoisie : comment pourrait-elle exiger l'égalité, la liberté pour tous si ses membres se savaient irrémédiablement bourgeois et défenseurs de leur intérêt de « classe » ? Comment ceux-ci auraient-ils pu se réclamer en toute bonne conscience de l'intérêt commun, se proclamer les représentant de l'intérêt de la société en général, s'ils n'y croyaient pas profondément, si l'identification de leur rôle comme propriétaires et de leur humanité n'allait pas de soi pour eux ? Ainsi, l'*Öffentlichkeit* politique représente la subversion des acquis de l'*Öffentlichkeit* littéraire :

17 Dans la mesure où les traductions gommant tôt ou tard le terme *Öffentlichkeit* par une série d'expressions plus appropriées pour en traduire le sens au lecteur francophone, que la traduction de Marc B. De Launay (*EP*, 1986) est souvent lourde, moins claire que le texte allemand et parfois fautive, et que notre but est de faire un travail d'exégèse le plus rigoureux possible, nous avons travaillé à partir du texte original. Par contre, pour le bénéfice des lecteurs non-germanophones, nous en avons fourni une traduction en notes de bas de page lorsqu'elle était disponible.

18 « [...] la sphère publique bourgeoise repose sur l'identité fictive des deux rôles joués par les personnes privées constituant le public : le rôle de propriétaire et celui de pur et simple être humain » (*EP*, 66)

Es entsteht [...] das Bild eines rasonnierenden, kritischen Publikums, [...] das Bild seiner eigentümlichen Doppelrolle, die die Privatleute in einer auf den Ideen von Freiheit, Liebe und Bildung beruhenden Intimsphäre sich literarisch über sich selbst verständigen, sie zugleich aber als Warenbesitzer und Kaufleute den Raum einer politischen Öffentlichkeit gegenüber fürstlich-absoluter Macht besetzen lässt, in dem (auf Grund jener Doppelrolle als Mensch und Bürger) politische Ansprüche auf eine allgemeine, vernunftgegründete Gesetzgebung für die Freiheit der politisch-wirtschaftlichen Privatsphäre diskutiert und durchgesetzt werden, deren Argumentation in jener Intimsphäre entstanden ist¹⁹.

En raison de sa situation socioéconomique et historique, l'*Öffentlichkeit* politique bourgeoise prend désormais position face au pouvoir absolu princier et entend y substituer une gouvernance minimale et rationnelle.

Succinctement, avec la « dépolitisation » de l'économie et la privatisation du travail émerge un idéal : celui de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise. Bien que basé sur une fausse identification entre être humain et bourgeois, cet idéal n'en est pas moins révolutionnaire : au travers de celui-ci, la bourgeoisie conçoit l'idée d'une société civile non hiérarchique s'organisant elle-même, où les relations de domination sont éliminées. Pour le réaliser, l'*Öffentlichkeit* politique devra soumettre l'autorité publique – dont le principe de légitimité est caduc – au principe de l'*Öffentlichkeit* : la publicité du pouvoir public et le règne de l'opinion publique. La Publicité (*Publizität*) est nécessaire à la formation d'une opinion publique authentique, et le règne de l'opinion publique est la seule instance de légitimation du pouvoir public : elle doit régner puisqu'elle est la seule « domination » qui n'en est pas une. Bref, selon son idéal, la société bourgeoise pense libérer politiquement et économiquement le genre humain en assurant les conditions d'émergence de l'opinion publique et en y subordonnant le pouvoir étatique.

Certaines de ces articulations devront être davantage explorées avant de poursuivre l'exposition de la transformation structurelle de l'*Öffentlichkeit*. Nous aborderons donc à tour de rôle l'idéologie libérale et l'économie politique classique (a) et les concepts centraux de « principe de l'*Öffentlichkeit* » (*Prinzip der Öffentlichkeit*), d'opinion publique (*öffentliche Meinung*) et de Publicité (*Publizität*) (b).

¹⁹ Steinbeck, Wolfram, Sans titre: recension de *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Philosophischer Literaturanzeiger*, no. 17, 1964, p. 146.

a) L'économie politique classique

Aux yeux de la bourgeoisie, l'idéal de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise implique, pour se réaliser, certaines conditions politiques, économiques et juridiques :

*The ideals of the political public sphere which granted participation rights regardless of status and privilege, could, in the eyes of the bourgeoisie, only be realised through cleansing privilege, constraint and public interference from the sphere of civil society, and through the development of a constitutional framework based on freedom of contract and laissez-faire trade policies*²⁰.

Les revendications principales de la société civile bourgeoise, comme la liberté de propriété, la non-ingérence politique dans la vie économique et privée des citoyens, le libre-échange, etc., sont redevables à une auto-compréhension que le public cultivé a de lui-même. Selon cette *Weltanschauung*, qu'on pourrait appeler « libérale » au sens classique, le marché, par une libre concurrence, assure une organisation sociale libre de domination, de pouvoir. Cette harmonie sociale, théorisée par l'économie politique libérale, repose sur trois prémisses : la libre concurrence, l'existence d'une économie de petits producteurs échangeant leur marchandise à leur valeur réelle et l'équilibre de l'offre et de la demande, rendu possible par la mobilité du capital, des produits et des producteurs²¹.

Telle qu'elle a été exprimée pour la première fois de manière cohérente et conséquente par Adam Smith, cette théorie effectue à merveille le glissement entre intérêt de classe (comme bourgeois) et intérêt commun (comme être humain)²². La bourgeoisie se veut donc le défenseur de tous : elle s'appuie sur le caractère universel de sa source normative, l'intérêt de l'humanité dans son ensemble²³. Par le truchement de l'*Öffentlichkeit* politique, elle est à la fois le destinataire (*Adressat*) et le vis-à-vis oppositionnel (*Widerstand*) de toute décision politique en tant qu'incarnation raisonnable de la société civile dans son ensemble²⁴.

20 Goode, Luke, *Jürgen Habermas: democracy and the public sphere*, London, Pluto Press, 2005, p. 9.

21 Jäger, Wolfgang, *Öffentlichkeit und Parlamentarismus: eine Kritik an Jürgen Habermas*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1973, p. 14.

22 En recherchant chacun leur profit personnel, les agents économiques (bourgeois) contribuent au bien-être de tous ; un marché libre garantit une égalité des chances et la justice sociale. C'est ainsi que l'équivalence propriétaire-être humain peut passer pour non-problématique : à l'aide de la science économique de l'époque – qu'on appelle aussi économie politique libérale classique – tous les êtres humains sont vus comme de petits producteurs, offrant sur le marché à leur juste valeur marchandises et travail, dans l'égalité que confère la concurrence.

23 Johnson, Pauline, *Habermas. Rescuing the public sphere*, New York, Routledge, 2006, p. 25.

24 Dahrendorf, Ralf, « *Zu einer Pathologie der Demokratie* », *Frankfurter Hefte*, novembre, 1962, p. 781.

b) *Prinzip der Öffentlichkeit, öffentliche Meinung et Publizität*

À titre de figure oppositionnelle et de destinataire du pouvoir politique du Prince, l'*Öffentlichkeit* politique – la sphère de discussion publique entre personnes privées – ne veut point constituer le pouvoir lui-même, mais le contraindre, transformer son principe²⁵. C'est par le prisme de ses expériences vécues intimes que le « public », armé des concepts développés et redynamisés au sein de l'*Öffentlichkeit* littéraire corrélatifs d'une conscience de soi comme humanité (tels que « liberté », « égalité », « justice », etc.), juge du pouvoir public. On en appelle à la raison et à l'établissement de normes abstraites et générales (les lois), mais tout en situant la source de leur légitimité précisément dans la discussion publique, raisonnable. Ce seront désormais les normes discursives autochtones à l'*Öffentlichkeit* littéraire (*SdÖ*, 63-64) – le meilleur argument l'emporte peu importe le rang social, absence de domaines échappant à la critique, ouverture de principe à tout participant – qui fourniront les fondations d'un nouveau principe d'autorité²⁶ : ce que Habermas appelle le principe de l'*Öffentlichkeit* (*Prinzip der Öffentlichkeit*). Ce principe est révolutionnaire : l'opinion des citoyens, qui trouve son expression dans la presse et progressivement dans des parlements élus, met des limites incontournables aux décisions politiques²⁷. La domination politique doit être de part en part rationalisée et doit se justifier à la vue du public. L'arbitraire et le privilège du monarque et des nobles sont vaincus, et le pouvoir comme relation de domination est dissous dans l'*Öffentlichkeit*.

Historiquement, bien que suivant des évolutions différenciées dans les différents États d'Europe occidentale – l'Angleterre étant à cet égard en avance sur la France ou les royaumes allemands – c'est par le biais de la presse, de la Publicité²⁸, que les « *Öffentlichkeiten* » européennes et leur fonction de sentinelle s'affirment : l'*Öffentlichkeit* politique gagne progressivement en importance comme contrepoids, comme instance par rapport à laquelle le pouvoir et particulièrement les parlements émergents doivent se justifier devant le public.

L'opinion publique (*öffentliche Meinung*) s'élève d'abord et avant tout contre le

25 L'activité étatique ne doit pas reposer sur la volonté (plus ou moins arbitraire) du souverain, mais sur le raisonnement informé, pas seulement des experts, mais du public dans son ensemble. (Edgar, Andrew, *The Philosophy of Habermas*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005, p. 38.)

26 Johnson, Pauline, *Habermas. Rescuing the public sphere*, New York, Routledge, 2006, p. 24.

27 Dahrendorf, Ralf, « *Zu einer Pathologie der Demokratie* », *Frankfurter Hefte*, novembre, 1962, p. 782.

28 Il est question ici de la publicité au sens premier de « rendre public » et non au sens commercial, dérivé, plus courant aujourd'hui. Cette nuance recoupe la différence en allemand entre *Publizität* et *Werbung*.

secret et l'arbitraire du pouvoir étatique (monarcho-absolutiste plus précisément), et acquiert une position de plus en plus ouvertement critique par rapport à celui-ci. À l'évolution, l'extension et la multiplication de la presse correspond l'intégration croissante du public faisant usage de raison à des fins politiques. Le nombre de journaux traitant de sujets politiques explose, un public – en principe unique – s'étend avec l'éducation et le développement culturel de la bourgeoisie montante. Malgré la création d'institutions parlementaires ou quasi parlementaires, le pouvoir reste encore très concentré dans les mains de la vieille élite, et donc demande une surveillance constante. Le public lettré, croissant en nombre et en poids politique, exige la publicité de ce qui le concerne, c'est-à-dire de connaître les motivations, les tractations, les intérêts cachés, les machinations derrière les décisions prises par le souverain : il exige la transparence du gouvernement public. La continuité de la discussion à l'intérieur comme à l'extérieur des parlements et son libre accès doivent être assurés par la publicité des débats et la liberté d'opinion : l'effectivité du principe d'*Öffentlichkeit* en dépend étroitement. Le libre échange d'arguments rationnels entre égaux doit engendrer la formation d'une opinion publique en un sens non trivial²⁹ : le mot « opinion » même perd son association avec l'immédiateté en faveur de la réflexion critique³⁰. Selon les idéaux de l'époque et la conception commune de l'*Öffentlichkeit*, l'arbitraire et le secret du souverain doivent céder la place à l'opinion publique, le souverain ou les députés doivent se soumettre à sa critique. L'opinion publique s'impose de plus en plus, par le biais d'associations politiques et de comités locaux se multipliant, dans son rôle de vis-à-vis, de « sanctionneur » face aux décisions et continuateur de discussions qui s'y déroulent. Autrement dit, l'exigence de publicité, ou « *Öffentlichkeitsgebot* » (devoir ou impératif de publicité), formule le droit de regard d'un public – en principe toujours ouvert et accessible à tous – sur les politiques publiques du pouvoir pour s'en former une opinion informée et commune et juger du bien-fondé de celles-ci.

29 Quand tous s'engagent avec sérieux et de bonne foi (à condition bien sûr que le processus ne soit pas vicié par des intérêts profondément contradictoires entre deux groupes ou plus) dans le dialogue rationnel, il se dégage une sorte de consensus d'opinion qui n'est plus qu'une simple opinion, ni l'opinion de l'homme « moyen », « ordinaire » : « *Die öffentliche Meinung war keinesweg die durchschnittliche Meinung aller Menschen, sondern die aktivierte Meinung durch Bildung und Besitz herausgehobener Gruppen* » (Dahrendorf, Ralf, « *Zu einer Pathologie der Demokratie* », *Frankfurter Hefte*, novembre, 1962, p, 782).

30 Goode, Luke, *Jürgen Habermas: democracy and the public sphere*, London, Pluto Press, 2005, p. 12.

3) Institutionnalisation de l'*Öffentlichkeit* et idéologie

Sur la base d'une sphère d'autonomie privée « acquise » au prix de modifications juridiques et économiques profondes (*SdÖ*, 85-87), l'espace public bourgeois de discussion rationnelle est plus qu'un « espace », qu'un phénomène passager ou périphérique : il joue un rôle de plus en plus central dans l'exercice du pouvoir politique, au point d'être, selon la terminologie de Habermas, « institutionnalisé ». L'*Öffentlichkeit* devient même au cours du XIX^e siècle le principe même de l'État constitutionnel bourgeois.

À titre de classe sociale en expansion et axée sur les relations marchandes, la bourgeoisie doit être en mesure de prévoir les conditions dans lesquelles elle échangera : la rationalité de son activité l'exige. C'est par la législation en soi (règles générales s'appliquant à tous) d'une part, et par la collaboration de la société bourgeoise à la législation au travers de l'opinion publique d'autre part que la société bourgeoise sera en mesure de se préserver de l'arbitraire dans l'exercice du pouvoir de l'État³¹. De plus, le principe de généralité (en opposition au privilège) de la loi, dont l'objectivité est assurée par la discussion publique raisonnable, garantit sa non-manipulabilité. Un parti ne peut en dégager un avantage sur son concurrent : tous sont « égaux » devant la loi.

C'est précisément l'*Öffentlichkeit* politique qui a pour mandat de garantir à la fois la justesse et l'universalité des lois et d'astreindre l'État à sa fonction de « veilleur de nuit » (*SdÖ*, 160) et c'est à ce titre qu'elle est instituée, incarnée dans l'État de droit (*Rechtsstaat*) bourgeois : « *Der Rechtsstaat als ein bürgerlicher etabliert die politisch fungierende Öffentlichkeit als Staatsorgan, um den Zusammenhang von Gesetz und öffentlicher Meinung institutionell zu sichern* »³² (*SdÖ*, 94). L'existence d'un pouvoir législatif parlementaire est une partie de la solution, mais il doit aussi laisser libre cours au processus de formation d'une opinion publique, c'est-à-dire à la discussion rationnelle à l'intérieur comme à l'extérieur des parlements, juge des politiques introduites par l'État : le parlement délibérant ne remplace pas le Public mais est à la fois une partie et le centre de celui-ci³³.

31 Jäger, Wolfgang, *Öffentlichkeit und Parlamentarismus: eine Kritik an Jürgen Habermas*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1973, p. 15.

32 « L'État constitutionnel, lorsqu'il est véritablement bourgeois, institue la sphère publique politique dans son rôle d'organe étatique, afin de garantir le lien institutionnel d'une continuité entre la loi et l'opinion publique » (*EP*, 91)

33 *Idib.*, p. 16.

Pour bien exercer sa fonction politique, l'*Öffentlichkeit* bourgeoise doit se protéger elle-même : elle a par conséquent également pour fonction son autoconservation. D'un côté, elle vise sa propre conservation et son extension comme sphère publique – non infiltrée ou censurée par l'État – dans son rôle de gardienne des libertés de presse, d'opinion et d'association et opposant du secret d'État et promotrice de publicité et de discussion ouverte menée par un usage libre de la raison où le meilleur argument l'emporte. De l'autre, elle veille à la préservation de l'intégrité de la sphère privée, autant de son pan « économique » par la défense du libéralisme économique (protection de la propriété privée, système judiciaire pour assurer le respect des contrats, etc.) que son pan « domestique » sur lequel elle repose indéniablement (intimité familiale garante d'un développement de la subjectivité de ses membres), par l'assimilation critique de culture et la protection contre les influences.

En « s'institutionnalisant » dans l'État constitutionnel bourgeois en Europe occidentale, la place, les formes et les fonctions de l'*Öffentlichkeit* sont donc plutôt bien définies. Par toute une série de garanties constitutionnelles et législatives, l'État de droit bourgeois protège la sphère d'existence privée, les institutions et organes de l'*Öffentlichkeit* ainsi que l'existence et les conditions de fonctionnement de l'*Öffentlichkeit* politique elle-même. L'étendue et la netteté de ces provisions marquent toute l'importance que prend à l'époque l'*Öffentlichkeit* comme principe vecteur des procédures au sein des organes de l'État (*SdÖ*, 95-96).

Le terme ultime, le principe recteur de l'*Öffentlichkeit* consiste en la rationalisation de la domination (*Herrschaft*), à l'organisation de la société civile par elle-même, où l'État n'assume que peu de responsabilités et reste soumis à la volonté des citoyens : son pouvoir est sous surveillance. Par contre, en s'identifiant à l'humanité dans son ensemble, alors qu'elle ne représente qu'une infime partie de celle-ci, la bourgeoisie est aveugle au fait que son intérêt n'est l'intérêt que de sa classe : elle méprend son intérêt pour l'intérêt commun³⁴.

34 Toute l'ambiguïté de sa position s'incarne de belle façon via le concept de loi qu'elle promeut : la loi est à la fois expression d'une volonté, ce qui implique qu'une volonté de pouvoir s'impose, et expression de la raison, qui se veut justement dissolution du pouvoir. Par le débat argumenté raisonnable, où ce n'est pas le plus fort mais bien le meilleur argument qui l'emporte, le consensus est censé être la conséquence de l'atteinte du juste et du vrai. Mais alors qu'en théorie l'idée de Publicité, d'accès libre à tous, est à l'origine même d'une *Öffentlichkeit* bourgeoise, ce libre accès demeure en réalité fort limité – et pour des raisons non contingentes. Reposant sur la théorie économique classique, où chacun peut en théorie accéder à la propriété et à la culture, et l'idée d'humanité (issue de l'*Öffentlichkeit* littéraire) corrélative d'une *Bildung*, l'idéal de libre accès reste largement idéologique. Autrement dit, bien qu'elle soit bien

Là gît le paradoxe propre à l'*Öffentlichkeit* bourgeoise institutionnalisée. Selon son principe, l'*Öffentlichkeit* est censée anéantir toute forme de domination. Or le législatif (Parlement) est « structuré » comme un pouvoir, mais émanant uniquement de l'*Öffentlichkeit* pour ne pas être à son tour dominant. L'*Öffentlichkeit* parlementaire se révèle être, en réalité, une domination non avouée, non conscientisée :

*Ansonsten präntendiert der bürgerliche Rechtsstaat auf Grund der fungierenden Öffentlichkeit eine Organisation der öffentlichen Gewalt, die deren Unterordnung unter Bedürfnisse einer selbst als machtneutralisiert und herrschaftsemanzipiert geltenden Privatsphäre gewährleistet. Die Verfassungsnormen sind somit auf ein Modell der bürgerlichen Gesellschaft abgestellt, dem deren Realität keineswegs entspricht.*³⁵ (SdÖ, 97)

Bref, la neutralisation des rapports de force n'est pas complète ; la rationalisation de la domination reste problématique. Tant que la bourgeoisie est politiquement faible, l'*Öffentlichkeit* était le fer de lance de son émancipation. Par contre, une fois politiquement dominante, au point d'inscrire le principe de l'*Öffentlichkeit* au cœur des institutions politiques, l'*Öffentlichkeit* déguise plus qu'elle ne résout les contradictions d'intérêts, de manière à ce que la sphère publique ne serve plus son émancipation mais sa domination. Les principes de l'*Öffentlichkeit* deviennent plutôt un dispositif de légitimation (*legitimizing device*) conservateur de cohésion sociale et de statu quo³⁶.

La bourgeoisie européenne, selon la narration qu'en fait Habermas, surgit au grand jour aux XVI^e-XVII^e siècles pour atteindre sa prééminence sociale aux XVIII^e et XIX^e siècles. Cette nouvelle classe sociale émerge accompagnée de trois caractéristiques-clés : elle se rencontre dans des lieux « publics », en principe ouverts à tous, elle y discute en personne ou dans des publications écrites – sur une base rationnelle et égalitaire – les productions culturelles affranchies du pouvoir monarchique et abrite – au cœur de la famille bourgeoise – une sphère intime où éclot une conscience individuelle imprégnée d'idéaux universalistes. Sur la base de ces lieux communs, de la sphère publique littéraire

ouverte à toute personne privée, en autant qu'elle soit cultivée et autonome, en réalité, elle exclut bien la très grande majorité de la population. En identifiant le rôle d'être « cultivé » (d'être humain) et de personne « autonome » (propriétaire), elle ne voit pas qu'elle est vouée à exclure les simples propriétaires de leur force de travail (prolétaires) et de nombreux paysans. Bref, l'*Öffentlichkeit* bourgeoise reste un club « privé », en ce que seuls les citoyens qui en ont les moyens peuvent répondre à ses présupposés.

35 « [...] l'État constitutionnel bourgeois réclame sur la base d'une sphère publique active, une organisation du pouvoir telle qu'elle garantisse sa subordination aux intérêts d'une sphère privée qui prétend elle-même neutraliser les rapports de forces et s'émanciper vis-à-vis de la domination. Les normes constitutionnelles visent ainsi à produire un modèle de société civile auquel la réalité de celle-ci ne correspond nullement » (EP, 94).

36 Kemp, Ray et Philip Cooke, « *Repoliticising the 'public sphere': A reconsideration of Jürgen Habermas* », *Social Praxis*, 8, no. 3-4, 1981, p. 127.

et de la famille bourgeoise s'installe – à la faveur d'une anomalie historique particulière³⁷ – quelque chose comme une sphère publique politique qui conquière tellement de terrain que son rôle et les conditions de sa préservation sont intégrés dans les règles mêmes de l'exercice du pouvoir : l'*Öffentlichkeit* devient le principe au cœur de l'État de droit constitutionnel européen. Plus encore, cette institutionnalisation de l'*Öffentlichkeit* signifie pour Habermas la promesse non tenue de l'*Öffentlichkeit* de débusquer là où elle se cache et de dissoudre toute domination entre les êtres humains. Si cette promesse ne fut jamais réalisée, c'est en partie en raison de la confusion dans la conscience bourgeoise entre sa situation privilégiée comme bourgeoisie et son statut de représentant de l'humanité, mais c'est surtout parce que le développement socioéconomique mis en branle au XIX^e siècle mènera à la désagrégation de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise et rendra presque impossible la réalisation de ses idéaux.

Section III. Déclin de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise

Au cours du XIX^e siècle, et particulièrement à partir de son troisième tiers, l'*Öffentlichkeit* subit une restructuration profonde : trois phénomènes principaux concourent au déclin de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise. D'une part, l'interpénétration des sphères publique et privée – qui se traduit par une dynamique d'étatisation de la société et une « socialisation » de l'État – vient brouiller la délimitation, auparavant claire et salutaire à l'*Öffentlichkeit*, entre la sphère privée de la société civile et le domaine public de l'État de droit moderne (1). D'autre part, la polarisation des sphères du « social » et de l'intimité désarticule la sphère privée en une nouvelle sphère sociale du travail d'un côté et une sphère intime désormais périphérique (2). Finalement, le passage au sein de l'espace public d'une « culture discutée » à une « culture consommée » signifie le remplacement de l'*Öffentlichkeit* littéraire par une consommation culturelle individualisée, ou en d'autres termes, l'évidement de la sphère intime et la subjectivité déployée qui en est le corollaire (3). De concert, ces trois phénomènes mettent fin à l'*Öffentlichkeit*

³⁷ « It was in many ways the product of a peculiar historical anomaly: an economically and culturally dominant but politically disenfranchized middle class. For middle-class reformers, it was precisely this distance from political power, and a confidence in the credibility of their claims to an alternative moral authority which reflected their commercial power, that fostered a sense of the sovereignty of an enlightened people unified by a process of critical debate » (Keen, Paul, « When is a public sphere not a public sphere? Thoughts from 1795-1796 », in *Spheres of Influence. Intellectual and cultural publics from Shakespeare to Habermas*, Alex Benchimol & Willy Maley (éditeurs), Bern, Peter Lang, 2007, p. 155.)

bourgeoise telle qu'elle se cristallisa temporairement au XVIII^e et au début du XIX^e siècle. Bien que conservant, à la faveur de l'institutionnalisation de ses idéaux, une certaine « efficacité », sa fonction en ressort radicalement changée. En abordant brièvement les raisons de ce déclin, nous saisissons d'autant mieux la notion habermassienne d'*Öffentlichkeit*.

(1) L'interpénétration « public-privé »

Le péril central de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise concerne le rapport entre sphères publique et privée. Tout « l'espace » que l'*Öffentlichkeit* s'était dégagée reposait sur, et n'était possible qu'autant que le rapport public-privé restait clairement différencié : sans autonomie de la sphère des personnes privées (société civile) et sa distance face au pouvoir public (l'État), une sphère de discussion publique, raisonnée et égalitaire, qui s'impose comme médiatrice de ceux-ci n'aurait pu émerger. Or une tendance persistante et croissante s'installe au fil du XIX^e siècle : l'interpénétration des sphères privée et publique. Leur interpénétration dissout la barrière les séparant, pour créer une sorte de sphère « sociale », sur laquelle les catégories « public » et « privé » n'ont plus de prise, où se produit une « étatisation » de la société et inversement une « socialisation » de l'État³⁸.

Cette modification essentielle se produit sous la double impulsion de, ou plutôt, en réaction à deux facteurs : d'un côté, la concentration du capital par des « *trust* », sociétés par actions et cartels (1), de l'autre, l'institutionnalisation de la sphère publique politique, impliquant l'accès étendu à tous (2).

a) Le capital industriel et la grande entreprise anonyme

Les circonstances historiques du XIX^e siècle ont été favorables à l'accumulation et surtout à la concentration de capital dans des *trusts* ou sociétés par actions, par de grandes corporations industrielles et à la supplantation des plus petits propriétaires (ainsi que des grands propriétaires terriens). Or, le modèle libéral prévoyait une neutralisation mutuelle de la domination possible des divers agents économiques par la libre concurrence économique. Ce ne semble plus possible à l'intérieur d'un capitalisme désormais hautement « organisé »³⁹. Bref, au rapport horizontal prévu

38 Ces expressions – *Verstaatlichung der Gesellschaft* et *Vergesellschaftung des Staates* – reviennent à quelques reprises sous la plume de Habermas. Elles résument à la fois l'interventionnisme croissant de l'État dans des domaines auparavant réservés à la vie privée des citoyens, et un transfert de certaines compétences auparavant imparties à l'État à des instances « privées », non liées aux exigences de publicité des parlements par exemple.

39 Hohendahl, Peter Uwe, Russell A. Berman et co., *Öffentlichkeit - Geschichte eines kritischen Begriffs*,

par le libéralisme entre artisans, commerçants, propriétaires de manufacture, etc., se substitue un rapport vertical de grandes entreprises hiérarchisées et fortement intégrées. Ces modifications de « l'infrastructure » économique, couplées aux crises économiques périodiques, font apparaître de manière de plus en plus criante la structure antagoniste de la société : il devient de plus en plus évident qu'elle repose sur un rapport de force déguisé par une fausse identification de l'intérêt des propriétaires avec l'intérêt général.

b) Institutionnalisation et parlementarisme

Parallèlement, l'institutionnalisation de l'*Öffentlichkeit* politique dans les parlements (devenant eux-mêmes organes de l'État) et de leurs principes dans les constitutions des États de droit mène à une extension progressive de l'accès à la sphère publique. Avec le suffrage universel notamment, l'extension de l'*Öffentlichkeit* mène à sa perversion : « [T]he expansion of democracy has come at the cost of its continual degradation⁴⁰. » L'entrée en scène de couches de plus en plus larges de la population dans l'*Öffentlichkeit* perturbe son fonctionnement « normal ». Ce n'est pas l'entrée de classes inférieures comme telle qui corrompt l'*Öffentlichkeit* en un lieu de lutte intéressé ; cette entrée démasque plutôt le supposé intérêt général comme faux et le mensonge éclate au grand jour de l'*Öffentlichkeit*⁴¹. L'inclusion de non-bourgeois dans la sphère « non-censée-être-exclusivement-bourgeoise » publique marque donc le début de la fin de l'*Öffentlichkeit* sous sa forme idéale-typique bourgeoise⁴². Les conflits économiques se transforment, via des organisations d'intérêts privés, en conflits politiques. Que ce soit la population paupérisée des syndicats de travailleurs ou des associations commerciales, l'espace public politique devient de manière croissante le champ de bataille de conflits d'intérêts irréconciliables, qui restaient jusque-là, dans l'enceinte parlementaire, neutralisés.

En réponse aux crises économiques, révoltes et instabilités de toutes sortes, l'État est appelé à sauver l'équilibre du système; d'une part en s'octroyant des fonctions qui

Hohendahl, Peter Uwe (ed.), Stuttgart, J. B. Metzler, 2000, p. 69.

40 Goode, Luke, *Jürgen Habermas: democracy and the public sphere*, London, Pluto Press, 2005, p. 23.

41 Hohendahl, Peter Uwe, Russell A. Berman et co., *Öffentlichkeit - Geschichte eines kritischen Begriffs*, Hohendahl, Peter Uwe (ed.), Stuttgart, J. B. Metzler, 2000, p. 96.

42 Gegner, Martin, « *Die Entmaterialisierung der Öffentlichkeit* », in *Schöne neue Öffentlichkeit*, Hamburg, VSA-Verlag, 2003, p. 63.

étaient privées (sécurité sociale, rentes de vieillesse, dédommagements de toutes sortes, etc.) et en relayant certaines de ses propres fonctions à des organisations privées (*SdÖ*, 162-163). Habermas appelle ce phénomène la « transformation d'un État de droit libéral en un État de droit social » (*sozialstaatliche Transformation des liberalen Rechtsstaats*) : l'État-providence est né. En même temps, c'est le cadre juridique de l'État qui change : à cette transformation correspond le passage du droit privé au droit public, qui offre désormais des protections légales aux personnes « vulnérables »⁴³. Bien qu'offrant un portrait à premier vue contraire aux principes libéraux de laisser-faire – surtout négatifs –, l'intervention de l'État dans la protection de certaines catégories de citoyens et la promotion active de certains droits de participation démocratique s'inscrit dans une continuité et une poursuite des idéaux libéraux⁴⁴.

Bref, sous une pression révolutionnaire croissante, provoquée par l'entrave mutuelle que s'opposent les différents groupes d'intérêts privés nouvellement organisés et politisés, la société, précédemment clairement distinguée en tant que sphère privée, s'étatise, est prise en charge : l'État assume progressivement toujours plus de responsabilités sociales. Le potentiel critique de l'antagonisme de classe est ainsi amorti par l'État-providence : les révolutionnaires sont apaisés⁴⁵.

Conclusion : au sein de la sphère privée se forme une sphère sociale re-politisée (c'est-à-dire investie par le pouvoir politique de l'État), où se (con-)fondent les sphères « publique » et « privée » auparavant identifiables (*SdÖ*, 164). Si le potentiel démocratique de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise ne s'est pas réalisé, même une fois ses conditions supposées d'émergence officiellement reconnues et institutionnalisées, c'est le résultat de l'intrusion de politiques d'intérêts particuliers dans ses fondements⁴⁶. L'interpénétration société-État est le résultat direct et indirect de ce processus⁴⁷. Ce n'est pas que cette interpénétration soit en elle-même le problème, mais bien qu'elle retire une base institutionnelle à l'*Öffentlichkeit* sans la remplacer par une autre⁴⁸.

43 Edgar, Andrew, *The Philosophy of Habermas*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005, pp. 44-45.

44 Ibid., p. 45.

45 Laberenz, Lennart, « *Die Rationalität des Bürgertums* », in *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Strukturwandel der Öffentlichkeit"*, Hamburg, VSA-Verlag, 2003, p. 150.

46 Lang, Sabine, « *Der geschlechterdemokratische Strukturwandel der Öffentlichkeit* », in *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Strukturwandel der Öffentlichkeit"*, Hamburg, VSA-Verlag, 2003, p. 96.

47 Ibid., p. 97.

48 Goode, Luke, *Jürgen Habermas: democracy and the public sphere*, London, Pluto Press, 2005, p. 23.

(2) Polarisation intime-social

Ces développements économiques ne sont pas restés sans effet sur la structure de la sphère privée des individus. Le phénomène central ici est l'expulsion des processus de reproduction sociale (le travail) hors de la sphère privée. Dans la mesure où la reproduction sociale cesse d'être liée à la vie privée de propriétaires pour s'autonomiser comme « marché du travail » (l'expression elle-même marque bien le changement structurel en question), la famille perd son autonomie, et la vie intime se referme sur elle-même (*SdÖ*, 171). C'est ce que Kemp et Cooke appellent avec justesse le « *civic privatism* »⁴⁹. Alors que la sphère professionnelle (et ses « propriétaires ») et la sphère familiale (et ses « pères de famille ») étaient structurées par un même principe, celles-ci se détachent l'une de l'autre et s'opposent. Ce détachement des processus de reproduction sociale est dû en fait à la concentration du capital et du développement industriel qui fait surgir des formes de travail social d'un type bien différent du modèle classique de professions « privées ». L'objectivation de l'entreprise et de la bureaucratie par rapport aux individus qui en font partie, bien illustrée par la perte du caractère privé du contrôle qu'exerce le propriétaire sur ses moyens de production, instaure une autonomie du marché du travail qui se glisse entre les sphères « publique » et « privée », désormais moribondes (*SdÖ*, 169). Ce qui signifie en fait que l'organisation du travail devient une formation sociale « neutre » à la fois par rapport aux domaines privé et public : l'entreprise assume des responsabilités publiques, mais non *par* la sphère publique, et la sphère professionnelle devient « quasi publique », indépendante de la sphère privée qui n'est plus que familiale au sens le plus strict.

À cette dé-familiarisation (défamilialisation) de la propriété, où par exemple un ménage est l'addition des revenus individuels gagnés sur le marché du travail, correspond une prise en charge de l'individu par l'État, qu'il s'agisse d'assumer les rôles d'éducation et de formation des membres de la famille ou de verser des compensations à ceux d'entre eux qui sont incapables de subvenir à leurs propres besoins (rôle autrefois imparti à la famille qui n'en a à présent plus les moyens). D'une part, les fondements économiques de la vie « privée » changent : le marché du travail devient prédominant, la famille a un rôle très diminué, la base économique de la famille passe de la « propriété » au « revenu ». L'autonomie privée n'a plus d'autonomie que le choix dans la consommation de

⁴⁹ Kemp, Ray et Philip Cooke, « *Repoliticising the 'public sphere': A reconsideration of Jürgen Habermas* », *Social Praxis*, 8, no. 3-4, 1981, p. 133.

marchandises (elle n'est donc plus une autonomie du tout), au point où l'intériorisation, le développement de la subjectivité de l'individu, de l'apprentissage de vie en société sont également pris en charge : « *[O]ne's income act as a source of autonomy in so far as work functions instrumentally to secure one's ability to exercise subjective preferences in leisure-time consumption*⁵⁰. » D'autre part, la relation entre l'État et le citoyen s'en trouve fortement affectée : ce n'est plus en tant que citoyen que les individus se rapportent à l'État, mais bien en tant que clients ou bénéficiaires de services⁵¹. Par cette transformation, l'*Öffentlichkeit* passe d'un site de débats critico-rationnels à un forum d'expression de besoins insatisfaits⁵².

Bref, le rapport entre sphères privée et publique est totalement anéanti : la polarisation (pseudo-)intime-sociale en est corrélative. La sphère d'échanges critiques par rapport aux productions culturelles – pendant public de cette sphère subjective intime nouvellement assaillie – en a subi les contrecoups.

(3) La culture

Au cours du XIX^e siècle, parallèlement aux changements déjà mentionnés, se substitue à l'*Öffentlichkeit* littéraire le domaine pseudo-public de la consommation culturelle. À l'*Öffentlichkeit* littéraire correspondaient les expériences propres à la sphère intime de la famille bourgeoise. Celle-ci était protégée, indépendante et effective en tant que soustraite aux circuits de la production et de la consommation. Or quand l'*Öffentlichkeit* littéraire, pièce maîtresse de la communication raisonnable où se découvrait le vaste territoire de la subjectivité humaine, est engloutie directement par le marché, les rouages économiques de production et de consommation s'immiscent dans l'espace public ; le raisonnement et la communication publique deviennent eux-mêmes des produits de consommation (*SdÖ*, 177). La sphère privée intime, corrélative d'un public de lecteurs, est affectée en retour.

La dialectique entre des subjectivités et un public (la subjectivité étant corrélative d'un public, et le public reposant sur des subjectivités bien développées) est disloquée : en

50 Edgar, Andrew, *The Philosophy of Habermas*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005, pp. 46-47.

51 Crossley, Nick et John Michael Roberts (éditeurs), *After Habermas: New perspectives on the Public Sphere*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, p. 5.

52 Johnson, Pauline, *Habermas. Rescuing the public sphere*, New York, Routledge, 2006, p. 28.

envahissant jusqu'à la sphère intime familiale, la culture de masse fait perdre au domaine intime son caractère véritablement « privé ». Du coup, la discussion publique perd sa prééminence comme modèle de la relation sociale et disparaissent à la fois la forme privée d'assimilation de la culture et la discussion publique de ce qui est assimilé (*SdÖ*, 179-180). De plus, dans le capitalisme avancé se fait jour un processus de marchandisation (*Kommodifikation*) qui élimine la fonction classique de la culture comme incitation à la communication publique⁵³.

Bien que le « besoin » d'exercer publiquement sa réflexion soit toujours présent, il est désormais canalisé et distribué comme bien de consommation, comme culture de masse. Au lieu d'opérer son rôle d'espace raisonné de formation culturelle et politique et donc de catalyseur d'actions, cette « culture » devient plutôt « *eines quietiven Handlungersatzes* » (*SdÖ*, 181). Le nivellement par le bas (plutôt qu'une exigence d'élévation personnelle) qui la caractérise est dû à sa nature de bien de consommation, de marchandise. La culture de masse, au lieu de permettre un travail psychologique sur soi-même, administre la « solution » *en masse*, sous une forme dépersonnalisée⁵⁴. La marchandisation totale des biens culturels est corrélative de l'effritement de l'*Öffentlichkeit* : ils en viennent à court-circuiter la communication, seul médiateur entre lecteurs et éditeurs, ce que montre autant l'évolution du livre, des revues que des journaux. Les médias de masse prennent le relais de médias traditionnels de développement de l'intimité ; ils prennent le rôle d'autorités et de conseillers sur la façon de vivre, ne s'adressant plus aux citoyens comme à un public faisant usage de raison et de discussion. À une intériorité corollaire d'une publicité se substitue une réification de l'intimité (*SdÖ*, 189).

En bref :

*Der Zerfall der literarischen Öffentlichkeit faßt sich in dieser Erscheinung noch einmal zusammen : der Resonanzboden einer zum öffentlichen Gebrauch des Verstandes erzogenen Bildungsschicht ist zersprungen; das Publikum in Minderheiten von nicht-öffentlich rasonierenden Spezialisten und in die große Masse von öffentlich rezipierenden Konsumenten gespalten. Damit hat es überhaupt die spezifische Kommunikationsform eines Publikums eingebüßt.*⁵⁵ (*SdÖ*, 192)

53 Hohendahl, Peter Uwe, Russell A. Berman et co., *Öffentlichkeit - Geschichte eines kritischen Begriffs*, Hohendahl, Peter Uwe (ed.), Stuttgart, J. B. Metzler, 2000, p. 94.

54 Goode, Luke, *Jürgen Habermas: democracy and the public sphere*, London, Pluto Press, 2005, p. 20.

55 « Il est possible de résumer ainsi encore une fois le déclin de la sphère publique littéraire : la surface de

Section IV. L'*Öffentlichkeit* bourgeoise et l'*Öffentlichkeit* en général

Bien que signant la fin de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise, le XIX^e siècle ne voit pas la fin pour autant de l'*Öffentlichkeit* au sens large du terme. Il subsiste bien un « espace public », au sens d'une sphère sociale de communication. Par contre, celle-ci est qualitativement différente de son visage bourgeois : loin d'être une simple médiation ou un simple véhicule de propagation et d'échange entre personnes privées comme auparavant, elle est presque complètement monopolisée par les médias de masse et le « travail publicitaire » (*Publizistik*) des institutions politiques et des grandes organisations d'intérêts « particuliers » (corporations, syndicats corporatifs, lobbys, etc.), « *was einem Bedeutungsverlust von 'Öffentlichkeit' im alten Wortsinne gleichkommt* »⁵⁶. Neutralisée dans l'élaboration de « vérités » transparentes, la « publicité » (*Publizität*) est appropriée par des intérêts privés déterminés à se « vendre » à des consommateurs dociles⁵⁷.

Dans ce contexte, Habermas emploie les expressions « *plebiszitäre Öffentlichkeit* », « *manipulierte Öffentlichkeit* » et « *Refeudalisierung der Öffentlichkeit* » pour bien les distinguer, en tant que formes perverses, déformées, de l'*Öffentlichkeit* « classique », c'est-à-dire des espaces littéraire et politique bourgeois de libre discussion.

La *manipulierte Öffentlichkeit* désigne la « publicité » émanant du travail d'opinion (*Öffentlichkeitsarbeit*) opéré par les agences de relations publiques chargées des rapports avec la population (le pseudo-public), des partis politiques, syndicats et grandes entreprises, bref, toute organisation ayant besoin de façonner et fabriquer l'assentiment populaire à son endroit. Sémantiquement parlant, même le terme de '*Publizität*' en vient à ne plus vouloir dire la même chose ; il est maintenant un synonyme de

résonance que devait constituer cette couche sociale cultivée, et éduquée pour faire de sa raison un usage public, a volé en éclats ; le public s'est scindé d'une part en minorités de spécialistes dont l'usage qu'ils font de leur raison n'est pas public, et d'autre part en cette grande masse de consommateurs d'une culture qu'ils reçoivent par l'entremise de *media* publics. Mais, par là même le public a dû renoncer à la forme de communication qui lui était spécifique. » (*EP*, 183)

56 Füllgraß, Barbara, *Gesellschaft, Staat und Erziehung*, H. 6, 1964, p. 441.

57 Johnson, Pauline, *Habermas. Rescuing the public sphere*, New York, Routledge, 2006, p. 10.

« *Öffentlichkeitsarbeit* »⁵⁸.

L'*Öffentlichkeit* « plébiscitaire » (*plebiszitäre Öffentlichkeit*) désigne pour sa part la dérive démagogique et manipulatrice des médias de masse, en particulier la presse, qui n'est plus un médium d'échange critique – ne s'adressant plus à un public raisonnable mais à des consommateurs individuels⁵⁹ – mais l'instrument de la manipulation de l'opinion non publique (*nicht-öffentliche Meinung*) des individus. Ainsi les représentations fictives libérales ne fonctionnent plus, car le public n'est plus capable d'opinion publique : on ne peut en effet plus parler d'opinion publique sans processus de formation de l'opinion (*Meinungbildungsprozesse*) tel qu'il avait lieu au sein de l'*Öffentlichkeit* politique⁶⁰. L'opinion publique est dépolitisée (*Entpolitisierung der öffentlichen Meinung*) et les acteurs essentiels (agence de presse, associations, partis politiques, agences de relations publiques, etc.) de ce nouvel « espace public » produisent (*herstellen*) de l'« *Öffentlichkeit* » (dans le sens littéral de publicité) pour leurs propres affaires⁶¹. Ces effets ne sont pas uniquement dus au développement des techniques d'influence d'opinion, mais aussi à la surcharge de l'*Öffentlichkeit*, au bombardement qu'elle subit et n'arrive pas à filtrer⁶².

Finalement, par l'expression « re-féodalisation » (*Refeudalisierung*) de l'*Öffentlichkeit*, Habermas entend noter la similarité, par certains traits, entre l'« *Öffentlichkeit* représentative » féodale et l'*Öffentlichkeit* contemporaine. Une politique du secret (*Arkanpolitik*), qui avait été une des inspirations – en négatif – de l'*Öffentlichkeit* même, cette fois entre grandes organisations et l'administration publique, contourne l'exigence de publicité et la remplace par un *Öffentlichkeitsarbeit*, c'est-à-dire un modelage d'opinion minutieusement planifié, un « *advertising aware of its political character* »

58 Dahrendorf, Ralf, « *Zu einer Pathologie der Demokratie* », *Frankfurter Hefte*, novembre, 1962, p. 782.

59 Edgar, Andrew, *The Philosophy of Habermas*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005, p. 49.

60 Steinbeck, Wolfram, *Philosophischer Literaturanzeiger*, 17, 1964, p. 148.

61 Laberenz, Lennart (dir.), *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Strukturwandel der Öffentlichkeit"*, Hamburg, VSA-Verlag, 2003, p. 21.

62 Llanque, Marcus, « *Räsonnement und Deliberation* », in *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Strukturwandel der Öffentlichkeit"*, Hamburg, VSA-Verlag, 2003, p. 177.

(Edgar, 49), rappelant ainsi par l'unilatéralité de la communication et l'inégalité entre émetteur et récepteur l'*Öffentlichkeit* représentative du monarque en fin de Moyen-Âge. L'essentiel se passe derrière des portes closes et le débat politique se transforme plutôt en théâtre : « *Politics becomes a stage show*⁶³. » La classe politique ne se conçoit plus comme courroie de transmission de l'opinion publique, mais comme son conducteur : « *It is for our principal statesmen to lead the public, and not to let the public lead them*⁶⁴. » Même idéologiquement, la nouvelle attitude des penseurs libéraux – bien plus ambivalente que celle de leurs prédécesseurs par rapport à l'*Öffentlichkeit* –, qu'on trouve chez Mill ou Tocqueville par exemple, suit une tendance élitiste semblable :

*Mit der Erweiterung des Publikums und des Kreises der Wahlberechtigten spaltet sich die öffentliche Meinung, die herrschende wird zum Zwang. Ein Ausgleich der Meinungen und Interessen und deren ideologischer Positionen erscheint problematisch, so daß gegen die Masse eine gebildete Elite zur Repräsentation der w a h r e n öffentlichen Meinung berufen scheint, die sich bürokratisch-militärisch sichert. Die Ambivalenz zeigt sich in der Erkenntnis, daß die Tendenz der Ausweitung der Öffentlichkeit mit dem Verlust ihrer politisch-kritischen Funktion verbunden ist.*⁶⁵

Alors que le principe de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise était la publicité critique (*kritische Publizität*), médium d'un [vrai] public et de la formation d'une opinion publique, et que son ressort était la culture comme instance d'auto-compréhension et d'émancipation de la subjectivité, l'*Öffentlichkeit* contemporaine est massivement envahie de publicité manipulatrice et démonstrative (*manipulative Publizität*), médiatrice d'un « public » (qui n'en est plus un) et d'une opinion non publique (*nicht-öffentliche Meinung*), où la culture de masse joue le rôle d'intégration (*Integrationskultur*) et de généralisation des évidences creuses consubstantielles d'une subjectivité appauvrie. Selon Habermas, ces deux « types » de publicité se partagent un même espace public de

63 Crossley, Nick et John Michael Roberts (dir.), *After Habermas: New perspectives on the Public Sphere*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, p. 5.

64 Paroles attribuées à Walter Bagehot, citées par Hohendahl (Hohendahl, Peter Uwe, Russell A. Berman et co., *Öffentlichkeit - Geschichte eines kritischen Begriffs*, Hohendahl, Peter Uwe (ed.), Stuttgart, J. B. Metzler, 2000, p. 43)

65 Steinbeck, Wolfram, *Philosophischer Literaturanzeiger*, 17, 1964, p. 147.

communication, mais la publicité manipulatrice y occupe une place prépondérante, quasi monopolisante (*SdÖ*, 257-258).

Habermas entrevoit deux conclusions possibles : l'une déprimante, l'autre un peu moins⁶⁶. Soit la publicité critique sera noyée dans le flot de publicité manipulatrice produite et propagée en masse, soit elle résistera suffisamment à celle-ci pour réanimer une *Öffentlichkeit* émancipante plutôt qu'asservissante. Trouvant leur source dans un changement structurel de la société qui dépasse de loin une turbulence temporaire, les modifications au sein de l'*Öffentlichkeit* n'inspirent guère d'optimisme à Habermas. Si nous désirons préserver, restaurer et même réaliser l'idéal de l'*Öffentlichkeit*, celui-ci ne voit que peu d'issues. Le défi est de repenser l'*Öffentlichkeit* dans un monde post-libéral, recréer un espace de démocratisation, de formation d'opinion publique mais sans la base familiale, économique et institutionnelle dont elle a brièvement bénéficié, c'est-à-dire à l'intérieur d'une structure sociale qui ne lui laisse d'emblée presque aucune place. La première solution possible esquissée par Habermas consisterait à recréer des espaces de discussion à l'intérieur des organisations mêmes qui ont pris la place du public (*Publikum*) dans l'*Öffentlichkeit*. Les grandes entreprises, les grands partis politiques, les grands syndicats pourraient ainsi, dans leurs instances internes, fonctionner de plus en plus selon le principe d'*Öffentlichkeit*. À défaut d'en faire un modèle de communication entre individus en tant qu'individus, peut-être les idéaux de l'*Öffentlichkeit* peuvent-ils survivre en démocratisant les différentes organisations qui monopolisent l'*Öffentlichkeit*. Une deuxième « solution », passée largement inaperçue par les commentateurs de *Strukturwandel*, repose essentiellement sur la cause implicite de ces changements structurels, à savoir, la propriété privée. Selon la théorie économique libérale, pour assurer l'autonomie privée (de la vie familiale et industrielle) et publique (des publications littéraires et politiques, des lieux de discussion libre), il suffit de garantir le

66 Johnson, Pauline, *Habermas. Rescuing the public sphere*, New York, Routledge, 2006, p. 20.

droit de propriété privé et de veiller au libre jeu de la concurrence. Or, au fil des XIX^e et XX^e siècles, le mécanisme d'autorégulation par la concurrence des petits propriétaires se détraque – si elle a même déjà vraiment fonctionné – et fait place à l'intégration horizontale et verticale de la grande corporation. Celle-ci, plutôt que d'encourager l'échange communicationnel de bonne foi, la discussion publique selon les règles de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise, l'étouffe et la court-circuite, avec les effets discutés ci-dessus. Les libertés et droits conquis par la bourgeoisie aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles ne suffisent plus (si ce ne fut jamais le cas) pour protéger l'*Öffentlichkeit* et ses idéaux, au contraire : la protection de la propriété privée ne sert désormais plus l'autonomie mais l'hétéronomie privée et publique des citoyens⁶⁷. Une seconde voie de préservation des idéaux du concept d'*Öffentlichkeit* prendrait acte de ce changement économique majeur et devrait bousculer – voire révolutionner – les assises du capitalisme organisé contemporain pour permettre la régénération d'une vraie autonomie, basée vraisemblablement sur une reprise en charge politique des citoyens par eux-mêmes, par une réappropriation radicale du pouvoir politique.

67 Hohendahl, Peter Uwe, Russell A. Berman et co., *Öffentlichkeit - Geschichte eines kritischen Begriffs*, Hohendahl, Peter Uwe (ed.), Stuttgart, J. B. Metzler, 2000, p. 98.

CHAPITRE 2 : *Strukturwandel* comme théorie critique de la société d'obédience marxiste

Une fois les divers usages du mot « *Öffentlichkeit* » – de même que les termes qui s'y rattachent – suffisamment éclaircis, il importe à présent de cerner le mieux possible le rôle que fait jouer Habermas au concept central d'*Öffentlichkeit* dans *SdÖ*. Ce moment plus systématique de notre étude nous mènera ensuite à aborder la question de la parenté idéologique au marxisme. Dans quelle mesure, et surtout, en quel sens peut-on caractériser la critique sociale contenue dans *SdÖ* comme une thèse marxiste, ou d'influence marxiste? En passant en revue les quelques textes de jeunesse traitant de Marx et du marxisme, nous parviendrons à saisir la compréhension que Habermas se fait du matérialisme historique et de la pensée de Marx. Ce n'est qu'après avoir tissé les parallèles entre les différents aspects de *SdÖ* et cette compréhension de Marx que nous pourrions risquer une réponse.

Section I. Le rôle polémique de l'*Öffentlichkeit* dans *Strukturwandel der Öffentlichkeit*

Pour saisir le rôle du concept d'*Öffentlichkeit* dans *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, il convient d'abord de se demander quel est le problème, quelle est la question à laquelle Habermas tente de répondre dans cet opus. À très grands traits, on pourrait formuler celle-ci ainsi : comment une démocratie est-elle possible dans les conditions socio-politiques actuelles?⁶⁸. Plus précisément, dans *SdÖ*, il s'agit, en filigrane, de se demander comment le fonctionnement des institutions politiques de la démocratie occidentale est encore possible dans les conditions d'une société de masse moderne⁶⁹. Ce fonctionnement – et tout l'enjeu de l'« effectivité » de la démocratie – pose en effet quelques difficultés, que Habermas n'est pas le seul à relever en Allemagne de l'Ouest d'après-guerre. En fait, pour plusieurs intellectuels de l'époque, si l'Allemagne de l'Ouest n'est pas carrément un échec en termes de démocratie réelle, elle est minimalement prise dans un malaise embarrassant. Entre l'inscription constitutionnelle de la démocratie et la réalisation de celle-ci dans l'État moderne subsiste une tension, que Habermas entreprend de dépasser. Le problème de fond de la *SdÖ* peut être compris ainsi : « [...] *den Widerspruch zwischen demokratischem Verfassungsgebot und Verfassungswirklichkeit des*

68 Tietgens, Hans, « *Die bürgerliche Öffentlichkeit als historische Gestalt* », <source inconnue>, p. 75.

69 Dahrendorf, Ralf, « *Zu einer Pathologie der Demokratie* », *Frankfurter Hefte*, novembre, 1962, p. 781.

Sozialstaats auf[zu]heben »⁷⁰. C'est d'abord au travers de ce prisme que le concept ô-complexe d'*Öffentlichkeit* gagne de l'intérêt à ses yeux : par le modèle de l'*Öffentlichkeit* libérale, il recherche les possibilités et les limites de l'émancipation politique sous les conditions du capitalisme tardif⁷¹.

Premier rôle : compréhension des transformations récentes de la société moderne occidentale

Tout d'abord, le premier rôle imparti au concept d'*Öffentlichkeit* est de servir de clé de compréhension du passé et du présent de la société occidentale moderne. Le concept d'*Öffentlichkeit* n'est pas qu'un simple objet de connaissance à reconstruire historico-sémantiquement mais revêt bien une signification exemplaire pour le développement de la société européenne moderne⁷². Par le récit du « déclin » de l'*Öffentlichkeit* critique, c'est tout le devenir de l'Europe de l'Ouest qui est mis en lumière. La notion bourgeoise d'*Öffentlichkeit* et sa réalisation dans l'histoire offre ainsi un point de vue unique sur les transformations majeures des derniers siècles. De plus, cette histoire éclaire du même coup le destin de l'*Öffentlichkeit* : de revendication politique bourgeoise pour l'émancipation de l'humanité à fer de lance des grandes organisations et corporations pour protéger leurs intérêts, en passant par son utilisation comme concept de combat (*Kampfbegriff*) par le prolétariat et comme mystification idéologique par le libéralisme du XIX^e siècle, les multiples significations d'« *Öffentlichkeit* » restent inintelligibles sans une explication historique de celles-ci.

En outre, cette histoire de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise permet de « diagnostiquer » la réalisation effective des promesses que devait livrer l'État social constitutionnel moderne. En suivant à la trace l'*Öffentlichkeit* et l'idée que s'en fait l'intelligentsia, Habermas cherche à expliquer pourquoi l'État-social (*Sozialstaat*) a échoué à réaliser l'idéal promis d'une *Öffentlichkeit* étendue et intégrale⁷³. Selon les principes de base de l'État de droit moderne, qu'on parle de l'État de droit libéral ou de l'État de droit « social » (Habermas y voit, malgré les apparences, une continuité absolument cohérente plutôt

70 Tuschling, Burkhard, *Die "offene" und die "abstrakte" Gesellschaft: Habermas u. d. Konzeption von Vergesellschaftung d. klass.-bürgerl. Rechts- u. Staatsphilosophie*, Berlin, Argument-Verlag, 1978, p. 8.

71 Hohendahl, Peter Uwe, « *Kritische Theorie, Öffentlichkeit und Kulture. Anmerkungen zu Jürgen Habermas und seinen Kritikern* », *Basis. Jahrbuch für deutsche Gegenwartsliteratur*, vol. 8, 1978, p. 64.

72 Arndt, Hans-Joachim, *Der Staat*, 3 (H. 3), 1964, p. 335.

73 Edgar, Andrew, *The Philosophy of Habermas*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005, p.45.

qu'une rupture (*SdÖ*, 244)), les droits et garanties constitutionnelles doivent assurer les conditions de réalisation du principe d'*Öffentlichkeit*, c'est-à-dire la rationalisation de la domination. Or, plus d'un siècle après son « institutionnalisation » dans les règles fondamentales de l'État, l'*Öffentlichkeit* n'a toujours pas, loin s'en faut, rempli cette promesse. En effet, comme nous l'avons expliqué en détail dans le premier chapitre, une combinaison de facteurs socioéconomiques dérobe à l'*Öffentlichkeit* son effectivité. Élucider ces facteurs, c'est pour Habermas comprendre la faillite de l'*Öffentlichkeit*, mais aussi ouvrir des perspectives d'espoir.

Habermas nostalgique?

Même si Habermas se retient au cours de son analyse de décrire explicitement la déchéance de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise, il reste pourtant implicitement très attaché au noyau normatif de celle-ci. Malgré le maintien tout au long de son *Habilitationsschrift* d'un point de vue narratif expressément neutre, nul commentateur n'a manqué de souligner le « parti pris » de celui-ci ; Habermas ne se contente pas de décrire l'affaissement de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise, il avertit le lecteur d'un grave danger pesant sur le précieux héritage bourgeois qu'est l'idée d'*Öffentlichkeit*⁷⁴. Manifestement, Habermas fait sien l'idéal de société libérée de la domination de l'homme par l'homme contenu au cœur de la conception bourgeoise de l'*Öffentlichkeit*. Bref, selon lui, avec le déclin progressif de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise, nous sommes en train de perdre quelque chose d'importantissime qu'il faudrait plutôt préserver, recharger que laisser sombrer.

Cette prise de position est un point de discordance omniprésent chez les détracteurs de *SdÖ* : ceux-ci y ont souvent vu une nostalgie malsaine, un désir de retour en arrière ou encore un romantisme rousseauiste. Sous cette attaque fréquente⁷⁵ se cache une fausse compréhension de l'attachement de Habermas à l'*Öffentlichkeit* bourgeoise : on fait dire à Habermas que l'*Öffentlichkeit* bourgeoise fonctionnait bien – quoique pas totalement – dans son rôle d'aplanisseur de classes sociales, d'émancipateur de l'humanité. On en conclut que Habermas est aveugle à l'exclusion systématique de larges pans de la société, notamment des femmes⁷⁶. Autrement dit, pour plusieurs commentateurs, préserver l'idéal

74 Johnson, Pauline, *Habermas. Rescuing the public sphere*, New York, Routledge, 2006, p. 32.

75 Qu'on retrouve chez Arndt (1964), Bendix (1964), Kanntner et Tietz (2003) ou Lang (2003), pour ne nommer que ceux-ci.

76 Reproche contenu chez Fraser (1992) par exemple.

d'*Öffentlichkeit* équivaut à restaurer à quelques détails près son incarnation bourgeoise aux XVIII^e-XIX^e siècles, donc à rester captif d'un regard embellissant du passé, singulièrement nostalgique. *A contrario*, Habermas insiste pour dire que d'en appeler au potentiel encore latent des démocraties libérales n'implique pas une nostalgie rivée vers le passé. Celui-ci suggère plutôt une appropriation sélective et critique de cet héritage menacé⁷⁷. Ce qui l'attira à l'idée d'*Öffentlichkeit* était son potentiel comme fondation pour une société basée sur des principes démocratiques, comme base sur laquelle nous pouvons construire nos visées d'émancipation futures, et non le désir non-avoué d'un retour en arrière⁷⁸. Il semble plus adéquat de qualifier la relation de Habermas à l'*Öffentlichkeit* bourgeoise – à l'instar de Goode – « pained ambivalence » plutôt que « nostalgie »⁷⁹.

Un deuxième rôle : la critique

Comme on l'a vu, la notion d'*Öffentlichkeit* remplit une première fonction de paradigme pour l'analyse des changements historiques récents. Mais ce rôle est en réalité subordonné à un deuxième rôle plus important encore : l'*Öffentlichkeit* sert de catégorie normative pour une critique politique radicale⁸⁰. En documentant l'émergence de l'*Öffentlichkeit*, en analysant sa fonction classique dans l'État de droit libéral et sa « nouvelle » fonction dans l'État social et les confrontant à la réalisation de l'idéal que son principe incarne, Habermas déploie un type de critique qui n'est pas étranger à celles des Hegel, Marx ou Adorno, à savoir une critique dialectique immanente. Sa critique n'est pas une bête opposition ou un simple rejet péremptoire. Elle est bien plus subtile : Habermas juge la société à partir de ses propres standards, et non « de l'extérieur ». Cette critique reste dans l'immanence des normes implicites au cœur institutionnel de la société pour s'attaquer à celle-ci⁸¹. Pour ce faire, Habermas recense les principes et idéaux qui ont animé et guidé explicitement les changements et réformes qui ont mené aux États sociaux contemporains pour procéder à une évaluation de leurs résultats, de leur matérialisation socio-historique, et les rabat l'un sur l'autre pour relever les contradictions fondamentales qui s'y larvaient depuis le début et qui caractérisent encore notre situation actuelle.

77 Johnson, Pauline, *Habermas. Rescuing the public sphere*, New York, Routledge, 2006, p. 11.

78 Ibid., p. 19.

79 Goode, Luke, *Jürgen Habermas: democracy and the public sphere*, London, Pluto Press, 2005, p. 26.

80 Hohendahl, Peter Uwe, « *Kritische Theorie, Öffentlichkeit und Kulture. Anmerkungen zu Jürgen Habermas und seinen Kritikern* », *Basis. Jahrbuch für deutsche Gegenwartsliteratur*, vol. 8, 1978, p. 64.

81 Hohendahl, Peter Uwe, Russell A. Berman et co., *Öffentlichkeit - Geschichte eines kritischen Begriffs*, Hohendahl, Peter Uwe (ed.), Stuttgart, J. B. Metzler, 2000, p.96.

Ce n'est d'ailleurs pas une simple comparaison entre la normativité contenue dans l'idée bourgeoise d'*Öffentlichkeit* et la facticité de son « absence » : Habermas anticipe et réfute lui-même une telle interprétation (*SdÖ*, 257-258). Il s'agit de faire la part des choses entre les aspects intégrés « factuellement » comme normes et les aspects factuels répondant dans une certaine mesure à la normativité qui l'habite. L'*Öffentlichkeit* publicitaire/plébiscitaire n'est pas le « fait » qui reste en-deçà de la « norme » d'*Öffentlichkeit* critique. L'une n'est pas la dégénérescence de l'autre mais une obstruction majeure et croissante à son déploiement « normal ». Chacune répond à une finalité qui lui est propre, à une normativité qui lui est propre mais elles entrent aussi inévitablement en concurrence dans l'espace public. Alors que l'*Öffentlichkeit* critique est intégrée au cœur des institutions démocratiques contemporaines comme principe de transparence, condition de possibilité de la formation d'une opinion publique et idéal de dissolution du pouvoir par la discussion publique en principe illimitée, l'*Öffentlichkeit* plébiscitaire est le véhicule d'une série d'organisations et d'institutions opaques, ayant comme finalité l'obtention de l'acclamation ou de l'acceptation passive d'un « public » individualisé et privatisé. Celles-ci manipulent l'opinion – (non-)publique – au service de leurs intérêts particuliers, que l'enjeu soit politique ou non, de manière à dissoudre presque entièrement la distinction entre promotion de marchandises et de partis politiques.

Bien sûr, le tout de la critique repose sur un point crucial : l'idéal contenu dans cette « catégorie » bourgeoise, ce « principe d'*Öffentlichkeit* », est-il récupérable? Bien que Habermas souligne que le principe de rationalité discursive déployé par l'*Öffentlichkeit* bourgeoise – la « Publicité » critique – ait perdu beaucoup de terrain, sa fragilité ne démontre pas selon lui le caractère irrémédiablement corrompu de la prétention normative soulevée par le principe de rationalité discursive lui-même. Cette fragilité est plutôt expliquée en termes de vulnérabilité aux changements structurels sociaux qui ont caractérisé le développement récent des sociétés capitalistes⁸². Loin d'attribuer la déchéance de l'*Öffentlichkeit* à ce principe même, Habermas est confiant que le noyau rationnel d'attentes radicales qui sous-tendent les dimensions auto-justificatrices des idéaux démocratiques bourgeois peut être analytiquement distingué et son importance normative actuelle clarifiée⁸³. Autrement dit, pour lui, il est hors de question de jeter le proverbial bébé avec l'eau du bain. Ainsi, la non-réalisation de ces idéaux n'implique pas

82 Johnson, Pauline, *Habermas. Rescuing the public sphere*, New York, Routledge, 2006, p. 27.

83 Ibid., p. 20.

selon lui une reconfiguration des normes, mais plutôt une re-fondation de celles-ci à partir du contexte présent⁸⁴.

Conséquemment, le rôle du concept d'*Öffentlichkeit* est bel et bien double. D'un côté, il sert la reconstruction historique d'une « catégorie » de la société bourgeoise et l'explication de ses égarements ; *SdÖ* est donc une théorie sociale. De l'autre, cette reconstruction met en lumière réprobatrice des contradictions internes à la société ; *SdÖ* est donc une critique. Cette œuvre est ainsi une sorte de théorie critique de la société, au double sens de « théorie critique » de la société et de théorie « critique de la société ».

Nous avons mentionné la parenté méthodologique avec la Théorie critique de Horkheimer, Adorno et consorts⁸⁵. Plusieurs commentateurs ont relevé cette influence, souvent avec réprobation. Après avoir caractérisé le propos de Habermas dans *SdÖ* de théorie critique de la société, il nous semble d'autant plus pertinent d'ouvrir une parenthèse ici sur cette relation. En effet, la théorie critique habermassienne est non seulement dialectique⁸⁶, au même sens que l'emploient les penseurs de la première génération de l'École de Francfort, mais elle se rattache aussi à celle-ci – et plus particulièrement à la *Dialektik der Aufklärung* – par un élément théorique important : la thèse d'auto-dépassement de l'État bourgeois⁸⁷. Par contre, par son analyse institutionnelle, Habermas s'en démarque fortement : la « Théorie critique » telle que développée dans *Dialektik der Aufklärung* reste abstraite tant qu'elle ne se fonde pas matériellement. Le « mé-développement » (*Missentwicklung*) de l'histoire humaine qui culmine dans le capitalisme monopoliste et sa culture de masse consubstantielle fut moins fondé « socio- et écono-historiquement » que « *geistes- und ideologisch-geschichtlich* » par Horkheimer et Adorno⁸⁸. En reformulant et renouvelant à sa manière la « vieille » Théorie critique de l'École de Francfort, Habermas procède à une « *sozialgeschichtliche Konkretisierung* » qui fonde la problématique de l'*Aufklärung* en-dehors des contradictions du capitalisme⁸⁹.

84 Ibid., p. 31.

85 Bien que l'emploi de l'expression « Théorie critique » soit quelque peu anachronique pour l'époque : « "Kritische Theorie" – das gab es ja damals nicht » (Wiggershaus, Rolf, *Jürgen Habermas*, Hamburg, Rowohlt, 2004, p. 40).

86 Arndt, Hans-Joachim, *Der Staat*, 3 (H. 3), 1964, p. 335. ; Tietgens, Hans, « *Die bürgerliche Öffentlichkeit als historische Gestalt* », ?, ?? p. 76.

87 Lang, Sabine, « Der geschlechterdemokratische Strukturwandel der Öffentlichkeit », in *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Strukturwandel der Öffentlichkeit«*, Lennart Laberenz (éditeur), Hamburg, VSA-Verlag, 2003, p. 125.

88 Hohendahl, Peter Uwe, « *Kritische Theorie, Öffentlichkeit und Kulture. Anmerkungen zu Jürgen Habermas und seinen Kritikern* », *Basis. Jahrbuch für deutsche Gegenwartsliteratur*, vol. 8, 1978, p. 61.

89 Ibid., p. 63.

Au fond, *SdÖ*⁹⁰ « donne de l'épaisseur », concrétise et étaye à la fois une critique du capitalisme contemporain et une compréhension du potentiel pour l'auto-critique et l'auto-transformation qu'il tente d'étouffer⁹¹ ; en cela, elle est redevable à Adorno et Horkheimer, mais elle s'en dégage aussi par le fort souci socio-historique qui la guide. Habermas éclaire le changement culturel (culture de masse) par le changement des structures sociales et politiques, à son tour compris par le changement au sein du système économique. Dans ce sens, la catégorie d'*Öffentlichkeit* est introduite comme concept médiant qui manquait à la *Dialektik der Aufklärung*⁹².

Habermas souhaite l'émancipation de la société de toute forme de domination, et il estime particulièrement central en ce sens d'examiner les conditions sociales et économiques d'une période de l'histoire où la bourgeoisie a employé la discussion publique dans la sphère publique de manière à se libérer du contrôle de l'État absolutiste⁹³. En choisissant l'*Öffentlichkeit* comme objet de recherche multidisciplinaire, Habermas fait de celle-ci le témoin privilégié des changements sociaux (structure sociale), économiques (du féodalisme à l'État providence, en passant par l'État libéral et le mercantilisme) et politiques (de l'absolutisme à la république) traversant l'Europe occidentale entre le bas Moyen-Âge et le milieu du XX^e siècle. Au nom de cet idéal, qui est idéologie mais aussi plus qu'une idéologie, Habermas attaque de front l'ordre social et économique dans son ensemble. Avec l'émancipation économique et politique de même qu'avec le développement culturel qui ont caractérisé son ascension, la bourgeoisie a exprimé et défendu des idées – comme l'universalité de l'humanité de l'être humain, l'égalité et la liberté – qui dépassaient le simple vernis idéologique autojustificateur. Parmi ces idées, la rationalisation, la neutralisation de la domination de l'homme par l'homme au nom de l'égalité a été un moteur puissant de revendications, de réformes, voire de révolutions. C'était précisément le rôle imparti à l'*Öffentlichkeit* bourgeoise : surveiller le pouvoir « public » (qu'il soit parlementaire ou monarchique) et mettre en échec toute tentative d'abus, de domination de sa part. La déchéance de ce modèle n'est pas un accident : elle est due aux contradictions propres à un État de droit couplé à un mode de

90 Cela vaut aussi pour l'étude « *Student und Politik* » dans une certaine mesure, mais nous en reparlerons plus bas.

91 Edgar, Andrew, *The Philosophy of Habermas*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005, p. 27.

92 Hohendahl, Peter Uwe, « *Kritische Theorie, Öffentlichkeit und Kulture. Anmerkungen zu Jürgen Habermas und seinen Kritikern* », *Basis. Jahrbuch für deutsche Gegenwartsliteratur*, vol. 8, 1978, p. 61.

93 Kemp, Ray et Philip Cooke, « *Repoliticising the 'public sphere': A reconsideration of Jürgen Habermas* », *Social Praxis*, 8, no. 3-4, 1981, p. 137.

production économique capitaliste. En étant aveugle au gouffre qui sépare les intérêts bourgeois et prolétaires – n'étant pas consciente que la sphère publique ne neutralise la domination qu'aussi longtemps que les intérêts y sont plus ou moins homogènes (ce qui exclut tous les prolétaires d'emblée) – ses idéaux ne pouvaient se réaliser, même une fois, et en fait, *surtout* une fois le suffrage universel et les garanties sociales positives de participation politique accordées. Bref, bien que la bourgeoisie se soit élevée culturellement à des idéaux qui dépassent leur intérêt de classe pour embrasser l'humanité dans son ensemble, sa réalité et l'ordre économique qu'elle implique ont condamné, en rétrospective, l'émancipation de l'Homme à une limite structurelle paradoxale : elle a réalisé sa libération « politique » en l'asservissant à un nouveau maître « économique », le capital. Par le biais de l'*Öffentlichkeit*, ce changement devient intelligible. En gardant un œil sur celle-ci, Habermas se dote d'un angle d'approche non-conventionnel pour renouveler une théorie de la société qui ne se contente ni de constater, ni de polémiquer mais qui peut agir comme puissant instrument de critique d'ensemble.

En tant que critique sociale d'ensemble, on ne peut passer sous silence une certaine similarité avec le projet marxien : Marx n'a-t-il pas lui-même poussé à fond les contradictions internes à la société bourgeoise pour en faire une critique radicale? Nous croyons qu'un des objectifs principaux d'Habermas en prenant la notion toute « bourgeoise » d'*Öffentlichkeit* est justement de se distinguer de la théorie critique de type marxien.

Les deux perspectives sont bien entendu différentes, et éclairent bien leur interprétation respective de l'*Öffentlichkeit*.

L'approche marxienne fait jouer les contradictions inhérentes à l'économie politique classique (Smith, Ricardo) sur la société bourgeoise de son temps pour démontrer le dépassement inévitable de celle-ci. Il fait jouer la contradiction fondamentale qui grève l'État libéral bourgeois, à savoir l'antagonisme de classe sous-jacent entre bourgeois et prolétaires. Marx dénonce les idéaux bourgeois à l'aune de ses réalisations réelles. À ce compte, l'Idée d'*Öffentlichkeit*, comme arène neutre, égalitaire et ouverte à tous ne peut apparaître que comme un leurre, une fiction, un masque par lequel la bourgeoisie protège son intérêt de classe tout en ayant la fausse conscience de veiller à l'intérêt général. L'idée d'*Öffentlichkeit* est la fausse conscience de la bourgeoisie. Cela ne veut pas dire nécessairement qu'il considère un tel espace public de discussion libre de

jeux de pouvoir, mais ce n'est qu'une fois dépassées ces contradictions fondamentales qu'il pourrait en être question. Bref, cette conception n'a que peu d'importance pour Marx : le dépassement des contradictions économiques du capitalisme dans le socialisme est la condition même de sa possibilité .

Habermas pour sa part s'intéresse davantage aux développements socioécono-historiques des structures de la société et de ses institutions. L'Idée bourgeoise d'*Öffentlichkeit* est également révélée comme idéologique, mais non pas *simplement* ou *uniquement* idéologique. Il la prend beaucoup plus au sérieux en ce qu'il affirme d'un côté que cette idée institutionnalisée perdure comme instance de légitimité du pouvoir, et de l'autre, en tentant d'esquisser ses conditions de réalisation. Il est clair même que l'objectif du livre est d'explorer ce qui peut être récupéré de nos jours de cette Idée. En somme, il donne un peu plus de crédit aux « découvertes » de la bourgeoisie⁹⁴.

Le reproche de base est assez similaire : les deux dénoncent le non-remplissement des promesses contenues dans les idéaux bourgeois. La différence se situe par rapport au sérieux accordé à l'idée d'*Öffentlichkeit* et aux « solutions » proposées. Alors que Marx place son espoir dans la victoire du communisme, Habermas tire les leçons de son mauvais diagnostic – Marx sous-estimait la résilience du capitalisme face aux crises et ne se doutait guère de l'« évolution » de l'État en État-providence – et envisage plutôt une démocratisation radicale des organisations et institutions par le médium d'une publicité critique renouvelée.

Même si les références explicites à Marx ne font pas légion, et qu'Habermas ne s'adresse au cours de l'ouvrage jamais principalement à qui que ce soit, nous croyons que par le type même d'enquête, la centralité de l'*Öffentlichkeit* et ses efforts toujours renouvelés pour distinguer les côtés réhabilitables (ou non) de la société bourgeoise, la relation à Marx est primordiale en filigrane. L'objectif de la prochaine section sera précisément d'élaborer plus explicitement ce rapprochement.

94 Comme il le précise dans sa préface de 1990, son but est d'une part de démontrer la continuité normative qui subsiste dans le passage de l'État de droit libéral à l'État social constitutionnel, et d'autre part, de prendre au sérieux l'impératif d'une *Öffentlichkeit* politique effective (Habermas, Jürgen, « Vorwort zur Neuauflage 1990 », in *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990).

Section II : *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, thèse marxiste

L'appartenance de la philosophie sociale de Jürgen Habermas au « marxisme » est problématique. Bien qu'il ait à maintes reprises (dans *Connaissance et intérêt*, *Après Marx*, *Théorie de l'agir communicationnel*, entre autres) lui-même tenté de clarifier sa relation à Marx et au marxisme, le nombre de ses mises au point, ainsi que les divergences d'opinion entre les commentateurs de Habermas montrent bien que le sujet n'est pas si simple à trancher. L'influence de Marx sur la pensée de Habermas est à tout le moins indubitable : tous les biographes et plusieurs commentateurs ont pris soin de noter l'ampleur de celle-ci. Edgar, par exemple, écrit que c'est en lisant Horkheimer, Adorno, Dobb et Sweezy que Habermas a réalisé que Marx pouvait être réactualisé⁹⁵. Pinzani note que jusqu'à *SdÖ*, Habermas est encore très proche du jeune Marx et de la philosophie historique matérialiste⁹⁶. Brunkhorst soutient pour sa part que ses contacts avec Adorno et Abendroth ont fait de Habermas un néo-marxiste⁹⁷. Malgré le consensus entourant l'influence marxiste sur Habermas, la nature et l'étendue de cette influence est beaucoup plus « controversée ».

Nous n'avons pas la prétention de mettre fin ici à ce débat : nous ne saurions faire la recension de toutes les contributions à ce débat, les passer en revue et soupeser les arguments avancés de part et d'autre de cette discussion chaque fois renouvelée depuis au moins quarante ans. Un tel travail serait trop grand pour notre propos et nous mènerait à nous éloigner considérablement de notre sujet : le rôle du concept d'*Öffentlichkeit* dans *SdÖ*. De toute manière, une partie non négligeable de ce débat dépend de l'interprétation de la pensée de Marx que l'on retient. Selon la « version » retenue, il est clair que Habermas peut sembler plus ou moins marxiste. Sans engager cette querelle de front, c'est tout de même notre prétention que de caractériser *SdÖ* comme théorie critique marxiste – ou marxienne⁹⁸ – de la société. Pour le démontrer, nous adopterons une approche peu conventionnelle. Au lieu de procéder au rapprochement comparatif direct entre les textes

95 Edgar, Andrew, *The Philosophy of Habermas*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005, p. 3.

96 Pinzani, Alessandro, *Jürgen Habermas*, München, C. H. Beck, 2007, p. 49.

97 Brunkhorst, Hauke, *Habermas*, Leipzig, Reclam, 2006, p. 13.

98 Nous évacuons de cette section toute controverse autour des termes « marxiste », « marxien », « marxisant », etc. Bien que parfois essentielle à la distinction entre les mille et une nuances du « marxisme », pour démêler par exemple une certaine orthodoxie doctrinaire de parti d'une simple reprise de l'appareil théorique de Marx pour l'analyse de la société, il est inutile d'adopter une telle précision terminologique. Nous utiliserons ici indifféremment les termes « marxiste » et « marxien » pour désigner une forte parenté théorique avec la pensée de Karl Marx.

et thèses de Marx et celles de Habermas, nous rapprocherons plutôt *SdÖ* de la compréhension que Habermas se fait du marxisme entre 1954 et 1961.

Autrement dit, dans cette section nous exposerons simultanément la perspective de base du marxisme telle que Habermas la conçoit et les affinités pratiques et théoriques avec le projet que constitue *SdÖ*. L'interprétation « juste » de la doctrine marxiste ne faisant pas l'unanimité, cela nous semble la seule manière d'établir clairement la correspondance entre sa thèse d'habilitation et la théorie marxienne.

Les similitudes idéologiques entre *SdÖ* et le marxisme tel que Habermas le comprend étant multiples et variés, nous les avons regroupées par « degré » d'appartenance : l'examen de celles-ci procédera du plus simple et « superficiel » au plus profond. Après avoir abordé les points de doctrine partagés à propos de l'espace public bourgeois (A), nous discuterons de la défense du marxisme par Habermas et des similitudes entre le projet qu'est *SdÖ* et le projet marxiste (B). Finalement, nous nous efforcerons de démontrer que *SdÖ* peut être lu comme un dépassement marxiste du marxisme (C).

A) Quelques points de convergence significatifs

En premier lieu, Habermas se joint à Marx pour dénoncer l'idéal de l'*Öffentlichkeit* au moins partiellement comme un masque idéologique. Plusieurs commentateurs n'ont pas hésité à accuser Habermas de « nostalgisme » par rapport à l'*Öffentlichkeit* bourgeoise. On lui fait dire par exemple que l'entrée en scène des classes populaires dans la sphère publique politique aurait « gâché » le processus de rationalisation qui avait lieu au sein de l'*Öffentlichkeit* : les avancées sociales en termes de droits de participation politique auraient ainsi « corrompu » l'espace public, menant au semblant d'espace public actuel⁹⁹. Or dans cette présentation, la position de Habermas par rapport à l'*Öffentlichkeit* bourgeoise est déformée. Pour Habermas, ce n'est pas l'accession du peuple à l'*Öffentlichkeit* comme telle qui le transforme en champ de bataille intéressé, mais c'est à l'occasion de cette accession qu'est démasqué le faux « intérêt général » que l'espace public bourgeois devait représenter¹⁰⁰.

99 Laberenz, Lennart (éditeur), *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Strukturwandel der Öffentlichkeit"*, Hamburg, VSA-Verlag, 2003, 63.

100 Hohendahl, Peter Uwe, Russell A. Berman et co., *Öffentlichkeit - Geschichte eines kritischen Begriffs*, Hohendahl, Peter Uwe (ed.), Stuttgart, J. B. Metzler, 2000, p. 96.

De plus, la fameuse séparation entre « privé » et « public », si essentielle à l'autonomie de l'espace public et au libre déploiement de la rationalité discursive, est une séparation factice et mensongère dont Habermas ne reconnaît pas davantage la « réalité » que Marx. Pour ce dernier, la séparation de l'homme en « citoyen public » et « propriétaire privé », supputée effective et capitale dans l'esprit bourgeois, est justement uniquement cela, une vue de l'esprit, symptomatique de l'aliénation¹⁰¹. La position de Habermas peut sembler plus nuancée, ses mots étant moins durs pour l'assise « privée » de la vie publique, mais elle dénonce tout autant la fausseté de la situation bourgeoise. Bien qu'admettant que l'exclusion des questions « privées » hors de la sphère publique puisse décharger le discours entre citoyen des intérêts économiques particuliers, cet affranchissement n'est acquis qu'au prix d'une exclusion sociale systématique du reste de la population, qui produit nécessairement un biais. Ainsi, pour Habermas et Marx, la séparation privé-public, loin d'être une garantie de rationalité dans le débat, a été au moins en bonne partie illusoire.

La thèse de Habermas rejoint celles de Marx sur un deuxième point : le poids du système économique sur le développement historique de la société.

Burkhard Tuschling prétend dans *Die "offene" und die "abstrakte" Gesellschaft* que Habermas idéalise le modèle libéral de l'espace public et lui fait dire que c'est le dérangement de l'équilibre « parfait » du marché qui causa le changement de structure (*Strukturwandel*) sociale. Selon Tuschling, il affirmerait que le passage de l'État de droit libéral à l'État social a pour fonction de rétablir la mécanique parfaite de la concurrence sur le marché¹⁰². Or, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre, c'est pour « sauver » le capitalisme que l'État devient social : c'est la dynamique économique réelle qui force l'État à assurer sa préservation. La « réforme » socio-politique n'est pas menée à l'initiative de l'autorité politique, mais elle est provoquée, seconde, par rapport aux poussées de « l'infrastructure » économique. On retrouve ici un trait typiquement marxiste : l'infrastructure conditionne la superstructure, plutôt que l'inverse¹⁰³. Cela s'applique au déclin de l'*Öffentlichkeit* en général : selon Habermas, c'est la mutation du

101Ibid., p. 55.

102Tuschling, Burkhard, *Die "offene" und die "abstrakte" Gesellschaft: Habermas u. d. Konzeption von Vergesellschaftung d. klass.-bürgerl. Rechts- u. Staatsphilosophie*, Berlin, Argument-Verlag, 1978, p.22.

103Bien que cette formule soit fautive dans sa simplification excessive (à la fois par rapport à la réalité et par rapport à la pensée de Marx lui-même), le matérialisme historique marxiste considère bel et bien une sorte de primat de l'organisation du travail et de l'échange de marchandises sur les idées et croyances de la population, les événements politiques, les mouvements sociaux, etc.

système capitaliste qui a amené la déformation de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise¹⁰⁴.

Les deux penseurs se rejoignent également dans leur position face à l'État. Habermas, comme Marx avant lui, définit la fonction principale de l'État de droit moderne comme garant du système économique. Tant que celui-ci demeure féodal, l'organisation politique reste féodale. Le développement des marchés nationaux et internationaux amènera avec lui un changement politique : le mode de production capitaliste exige historiquement l'État de droit moderne. Dans sa toute dernière métamorphose, que Marx n'a pas eu le temps de voir dans toute son amplitude, le capitalisme « classique » devient « organisé ». À ce changement correspond la naissance de l'État-providence, qui « sauve l'équilibre du système »¹⁰⁵. Dans les deux cas, le rôle de l'État comme instrument de pouvoir d'une classe par rapport à une autre est supposé disparaître : pour Marx, le développement des forces productives provoquera un jour l'abolition des classes sociales et de l'État, pour Habermas, la société civile devrait être capable, en se cramponnant aux idéaux de l'*Öffentlichkeit*, d'auto-organisation et de rationalisation du pouvoir, rendant caduc tout rôle de domination de l'État¹⁰⁶.

B) Défense de Marx par Habermas et similarité de projet

La défense par Habermas du matérialisme historique de Marx est particulièrement parlante en regard de sa propre démarche. Contre les interprétations trop « marxistes » et « hégélianisantes » de Marx, Habermas tente de réhabiliter une version attrayante et crédible du matérialisme historique.

En premier lieu, il faut se défaire d'un préjugé par rapport à celui-ci. Le matérialisme historique n'est pas une position métaphysique présupposant l'impuissance des « idées » et l'omnipotence de la « matière ». Bien que cette représentation soit commune et constamment ressassée par les critiques du marxisme comme signe du caractère grossier de cette théorie, elle est fautive. Le matérialisme marxien n'est pas d'abord une croyance métaphysique arbitraire qu'il serait loisible d'invertir dans un sens

104Lang, Sabine, « Der geschlechterdemokratische Strukturwandel der Öffentlichkeit », in *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Strukturwandel der Öffentlichkeit«*, Lennart Laberenz (éditeur), Hamburg, VSA-Verlag, 2003, p. 132. ; Laberenz, Lennart (éditeur), *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Strukturwandel der Öffentlichkeit"*, Hamburg, VSA-Verlag, 2003, p. 165.

105Expression que Habermas emploie déjà dans l'introduction de *Student und Politik* (SuP, 14).

106Lang, Sabine, « Der geschlechterdemokratische Strukturwandel der Öffentlichkeit », in *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Strukturwandel der Öffentlichkeit«*, Lennart Laberenz (éditeur), Hamburg, VSA-Verlag, 2003, p. 122.

ou dans l'autre, au gré de jeux de langage abstraits, mais le correspondant théorique d'une intuition concrète :

*Materialismus ist kein ontologisches Prinzip, sondern die historische Indikation einer gesellschaftlichen Verfassung, unter der es der Menschheit bisher nicht gelungen ist, die praktisch erfahrene Gewalt des Äußeren über das Innere aufzuheben.*¹⁰⁷ (DIÜzM, 223)

Autrement dit, le matérialisme comme horizon théorique n'est pas une fin en soi, il est le témoin des contraintes « matérielles » de l'être humain. Il n'est nécessaire qu'aussi longtemps que la réalité qui y correspond l'exige.

Bref, Habermas est d'accord avec Bollnows : Marx n'a jamais été « matérialiste » au sens dogmatique du terme¹⁰⁸. Malgré une certaine dévaluation avérée de l'efficacité de « l'esprit », Marx était assez brillant pour ne pas penser le politique comme simple reflet du monde économique. Ce sont des « marxistes » contemporains et ultérieurs à Marx, comme Engels, qui ont « aplani » les idées de Marx en cette caricature qu'est la doctrine du « *Diamat* ». Une conception matérialiste de l'histoire ainsi appauvrie ne peut comprendre les contraintes économiques que comme un système clos (DIÜzM, 264). Ce ne serait pas une analyse dialectique mais une simplification mécaniste par simple déterminisme causal de l'économie sur le politique. Or le matérialisme marxien est plus subtil, a quelque chose de plus dialectique. Habermas nous invite à repousser l'idée d'un Marx naïvement matérialiste, mais sans succomber à la tentation d'en faire un hégélien « renversé », c'est-à-dire une sorte de fruste épigone d'Hegel, qui n'a su « dépasser » celui-ci qu'en renversant son système sur la tête¹⁰⁹. Ni matérialiste naïf, ni idéaliste qui s'ignore, on ne peut démembrer l'œuvre de Marx dans un sens ou l'autre. Contre les reprises hégéliennes ou existentialistes du *Manuscrit de 1844* (Landgrebe, Popitz, Hommes), les reprises trop exclusivement « philosophiques » (Schumpeter), ou encore les tentatives d'analyse trop biographiques de Marx (Schwarzschild), Habermas affirme que Marx n'est compris adéquatement que lorsqu'on cesse de démembrer son œuvre et sa vie et qu'on saisit celle-ci dans son ensemble comme une « *social theory with practical intent* ». C'est dans ces termes que l'École de Francfort avant lui avait déjà caractérisé ainsi la vérité

107« Le matérialisme n'est pas un principe ontologique mais ne fait que fournir une indication historique sur l'état d'une société où l'homme n'est pas encore parvenu, jusqu'à présent, à supprimer cette puissance de l'extérieur sur l'intérieur dont il fait l'expérience pratique » (TP, t. 1, 235)

108Habermas, Jürgen, « *Marx in Perspektiven* (1955) », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, p. 78.

109Ibid., pp. 78-79.

profonde de la théorie de Marx, mais qu'on peut aussi appliquer aux penseurs néomarxistes de l'École de Francfort eux-mêmes et Habermas à leur suite. Une telle théorie, comme l'exprime très simplement Alway, « *seeks not only to understand the world but also transform it* »¹¹⁰.

En tant que théoriciens projetant de changer le monde, Marx et Habermas sont unis; ils partagent un accord de fond, l'appel de Marx au philosophe à transformer la réalité. Mais ce n'est pas suffisant. Jusque-là les socialistes dits « utopistes » du XIX^e siècle font également partie du lot. Marx et Habermas ont en commun, et se distinguent en cela des autres critiques de la société, qu'ils ne sauraient se contenter de « décrire » ou « expliquer » la réalité ; leur description et explication doivent inclure la pratique du théoricien lui-même. Le théoricien ne peut se soustraire à une réflexion sur sa propre position dans le monde, sous peine d'aveuglement déformant. En cela, Hegel reste supérieur à ses critiques jeune-hégéliens de gauche. Là où Marx dépasse ceux-ci consiste à renverser la relation esprit-monde. Hegel spiritualise l'histoire, Marx historicise l'esprit. Marx reproche aux philosophes en général et aux jeunes hégéliens tout particulièrement l'autoeffacement anhistorique du philosophe : la philosophie reste abstraite tant qu'elle ne réalise pas que la philosophie est une pratique sociale, et à ce titre, la pratique est originaire, la pensée/théorie seconde. Les jeunes hégéliens retournent abstraitement la dialectique hégélienne contre elle-même, Marx renverse toute la philosophie comme « science-mère ». De manière analogue aux historiens, qui ont réalisé la profondeur des conséquences de leur imbrication dans une situation historique, tant que les philosophes restent naïfs par rapport à leur propre situation, ils se condamnent à l'idéalisme.

À titre d'exemple de cette parenté philosophique, en faisant son *Compte-rendu bibliographique*, en 1957, Habermas met dans la bouche de Marx les pensées suivantes, qu'on pourrait entièrement appliquer à sa propre démarche : « *Wenn aber die Philosophie selber zu dieser Welt gehört, wenn sie als Ausdruck und Ergänzung der kritisierten Wirklichkeit dieser noch verhaftet bleibt, dann muß eine radikale Kritik darauf bestehen, mit den Mängeln der kritisierten Welt zugleich die Wurzeln der Kritik selber zu kritisieren* »¹¹¹ (*LzDM*, 403). Quand il fait une histoire sociale de la notion d'*Öffentlichkeit*, et qu'il

¹¹⁰Alway, Joan, *Critical theory and political possibilities : conceptions of emancipatory politics in the works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*, Westport, Greenwood Press, 1995, p. 2.

¹¹¹« Mais si la philosophie elle-même appartient à ce monde, si, en tant qu'expression et complément de la réalité critiquée, elle reste encore tributaire de celle-ci, il faut alors qu'une critique radicale persévère à critiquer en même temps que les carences du monde auquel elle s'attache les racines mêmes de la

étudie en parallèle l'évolution de cette idée dans la pensée des libéraux classiques, de Hegel, Marx et du libéralisme de Mill (*SdÖ*, §14-15), Habermas perpétue la pensée de Marx : la théorie sociale doit être autoréflexive.

La critique marxienne de la philosophie et ses conséquences pour la pensée sont connues. La philosophie n'est pas suffisante à elle-même, elle doit étayer sa critique sur la base d'une recherche historique empirique, seule capable de donner à la critique une base solide pour l'action. Habermas, bien que ses cibles de prédilections soient différentes, suit dans *SdÖ* la même démarche : fournir une base socio-historique à sa critique. Inutile maintenant de faire la critique historiciste de la philosophie, c'est désormais aux sciences sociales positivistes qu'il faut s'en prendre. Celles-ci, en objectivant leurs objets, tendent à perdre de vue la dimension historique de ceux-ci et de leur propre situation. Dans *SdÖ*, Habermas tente au contraire de réintégrer dans leur trame historique les catégories dont nous faisons usage de manière naïve pour leur redonner le sens entier qu'elles devraient revêtir. Les notions d' « *Öffentlichkeit* » et d' « *öffentliche Meinung* » par exemple n'ont pas un sens identique, et ne jouent pas le même rôle, aux XVII^e et XX^e siècles. Les multiples changements dans l'évolution du mot « *Meinung* » sont complètement gommés quand on procède à une objectivisation méthodique de celle-ci. Du coup, une analyse socio-historique est nécessaire pour leur redonner tout leur sens, leur épaisseur. Habermas renouvelle ainsi la critique marxienne de l'abstraction, que le Marx scientifique adressait au philosophe, mais qu'il adresse maintenant au scientisme, au positivisme en science sociale. Les deux écueils, une science incapable d'autoréflexion, ignorante de son historicité et une autoréflexion incapable de science, ignorante de sa « matérialité », se rejoignent dans leur incomplétude, dans leur abstraction.

Cette position, ce projet habermassien-marxien de théorie critique de la société avec visée pratique guide les œuvres de jeunesse plus systématiques. Dans son introduction (intitulée justement « *The Marxist Heritage* »), Edgar met en lumière ce souci marxien pour la dimension empirique et l'autoréflexion du philosophe dans *Student und Politik*, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* et *Theorie und Praxis*, : « *It was in this environment, encouraging work both on Marxist social theory and multidisciplinary and empirical study of contemporary society, that Habermas would begin his first major works, [SuP, SdÖ and TuP]* »¹¹². Dans ceux-ci, Habermas articule l'expérience et l'histoire

critique. » (*TP*, t. 2, 180)

112 Edgar, Andrew, *The Philosophy of Habermas*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005, p. 5.

du capitalisme tardif et développe une « *theory of society conceived with practical intention* »¹¹³. C'est à ce titre que Rasseem caractérise *SdÖ* comme « une dialectique [faite] à partir de matériaux historiques-empiriques »¹¹⁴. Là où Horkheimer et Adorno font une histoire largement fataliste et abstraitement dialectique de la Raison (*Dialektik der Aufklärung*), Habermas tente de « substantialiser » à la fois une critique du capitalisme contemporain et une compréhension du potentiel d'auto-critique et d'auto-transformation qu'il recèle¹¹⁵. À cet égard, nous situerions le jeune Habermas plus près de Marx que ses prédécesseurs.

Un mot encore sur ce « potentiel d'auto-critique et d'auto-transformation ». Habermas pose la question de l'émancipation sociale comme dépassement des contradictions de l'État moderne, c'est à dire « [...] *als Problem, den Widerspruch zwischen demokratischem Verfassungsgebot und Verfassungswirklichkeit des Sozialstaats aufzuheben.* »¹¹⁶. Le motif critique de *SdÖ* peut se résumer ainsi : mettre en lumière les présupposés normatifs enfouis au cœur de l'État de droit moderne, montrer sa continuité malgré ses transformations structurelles dans l'État social pour finalement rabattre la réalité de l'État social contemporain sur ses bases normatives fondatrices. Autrement dit, retourner les idéaux incorporés aux institutions publiques contre celles-ci. C'est, à peu de nuances près, le diagnostic de Marx (tel que formulé par Habermas dans *SdÖ*) par rapport à la philosophie du droit de Hegel :

*Marx kritisiert die neuständische Verfassung der Hegelschen Staatsphilosophie am Maßstab der bürgerlich-rechtsstaatlichen nur, um die »Republik« vor ihrer eigenen Idee als den existierenden Widerspruch zu entlarven und der festgehaltenen Idee der bürgerlichen Öffentlichkeit wie im Spiegel die gesellschaftlichen Bedingungen der Möglichkeit ihrer ganz unbürgerlichen Realisierung vorzuhalten.*¹¹⁷ (*SdÖ*, 138)

Tel que Habermas le lit, Marx dénonçait la perpétuation (*Perpetuierung in anderer Gestalt*) plutôt que la fin des rapports de domination dans le passage des rapports de

113Ibid., p. 5.

114Rasseem, Mohammed, Sans titre, recension de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *Philosophische Rundschau*, 12, 1964, pp. 117-118.

115Edgar, Andrew, *The Philosophy of Habermas*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005, p. 27.

116Tuschling, Burkhard, *Die "offene" und die "abstrakte" Gesellschaft: Habermas u. d. Konzeption von Vergesellschaftung d. klass.-bürgerl. Rechts- u. Staatsphilosophie*, Berlin, Argument-Verlag, 1978, p. 8.

117« Il [Marx] utilise l'étalon des constitutions bourgeoises dans sa critique du corporatisme développé par la philosophie hégélienne de l'État, à seule fin de démasquer la « république », face à sa propre image, comme étant une vivante contradiction, et afin de présenter, comme en miroir, à l'idée – qu'il maintient – de la sphère publique bourgeoise les conditions sociales qui permettraient sa réalisation : elle n'aurait bien entendu plus aucun caractère bourgeois » (*EP*, 132)

soumission féodaux à la société bourgeoise capitaliste (*SdÖ*, 139). Celle-ci promettait l'émancipation de l'homme, la neutralisation du pouvoir (*Neutralisierung der Macht*) par la discussion et le parlementarisme. À l'époque, la seule condition de réalisation de cet idéal envisagée par Marx était la socialisation des moyens de production : « *Unter solchen Voraussetzungen soll dann Öffentlichkeit im Ernst auch verwirklichen können, was sie immer schon versprochen – die Rationalisierung der politischen Herrschaft von Menschen über Menschen* »¹¹⁸ (*SdÖ*, 141-142). Or la critique ainsi exposée correspond presque exactement à la critique que Habermas adresse lui-même à l'État social. Bien qu'il attribue plus de crédit au potentiel émancipatoire de l'*Öffentlichkeit* – plutôt que d'en faire une pure idéologie (*bloße Ideologie*) (*SdÖ*, 139) – elle n'en reste pas moins à ses yeux largement idéologique, surtout au temps de Marx. Ainsi, comme projet de critique sociale à l'aune de ses propres fondations normatives, la critique habermassienne de l'*Öffentlichkeit* peut être vue comme une reprise marxiste. Nous irons même plus loin. Habermas ne perpétue pas simplement la critique marxiste, il tente de la compléter. Il ne se contente pas d'une émulation dogmatique, au contraire : Habermas tente un dépassement marxiste de Marx.

C) *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, thèse éminemment marxiste

En 1955, Habermas écrit la phrase suivante : « *Immerhin bleibt die ernsthafte Frage bestehen, wie eine humanistische Ideologiekritik zu einer institutionalisierten Ideologie der Inhumanität entarten konnte* »¹¹⁹. Si on l'interprète à partir de *SdÖ*, on pourra comprendre que Habermas cherche alors encore à expliquer la dégénérescence de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise – qui devait en principe débusquer l'oppression là où elle se cache – en instrument de manipulation au service de l'exploitation capitaliste ; la critique idéologique humaniste (*humanistische Ideologiekritik*) y désignerait l'échange libre d'arguments, dégagé de la déférence et de la soumission à l'autorité telle qu'elle émerge comme *Aufklärung*, et l'idéologie institutionnalisée de l'inhumanité (*institutionalisierten Ideologie der Inhumanität*) désignant l'*Öffentlichkeit* comme principe au cœur des modifications subies par l'État en devenant social, mais qui en fait assure la domination de

118« Une fois admises ces hypothèses, la sphère publique devrait alors pouvoir véritablement réaliser ce dont elle avait d'emblée fait promesse : rationaliser la domination, démasquée comme domination de l'homme par l'homme » (*EP*, 136).

119Habermas, Jürgen, « Marx in Perspective (1955) », op. cit., p. 80.

grandes organisations, étatiques, syndicales ou corporatives. Par contre, si on la replace dans son contexte, on comprend que Habermas réfère plutôt aux excès et déformations subies par la pensée de Marx par rapport au régime soviétique, la critique idéologique humaniste étant la pensée « authentique » de Marx, et l'idéologie institutionnalisée cachant l'inhumanité désignant le rôle du « marxisme orthodoxe » dans le régime politique de l'URSS. Ce rapprochement peut sembler forcé et superficiel, nous en convenons, mais il nous permet d'introduire la thèse suivante : *SdÖ* est plus que l'histoire de la dégénérescence de l'*Öffentlichkeit*, il est en même temps une tentative de dépassement marxiste de Marx. Plus précisément, la thèse d'Habilitation de Habermas peut être lue à la fois comme poursuite du matérialisme dialectique (tel qu'il le comprend chez Marx) et comme réponse aux réfutations qu'on invoque aujourd'hui pour rejeter le marxisme. En se maintenant dans la lignée théorique du matérialisme dialectique et en montrant qu'il peut surmonter les objections invoquées contre Marx, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* représente une reprise et une adaptation contemporaines du marxisme.

Pour le démontrer, nous procéderons en deux temps : en montrant d'abord comment *Strukturwandel* perpétue le matérialisme dialectique de Marx et respecte ses conséquences (1) et ensuite comment nous pouvons affirmer que la thèse de Habermas représente une critique immanente du marxisme, expliquant ainsi pourquoi Marx a tort et raison à la fois, démontrant qu'on peut dépasser Marx au nom de Marx (2).

1. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, thèse matérialiste dialectique

Nous avons déjà évoqué dans la sous-section précédente la défense que Habermas présente par rapport au « matérialisme » de Marx. Contre la caricature simpliste qu'on en colporte, il tente d'en restituer la pertinence et la complexité. Or dans son *Compte-rendu bibliographique*, écrit en 1957, il va encore plus loin. Recensant et critiquant tour à tour les diverses interprétations philosophiques de Marx, et plus particulièrement de la réception du *Manuscrit de 1844*, Habermas est amené à restaurer le sens original du matérialisme dialectique qu'il lit chez Marx. Ce qu'il appelle « l'appropriation philosophique du marxisme » – qu'elle soit hégélianisante (*LzDM*, 402-413), théologisante (*LzDM*, 418-421) ou anthropologisante (*LzDM*, 422-428) – est en définitive rejetée au nom d'une compréhension plus proche, par ses intentions, de la philosophie de l'histoire marxiste, c'est-à-dire son « matérialisme » bien compris (*LzDM*. 432-434).

Habermas regroupe sous quatre rubriques les conséquences philosophiques d'une telle conception matérialiste de l'histoire : une critique de la philosophie « pure » (a), une théorie de l'idéologie alliant théorie et pratique (b), le caractère dialectique du matérialisme (c) et l'élucidation des rapports entre théorie et empirie, entre critique philosophique et sciences sociales (d).

a) Critique de la philosophie « pure »

Suivant la méta-critique de la théorie de la connaissance défendue par Adorno, Habermas démonte les prétentions auto-fondatrices des ontologies fondamentales plus récentes. Sans nommer de philosophe en particulier, la critique s'adresse à tout système philosophique croyant pouvoir être, dans la certitude d'elle-même et la suffisance de la pensée, une philosophie première, fondatrice des autres savoirs (*LzDM*, 435-438). Selon le « matérialisme », la philosophie ne peut dès lors se targuer d'être « maîtresse » ; elle trouve son fondement à l'extérieur d'elle-même. Par contre, Habermas note qu'il serait mal venu d'en déduire une « détermination » unilatérale et mécanique de la pratique sociale sur la pensée, théorie qu'on a pu attribuer à Marx en raison de l'image « superstructure-infrastructure », mais que seul Engels a effectivement énoncée (*LzDM*, 436).

b) Théorie de l'idéologie et la relation entre théorie et pratique

En découvrant que c'est par l'unité entre théorie et pratique que la philosophie pouvait se fonder et se réaliser elle-même, la théorie marxienne de l'idéologie exhorte la philosophie à renoncer à le faire en tant que philosophie. Plutôt que mener à la plate et réductrice division classique et à la « correspondance » supposée entre « réalité matérielle » et « structures de conscience », l'apport de la théorie marxiste aurait dû mener à un questionnement sur les présupposés de la philosophie (*LzDM*, 436). L'idéologie, bien comprise, est « *existente Unwahrheit, praktisch begründet, mit praktischen Folgen und am Ende allein durch Praxis ganz aufzuheben* »¹²⁰ (*LzDM*, 436). La certitude d'elle-même de la philosophie est une telle existence fautive, marquée par un décalage entre l'apparence et l'essence, une pseudo-autonomie reposant sur l'autonomie de la pratique : c'est une conscience fautive, dénoncée comme idéologie chez Marx (*LzDM*, 437). Cette situation doit être dépassée par une pratique révolutionnaire. En alliant théorie et pratique, « *[e]rst*

120« L'idéologie est l'existence du faux, une existence fondée dans la pratique, entraînant des conséquences pratiques et ne pouvant finalement être totalement supprimée que par la pratique » (*TP*, t. 2, 211-212).

die kritisch-praktische Tätigkeit, in der Philosophie sich aufhebt, um sich zu verwirklichen, wird den Bann der Ideologie als solchen brechen können »¹²¹ (LzDM, 438)
Ce n'est qu'ainsi que les hommes arriveront à savoir vraiment ce qu'ils font :

*Sie [Die Einheit von Theorie und Praxis] besagt nicht mehr, als daß die Menschen, wenn sie etwas tun, wissen können, was sie tun; während sie, unter Voraussetzung der entfremdeten Praxis und des ideologischen Bewußtseins, von dem, was sie tun, nicht eigentlich wissen, und noch da, wo sie es wissen können, schwerlich in ihrem Tun sich danach richten können.*¹²² (LzDM, 438)

Autrement dit, une théorie vraie ne peut se suffire à elle-même, elle doit aussi être pensée de sa propre transformation : « *Eine ihrem Gegenstand angemessene historische Theorie des Bestehenden ist Theorie seiner Veränderung* »¹²³ (LzDM, 438).

c) Le matérialisme dialectique

Pour Marx (selon Habermas toujours), une philosophie matérialiste ne se fonde pas sur elle-même, ou sur quelque chose d'immédiat : « *[sie] macht [...] nicht die Situation, in der sie sich geschichtlich vorfindet, dazu. Jeder ihrer Ausgangspunkte erscheint immer schon als vermittelt. Und Philosophie hat die Formen dieser Vermittlung, die nicht sie, überhaupt nicht ein Subjekt hervorbringt, zu begreifen* »¹²⁴ (LzDM, 439). Un matérialisme dialectique doit saisir le mouvement de médiation entre « nature » et « conscience » dans lequel ces formes se déploient. Ni mécanisme creux de Engels, ni dialectique de la conscience de classe de Lukacs, la dialectique matérialiste n'est pas une « logique de l'histoire » abstraite et nécessaire mais elle est historique dans un sens bien précis :

[...] [S]ie ist als ganze so kontingent wie die herrschaftsmäßigen Arbeitsverhältnisse, deren inneren Widerspruch und äußere Bewegung sie ausdrückt. Dialektik steht sowohl für das System, das durch die entfremdete Gestalt der Arbeit zusammengehalten wird, als auch für das Versprechen,

121« Seule l'activité critique pratique par laquelle la philosophie se supprime dialectiquement afin de se réaliser est à même de briser les rets de l'idéologie en tant que telle » (TP, t. 2, 213).

122La traduction de l'édition Payot est fautive. Nous remplaçons donc ici « Ils ne signifient » par « Elle ne signifie », qui est plus exact : [Elle ne signifie] rien d'autre que la possibilité pour les hommes, s'ils font quelque chose, de savoir ce qu'ils font tandis que les conditions qui sont celles d'une pratique aliénée et d'une conscience idéologique les empêchent de savoir vraiment ce qu'ils font ou d'utiliser aisément pour guider leur action ce qu'ils parviennent à en connaître » (TP, t. 2, 213).

123« Il n'y a de théorie historique de ce qui existe qui soit à la mesure de son objet que s'il s'agit d'une théorie de sa transformation » (TP, t. 2, 213).

124« Une telle philosophie [...] ne fait pas non plus de la situation historique dans laquelle elle se trouve son point de départ ; chacun des moments dont elle part semble être déjà médiatisé et la philosophie, pour sa part, a pour tâche de concevoir les formes de cette médiation dont elle n'est pas l'auteur – et dont au demeurant aucun sujet n'est l'auteur » (TP, t. 2, 214)

*daß dieses System zufällig ist, mit einem Anfang in der Geschichte und der Möglichkeit eines Endes in der Geschichte.*¹²⁵ (LzDM, 441)

En d'autres termes, le matérialisme dialectique est le reflet contradictoire des rapports de domination actuels. Il saisit la situation historique dans sa contingence, et cette contingence même signifie l'altérabilité des rapports, elle garantit d'une certaine manière l'élimination possible du système de domination.

d) Dialectique matérialiste et les sciences sociales

Cette perspective historique a ses implications pour le rapport entre la philosophie dialectique de Marx et les sciences sociales de son époque. Cette contingence, cette conscience des tendances qui caractérisent une situation historique, nécessite un rapport particulier aux sciences. En effet, celles-ci manquent l'historicité propre à la société, elles l'ocultent même. Mais cela ne signifie pas qu'il faille opposer aux sciences un rejet pur et simple. Le matérialisme dialectique doit au contraire s'y alimenter, l'analyse critique prospective et rétrospective restituant la dimension historique à l'analyse objectivante des sciences sociales :

*Solange [...] Dialektik kontingent ist wie die Geschichte selber, muß sie sich alles, was sie wissen will, empirisch, und das heißt mit Hilfe der Verfahren objektivierender Wissenschaft geben lassen; deren Ergebnisse freilich behandelt Philosophie als Material ihrer Deutung. [...] Gegenüber den Sozialwissenschaften übernimmt Philosophie die Aufgabe, die [...] Objektivation eines im Ganzen nicht Objektivierbaren [...] aufzuheben.*¹²⁶ (LzDM, 443)

Une philosophie matérialiste doit donc récolter les résultats des sciences de la société, mais les interpréter dans une perspective plus large, plus globale, en prenant en compte les tendances historiques qui débordent une situation donnée, la transcendant vers ses possibilités objectives. Ces possibilités objectives ne sont pas des garanties de réalisation effective. Là surgit une méprise généralisée par rapport à Marx, illustrée par la différence entre son matérialisme historique et sa déformation lukacsienne : « *Denn wo die Dialektik*

125« [...] [E]lle est dans son ensemble tout aussi [...] contingente que les rapports de travail dictés par la domination et dont elle exprime la contradiction interne et le mouvement externe. La dialectique est à la fois l'expression du système établi par la forme aliénée du travail et de la promesse que ce système est contingent, qu'il a eu un commencement historique et qu'on pourra donc y mettre fin dans l'histoire » (TP, t. 2, 216).

126 « Tant que la dialectique demeure au contraire [...] aussi contingente que l'histoire, elle doit établir tout ce qu'elle veut savoir de façon empirique, c'est-à-dire à l'aide des procédés des sciences objectivantes. Or ce sont les résultats de ces sciences que la philosophie prend comme objet de ses interprétations. [...] Face aux sciences sociales, la philosophie se donne pour tâche de dépasser dialectiquement l'objectivation [...] de quelque chose qui n'est pas objectivable dans sa totalité... » (TP, t. 2, 218).

des Klassenbewußtseins den Gang der Geschichte im vornhinein verbürgt, wird die marxistische These ebenso vom Ausbleiben der revolutionären Praxis wie von deren Durchführung in falscher Gestalt widerlegt »¹²⁷ (LzDM, 444). La tentative lukacsienne de faire une dialectique de conscience de classe, une dialectique abstraite absolue, implique une nécessité historique à laquelle Marx n'est nullement contraint. Pour celui-ci, le déroulement historique effectif n'est pas à prendre comme tel comme une contradiction insurmontable. Prévoir, à partir de travaux empiriques, la probabilité d'une révolution n'est pas l'équivalent d'une prédiction hypothético-déductive. Une philosophie matérialiste peut bien entrevoir la possibilité ou l'impossibilité de celles-ci à une époque donnée, dans une situation donnée, mais elle ne peut juger par avance de sa réalisation : « *Über die objektive Unmöglichkeit der Revolution entscheidet allein Wissenschaft, nicht aber schon deren faktisches Ausbleiben oder gar ihre falsche Verwirklichung* »¹²⁸ (TuP, 444) Celle-ci dépend des forces en présence, des subjectivités en jeu et de leurs actions, et non d'une logique historique abstraite qui agirait « au-dessus » des agents eux-mêmes.

À la lecture de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, publié cinq ans plus tard, on ne peut qu'être frappé de l'harmonie théorique entre celle-ci et l'exposé de la philosophie matérialiste de Marx. Chacun des aspects précédemment présentés se retrouve à la base même de la démarche habermassienne dans *SdÖ*.

Premièrement, il partage, quoiqu'indirectement, la critique matérialiste de la philosophie « pure ». D'un côté, par l'usage constant de références aux sciences sociales plutôt que de références à la tradition philosophique, c'est la suffisance de la philosophie à parvenir par ses propres moyens à une compréhension de la société qui est mise en cause. De l'autre, quand la pensée de grands philosophes est effectivement traitée, elle ne l'est bien souvent que pour montrer son ancrage dans la réalité sociale de son époque, en tant que représentante de la classe bourgeoise ou d'idées typiques de son époque. Le meilleur exemple de ceci concerne la conception libérale de l'*Öffentlichkeit*, dont le revirement de sens entre Kant et Mill est expliqué par le changement de situation socio-politique de la bourgeoisie – désormais dominante (Chapitre IV, §13 et §15).

Deuxièmement, suivant le matérialisme dialectique de Marx, la théorie

127« Si la dialectique de la conscience de classe garantit *a priori* le cours de l'histoire, l'absence de pratique révolutionnaire ou la forme faussée sous laquelle elle est menée constituent alors une réfutation de la thèse marxiste » (TP, t. 2, 219)

128« La science est seule à décider de la possibilité ou de l'impossibilité objective de la révolution, mais non du fait qu'elle ne se produit pas ou d'une réalisation faussée. » (TP, t. 2, 219)

habermassienne de l'*Öffentlichkeit* est également une théorie de l'idéologie, éclairant le vrai sens de l'*Öffentlichkeit* au rythme des transformations sociales qui la modèlent. En faisant l'analyse critique de la fonction largement idéologique de la notion d'*Öffentlichkeit* dans l'histoire moderne européenne, Habermas obéit à la conception marxienne selon laquelle une théorie historique de la société n'est à sa mesure que si elle est en même temps théorie de sa transformation (*TuP*, 438).

Troisièmement, selon la définition que Habermas donne de la dialectique matérialiste, on peut envisager *SdÖ* comme une analyse dialectique de l'histoire européenne moderne. En effet, d'une part, l'analyse socio-historique que Habermas fait de la notion d'*Öffentlichkeit* n'est ni simplement une histoire purement économique, ni une histoire idéographique des différentes conceptions de l'*Öffentlichkeit*, mais fait les deux à la fois. Partant de l'analyse des structures socioéconomiques et politiques, Habermas distingue les différentes formes successives qu'elle prend pour saisir dans un même mouvement à la fois les modifications structurelles sociales et les idées qui s'y reflètent. Autrement dit, l'histoire matérielle de l'Europe, médiatisée par les idées qui la guident, et les transformations idéologiques, médiatisées par les changements structurels économiques et politiques qui les provoquent, sont à réfléchir ensemble, dans leur déploiement dans l'histoire. D'autre part, la contingence qui marque la dialectique matérialiste de Marx se retrouve entière dans *SdÖ* par l'espoir voilé qui marque les dernières lignes de l'ouvrage¹²⁹. De telles considérations démontrent clairement que Habermas adhère ici à l'avis de Marx, selon lequel ce système de domination est contingent, il a eu un commencement historique et on pourra donc y mettre fin dans l'histoire (*LzDM*, 441). Ni volontarisme naïf, ni marxisme orthodoxe mécaniste, la perspective habermassienne est ainsi une véritable dialectique matérialiste.

Quatrièmement, la question qui oriente tout le dernier chapitre de *SdÖ* (de quelle manière l'idéal d'*Öffentlichkeit* peut-il encore être restauré, malgré la tendance lourde socioéconomique et culturelle menaçant l'*Öffentlichkeit* critique?) est explorée d'une manière qui rappelle étrangement le rapport entretenu par Marx entre le matérialisme dialectique et les sciences sociales. Combinant les résultats des sciences sociales

129« *Am Strukturwandel der bürgerlichen Öffentlichkeit läßt sich studieren, wie es vom Grad und der Art ihrer Funktionsfähigkeit abhängt, ob der Vollzug von Herrschaft und Gewalt als eine gleichsam negative Konstante der Geschichte beharrt – oder aber, selber eine historische Kategorie, der substantiellen Veränderung zugänglich ist* » (*SdÖ*, 271).

objectivantes et une analyse rétrospective et prospective restaurant l'historicité faisant défaut à celles-ci, Habermas tente de dégager les possibilités objectives de « révolution » de l'*Öffentlichkeit*. Comme Marx, il ne peut garantir quelque nécessité historique que ce soit, d'où son ambivalence par rapport à l'*Öffentlichkeit* critique : elle peut encore prévaloir, mais seulement par l'action pratique. Le résultat reste contingent, dépendant de notre capacité à redonner aux idéaux de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise une base solide.

Ainsi, par son adhésion aux principales conséquences philosophiques du matérialisme dialectique marxiste exposées dans sa « Recension bibliographique », il semble justifié de caractériser la thèse d'Habilitation de 1962 elle-même de dialectique matérialiste marxiste. Ce rapprochement entre ces deux écrits est sans doute un peu artificiel, mais il nous permet de jeter un premier éclairage sur le caractère vraiment marxiste de *SdÖ*. Malgré l'apparente secondarité de cet article de jeunesse, nous y retrouvons, bien implicitement il est vrai, les axiomes fondamentaux de la thèse de Habermas.

2. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, dépassement (*Aufhebung*) marxiste de Marx

Malgré son adhésion tacite au matérialisme dialectique de Marx, Habermas n'est pas aveugle aux failles qui minent sa pensée. Bien qu'il accepte les bases théoriques du marxisme, certains éléments de doctrine sont à réviser. Une critique immanente, prenant acte des suites historiques de la récupération marxiste de Marx, s'impose pour actualiser son analyse socioéconomique. Dans une conférence intitulée « *Zwischen Philosophie und Wissenschaft : Marxismus als Kritik* », prononcée en décembre 1960 devant la société philosophique de Zurich, Habermas expose en introduction quatre « faits » qui font obstacle à toute discussion contemporaine de Marx. Ces obstacles, présentés comme des « évidences » justifiant le peu de discussions sérieuses du marxisme, devront être résolus pour rendre de nouveau pertinente une analyse marxiste, critique de la société. Notre prétention consiste à affirmer que *SdÖ* peut être lu de manière féconde comme la solution à ces obstacles. En opérant ainsi une révision à la fois destructrice et constructive de la pensée de Marx, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* représente un dépassement marxiste de Marx. S'il est possible de rendre compte adéquatement des failles de Marx, tout en restant dans une perspective matérialiste dialectique, Habermas aura réussi à la rendre de nouveau actuelle, sans sacrifier l'essentiel de la théorie marxiste. Nous passerons par conséquent

immédiatement ces « réfutations » en revue.

Premier fait contredisant Marx : Le changement de structure sociale

La structure sociale n'est plus la même que durant la phase classique du libéralisme. Alors qu'à l'époque de Marx la séparation entre l'État et la société civile rendait possible une analyse économique des structures de la vie sociale – le rapport infrastructure-superstructure rendant légitime un tel parallèle – la structure sociale accompagnant le capitalisme organisé n'autorise plus une telle approche :

*Eine Betrachtungsweise, die die ökonomischen Bewegungsgesetze der Gesellschaft methodisch zunächst einmal isoliert, kann nur so lange beanspruchen, schlechthin den Lebenszusammenhang der Gesellschaft in seinen wesentlichen Kategorien zu erfassen, als Politik von der ökonomischen Basis abhängig ist, und diese nicht umgekehrt auch schon als eine Funktion der mit politischem Selbstbewußtsein ausgetragenen Konflikte begriffen werden muß.*¹³⁰ (ZPuW, 228)

Autrement dit, selon cette « réfutation » particulière, l'analyse marxiste ne fonctionnerait que si la structure de la société correspondait au modèle libéral classique. Dès que la structure sociale se modifie, elle rend caduque l'approche marxiste.

Deuxième fait contredisant Marx : La hausse du niveau de vie

Le niveau de vie de toute la population, dans les pays capitalistes avancés, s'est considérablement élevé. La lutte pour l'émancipation ne se formule plus aussi directement en termes économiques ; l'aliénation ne se présente plus sous le visage de la misère économique : « "Entfremdung" hat ihre ökonomisch sinnfällige Gestalt des Elends eingebüßt. [...] Die "Versagungen" sind heimlicher geworden, wenn auch vielleicht zehrend wie je »¹³¹ (ZPuW, 228). Dès lors, la domination n'est plus aussi concrète que l'incarnait le travail salarié, le pouvoir devient encore plus anonyme. Le commandement direct, caractérisant la relation de pouvoir entre employeur et employé, est remplacé par une vaste manipulation sociale, qui donne l'impression aux travailleurs – ayant bien intériorisé l'obéissance – d'être libres.

130« Une méthode d'approche qui commence par mettre de côté les lois économiques du mouvement social ne peut prétendre être à même de saisir les structures de la vie sociale selon leurs catégories essentielles qu'aussi longtemps que la politique demeure indépendante de la base économique et qu'inversement cette dernière ne demande pas à être elle-même comprise comme étant fonction de conflits dominés par une conscience politique » (TP, t. 2, 10).

131L'« aliénation » ne prend plus la forme économique évidente de la misère. [...] Les « frustrations » sont devenues plus secrètes, même si elles sont peut-être plus dévorantes encore » (TP, t. 2, 10)

Troisième fait contredisant Marx : La mort du prolétariat

Le prolétariat a cessé d'exister en tant que prolétariat. Bien qu'elle le soit presque entièrement, au sens littéral de non-détentrices des moyens de production, la population ne perçoit plus sa situation comme prolétarienne, en raison des compensations sociales dont elle bénéficie désormais. Celle-ci perd ainsi toute conscience révolutionnaire : « *Ein Klassenbewußtsein, zumal ein revolutionäres, ist heute auch in den Kernschichten der Arbeiterschaft nicht festzustellen* »¹³² (ZPuW, 229). En l'absence d'un prolétariat, une théorie révolutionnaire manque d'un destinataire, d'une classe révolutionnaire consciente d'elle-même. La théorie marxiste, étant essentiellement une théorie révolutionnaire, ne peut donc plus se réaliser.

Quatrième fait contredisant Marx : L'Union des Républiques Socialistes Soviétiques

La révolution bolchévique et le régime soviétique ont complètement obnubilé la discussion autour du marxisme depuis 1917. Depuis Lénine et Staline, le marxisme est systématiquement lié à la voie soviétique vers le socialisme. Or, loin d'avoir favorisé l'émergence d'une société émancipée, le « marxisme » soviétique n'a été au mieux qu'une méthode d'industrialisation accélérée (ZPuW, 230). Par conséquent, tout défenseur du marxisme se heurte aujourd'hui au déficit d'émancipation que présente l'URSS, comme si cette dernière incarnait le marxisme.

Peut-on sauver la théorie marxiste de ces faits? En expliquant ceux-ci, tout en restant dans une optique matérialiste dialectique, Habermas nous montre dans *SdÖ* que c'est possible.

Tout d'abord, le changement de structure sociale supposé infirmer le marxisme est la préoccupation centrale de *SdÖ*. En prenant l'*Öffentlichkeit* comme fil conducteur, Habermas explique comment les tensions internes à l'économie capitaliste ont provoqué la transformation graduelle de l'État libéral en État social. Pour sauvegarder l'équilibre du système, l'État a été appelé à jouer un rôle de plus en plus grand comme agent économique, comme régulateur de l'économie et comme distributeur de compensations. L'interpénétration progressive des sphères étatique (publique) et économique (privée), se fondant en une sphère « sociale » qui n'est plus distinctement ni publique ni privée,

¹³²« On ne constate aujourd'hui aucune conscience de classe – et donc *a fortiori* aucune conscience révolutionnaire, même dans les couches les plus profondes de la classe ouvrière » (TP, t. 2, 11)

modifie effectivement la donne : une analyse exclusivement économique, centrée sur « l'infrastructure », n'est évidemment plus pertinente, non parce que la théorie marxiste a tort, mais parce que la théorie marxiste avait pour tâche de saisir la société telle qu'elle existait au XIX^e siècle. Une société qui ne conserve plus la même structure demande une nouvelle théorie. Cela ne veut pas dire que les axiomes du matérialisme dialectique étaient mauvais, mais uniquement que l'analyse qui s'appuyait sur ces axiomes devait être revue en fonction du changement de situation historique. En plaçant le moteur de ces transformations structurelles sur le plan économique, Habermas préserve l'esprit du marxisme sans nier l'ampleur du réaménagement théorique que cela nécessite.

La deuxième accusation contre le marxisme est plus subtile. Les travailleurs ayant obtenu entre la fin du XIX^e siècle et le milieu du XX^e siècle des concessions salariales, des bénéfices sociaux, une sécurité d'emploi, etc., l'exploitation capitaliste ne présente plus le même visage misérable. En disparaissant presque entièrement en Occident, la malnutrition, le rachitisme, l'insécurité qui accompagnaient le salariat et alimentaient la révolte contre le capital ont fait taire les critiques, retirant ainsi au système économique sa face éminemment révoltante. On fait découler de cet état de fait la double conclusion suivante : 1) puisqu'ils ne gagnent plus un salaire de crève-faim, les travailleurs ne sont plus aliénés du fruit de leur travail ; 2) les travailleurs ne se sentent pas dominés mais plutôt libres. Sur les deux comptes, Marx aurait donc tort.

1) Bien que son visage le plus concret, le plus frappant ait disparu (du moins chez nous), l'aliénation n'est pas disparue pour autant. Comme Habermas l'exprime en 1954 dans « *Die Dialektik der Rationalisierung* », l'aliénation subsistante, cette « dévaluation du monde humain » qu'il appelle « paupérisme », a toujours été sous-entendue chez Marx (*DdR*, 17). Il n'a eu tort qu'à l'égard de la possibilité de son existence séparée de la pauvreté matérielle. Bien qu'il n'ait pas prévu qu'elle surgisse seule, cela ne signifie pas nécessairement qu'il faille disqualifier la théorie marxiste. Comme l'explique Habermas dans *SdÖ*, le confort matériel dont les prolétaires actuels bénéficient est dû aux mutations du capitalisme et de l'État depuis la fin du XIX^e siècle. Plutôt que d'avoir mis fin à l'exploitation capitaliste, les concessions matérielles obtenues n'ont été accordées que pour lui permettre de se perpétuer. Le sens de l'État-providence (Habermas dirait l'État social de masse) est la survie, sous une forme altérée, du

capitalisme. La grille d'analyse marxiste rend justement intelligible cette transformation, au lieu qu'inversement cette transformation ne la contredise.

2) Comment l'aliénation peut-elle être cachée à la conscience humaine? Comment l'aliénation peut-elle donner l'impression de liberté? Quelle pertinence pour le marxisme en l'absence d'une domination ressentie comme telle? Si on peut rendre compte de cette persistance de l'aliénation, tout en conservant un point de vue matérialiste dialectique, on peut sauver le marxisme du manque de clairvoyance de Marx. Or, c'est ce que Habermas fait en 1962 dans *SdÖ*. En reprenant à son compte la critique francfortoise de la culture de masse, qu'il réinterprète comme passage d'une culture discutée à une culture consommée, il attribue la déformation de conscience nécessaire à une telle supercherie à la culture de consommation et au loisir (*Freizeit*). Alors que la culture bourgeoise, par son affranchissement par rapport au circuit de production matérielle de subsistance, permettait une élévation du discours, l'émergence d'idées universelles comme celle d'humanité et l'existence d'un discours critique politiquement émancipant, la culture consommée, complément aliénant d'un travail aliéné, produit l'apparence d'une vie privée authentique dans l'esprit de leurs consommateurs. La production culturelle, soumise au diktat de l'économie de marché autant par sa forme que par son contenu, ne joue plus le rôle de medium d'individuation et d'autonomisation de la subjectivité. La transformation du public, corrélative de la marchandisation des biens culturels, se produit simultanément à la disparition de l'*Öffentlichkeit* critique et de la réception culturelle qui la caractérisait. Par le bris de la dialectique entre sphère privée intime et sphère publique littéraire, par l'affaissement graduel de la barrière de protection que constituait le contrôle privé de la propriété privée, dû à la concentration et l'organisation du capital, la société civile est en même temps privée des bienfaits de l'*Öffentlichkeit*. En l'absence des conditions de possibilité d'une subjectivité bien développée, l'espace public de discussion, envahi par l'*Öffentlichkeit* manipulatrice, n'est pas en mesure de favoriser l'émergence d'une conscience consciente de la domination qu'elle subit. Sous la pression des transformations sociales et politiques qu'a nécessité le mode de production capitaliste pour survivre, la domination est devenue plus subtile encore, difficilement décelable individuellement, mais encore plus à reconnaître collectivement.

La critique idéologique marxiste est vaine si elle perd son « public », si la critique n'est pas reçue et reprise par un segment de la population pour révolutionner l'ordre social. C'est la prémisse sous-tendant la troisième « réfutation par les faits ». Sans groupe social conscient de son rôle historique, peut-on renverser le capitalisme sous sa forme fortement concentrée et organisée? L'espoir d'une révolution prolétarienne s'étant progressivement dissipé au fil du XX^e siècle, la critique marxiste semble avoir perdu son destinataire. Or, si l'on interprète *SdÖ* comme théorie marxiste révisée, on peut tout de même circonscrire un tel destinataire. Ce destinataire ne se réduit pas à une « classe » ou un groupe de personnes en particulier, mais Habermas maintient toutefois la possibilité qu'une partie de la population puisse provoquer un changement social significatif. Pour qu'un mouvement populaire, quel qu'il soit, ait une chance d'initier à dessein une modification sociale profonde, il doit pouvoir développer une conscience politique intègre, qui peut être à même de saisir sa situation historique et d'identifier les structures de pouvoir qui font obstacle à son émancipation. La prévalence d'une *Öffentlichkeit* critique, prémunie contre les distorsions communicationnelles de l'*Öffentlichkeit* manipulatrice, serait seule capable de favoriser le développement d'une opinion publique authentique et par conséquent, d'une telle conscience. Une discussion publique critique digne de ce nom serait en mesure de rompre le consensus d'opinion non-publique régnant parmi la population en général et de permettre la prise de conscience des formes de pouvoir (*Zwangsformen*) auxquelles elle est soumise (*SdÖ*, 271). L'existence d'une telle sphère publique de discussion étant précaire, la condition *sine qua non* de l'opinion publique est la reconstitution de ces espaces. Selon Habermas, c'est au sein des grandes organisations, des syndicats, des grands partis de masse que de tels espaces pourraient se dégager d'abord. Cette « solution » au problème de la « disparition du prolétariat » peut paraître faible en comparaison avec la force potentielle d'une lutte de classe conscientisée comme telle, du potentiel révolutionnaire d'une classe d'exploités réduits à la misère, mais elle semble être une des seules voies raisonnables envisageables dans *SdÖ*. On ne peut plus compter sur la misère économique pour soulever les foules, mais peut-être que la réalisation du paupérisme résiduel¹³³, surtout quand il apparaît avec prééminence chez une tranche sociale qui baigne dans le confort matériel, peut fournir la base intuitive nécessaire à un tel mouvement de restauration d'espaces de discussion critique exempts de rapports de

¹³³La signification du concept de paupérisme pour le jeune Habermas sera traité plus exhaustivement dans le chapitre suivant (Chapitre 3, section I).

pouvoir. On peut reprocher à Habermas de ne plus viser explicitement et directement le renversement du capitalisme et en conclure une dérogation majeure à la pensée de Marx. Cette difficulté est contournée si on considère la chose suivante : le prolétariat ne constituait un groupe privilégié facilement identifiable qu'aussi longtemps que l'industrie capitaliste était dominante en Occident. Dans la mesure où les structures économique et politique se sont transformées significativement depuis le troisième tiers du XIX^e siècle, le salariat industriel a perdu son statut particulier comme terrain de lutte pour l'émancipation. Désormais, l'aliénation généralisée de la société de masse contemporaine et la subtile domination économique et politique subie par la vaste majorité de la population rendent moins évidente leur conscientisation, mais n'en supprime pas pour autant la possibilité.

Le quatrième obstacle se présente sous deux formes légèrement différentes. D'une part, on reproche à Marx les dérives totalitaires de l'URSS, et de l'autre, on sous-entend que sa prédiction de victoire du socialisme s'est soldée par une banqueroute.

La première critique se base sur un raisonnement douteux : puisque Lénine et ses successeurs se réclamèrent de Marx et affirmèrent réaliser la mission historique du socialisme tel que l'aurait théorisé celui-ci, on peut et doit juger le marxisme à ses « fruits », c'est-à-dire à l'aune des résultats de l'expérience russe. Or ce lien est contestable. D'abord, parce que Marx entretenait lui-même une forte crainte par rapport à la concentration et la centralisation du pouvoir étatique (*SdÖ*, 154-155). Ensuite, parce que malgré l'appel de Marx aux travailleurs à « saisir » l'appareil d'État – ce que Lénine ne manquera pas de relever – il disait d'un même souffle que l'appareil bureaucratique-militariste étatique devait être détruit pour qu'une *Öffentlichkeit* socialiste puisse émerger (*SdÖ*, 155). Donc, entre le *Politburo* du Parti communiste de l'Union soviétique (PCUS) et la « dictature du prolétariat », il y a une marge considérable qui démentit l'association irrémédiablement incriminante de la pensée de Marx avec le « marxisme soviétique ».

Le deuxième argument, qu'on évoque d'autant plus couramment depuis la chute du « socialisme soviétique », est attribuable à une mécompréhension du matérialisme marxien. En fait, il a déjà trouvé sa réponse dans les considérations précédentes. Seul un matérialisme vulgaire, comprenant le cours de l'histoire comme une vaste mécanique inéluctable, s'expose à de telles remontrances. Or contrairement à Engels, Marx dégage certaines possibilités objectives de son analyse socioéconomique de l'histoire, et non des nécessités historiques. La nuance est importante : le premier pêche par positivisme, le

second par optimisme. Finalement, et c'est là que Habermas dépasse Marx, l'écroulement avorté du capitalisme est explicable historico-matérialistement, au moins partiellement, par les transformations économiques à la base de la transformation structurelle de l'*Öffentlichkeit* : comme nous le mentionnions précédemment, la hausse du niveau de vie et le nivellement de l'antagonisme de classe ont sérieusement freiné les ardeurs révolutionnaires du prolétariat. La non-réalisation de la prédiction de Marx, manifestée autant par la déception soviétique que par l'échec du mouvement ouvrier en Occident, aura été due non à l'illusion d'une possibilité réelle de victoire du socialisme mais sa sous-estimation de la force d'adaptation et d'auto-préservation du capitalisme.

De plus, Marx a commis une autre erreur d'anticipation. En voyant la classe populaire forcer son chemin dans la sphère publique, entre autres par l'octroi de droits de participation politique et par maintes réformes électorales, il s'attendait à une inversion du rapport entre sphère publique et privée, où l'autonomie privée se fonderait désormais sur le pouvoir public :

*[D]ie Öffentlichkeit vermittelt nicht mehr eine Gesellschaft von Privateigentümern zum Staat, vielmehr sichert das autonome Publikum durch die planmäßige Gestaltung eines in der Gesellschaft aufgehenden Staates sich als Privatleuten eine Sphäre persönlicher Freiheit, Freizeit und Freizügigkeit.*¹³⁴ (*SdÖ*, 142-143)

Autrement dit, investi par les non-propriétaires, le pouvoir public devait échapper au contrôle des propriétaires des moyens de production et étendre son pouvoir sur la propriété privée bourgeoise. Ce processus devait munir les hommes d'une autonomie privée et d'une liberté non plus fondées sur la propriété privée mais sur leur rôle de citoyen au sein du public, plutôt que le rôle de citoyen au sein du public provienne de leur statut de libres propriétaires. La sphère intime devait ainsi s'affranchir du « règne de la nécessité », se décharger de son rôle économique. Ce n'est bien évidemment pas ce qui s'est effectivement passé. L'*Öffentlichkeit* n'a pas suivi le modèle socialiste anticipé par Marx : la relation « *Öffentlichkeit*-sphère privée » s'est dissoute au rythme de l'organisation croissante du capitalisme, et l'*Öffentlichkeit* a perdu sa fonction politique à mesure que sa sphère s'étendait. C'est précisément là où *SdÖ* entre en scène, c'est le phénomène que Habermas tente d'élucider dans sa thèse d'habilitation. Marx a manqué de clairvoyance,

134« [L]a sphère publique n'est plus médiatrice d'une société de propriétaires face à l'État : au contraire, c'est grâce à la structure planifiée d'un État qui s'abolit au sein de la société que le public autonome assure à chacun de ses membres une sphère privée où règnent la liberté individuelle, le loisir et où chacun à [sic] le droit de s'établir où il le désire. » (*EP*, 137)

mais les événements historiques du dernier siècle n'infirmement pas la validité de ses analyses : ils illustrent plutôt les limites historiques d'une critique politique et économique (ce qu'oublie parfois les critiques de Marx) et démontrent la pertinence d'une actualisation du modèle, prenant en compte les mutations sociales survenues entre-temps.

Cette section avait pour tâche de démontrer que *SdÖ* ne constituait pas seulement une théorie critique de la société, mais une théorie critique marxiste. En relevant d'un côté dans certains articles précédant *SdÖ* la compréhension que Habermas a de la pensée de Marx au cours des années 1950 et en tentant d'un autre côté d'en montrer le correspondant dans ce chef d'œuvre précoce, nous pensons avoir établi que cette appartenance idéologique dépasse la simple conjecture. Par la similarité de certains éléments de doctrine très précis (conception de l'idéologie, poids de la structure économique sur les transformations sociales), sa défense du vrai sens du matérialisme historique marxien (mécompris par tant de commentateurs), les ressemblances manifestes entre leur projet respectif (la vocation pratique de la philosophie et l'accent sur le potentiel d'auto-critique et auto-transformation de la société) et l'approche résolument matérialiste historique de *SdÖ* (autant par sa recherche historique et empirique de la société que par son explication des erreurs de Marx), Habermas reprend, adapte et tente de dépasser la doctrine de Marx d'un point de vue clairement marxiste.

Au cours des années 1960, Habermas s'éloignera progressivement d'une « philosophie matérialiste historique » (*materialistische Geschichtsphilosophie*) proche du jeune Marx pour se rapprocher d'une « théorie critique de la société » (*kritischen Gesellschaftstheorie*) proche de Horkheimer¹³⁵. Bien qu'il se réclame toujours de l'héritage marxiste (par exemple, dans *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*), il prend progressivement ses distances envers de plus en plus d'aspects de la pensée de Marx. Or c'est justement la pensée de jeunesse de Habermas, encore très empreinte de Marx, qui nous intéresse dans ce mémoire. Ce sera l'objectif de la prochaine section que d'explorer la relation entre ses écrits pré-1962 et *SdÖ*.

¹³⁵Pinzani, Alessandro, *Jürgen Habermas*, München, C. H. Beck, 2007, p. 49.

Chapitre 3 : *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, synthèse des écrits de jeunesse?

L'œuvre de Jürgen Habermas est l'une des œuvres les plus commentées du XX^e siècle. Peu de philosophes ont fait l'objet d'autant de commentaires, recensions, thèses de recherche, et même de controverses politiques, à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de son champ disciplinaire. Par contre, après une revue minutieuse de la littérature secondaire, force est de constater que seuls les écrits contemporains et postérieurs à *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ont reçu une telle considération soutenue et suscité d'aussi abondantes recherches. Ces textes, assez nombreux quoique souvent courts, parus entre 1952 et 1962, n'ont pour la plupart non seulement pas été traduits en français ou en anglais, mais ils ne sont mêmes mentionnés que par Habermas lui-même (*SdÖ*, *TuP*) ou par ses biographes (e.g. Brunkhorst, Matušík, Pinzani, Wiggershaus). Aucune des analyses, critiques ou simples recensions de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* consultées dans le cadre de notre recherche n'a cru bon de rapporter expressément celle-ci aux écrits antérieurs de Habermas. Sans aborder les raisons possibles ou probables d'une telle « négligence », nous aimerions ici faire valoir la pertinence de ce rapprochement. Alors que Goode souligne la pertinence de lire les œuvres postérieures par la lentille de *SdÖ*¹³⁶, nous aimerions établir la pertinence de lire *SdÖ* par la lentille des œuvres antérieures. Si on lit *SdÖ* comme le terme de la pensée habermassienne de jeunesse plutôt que comme point de départ de sa carrière académique, comme il est habituel de le faire, le sens de l'œuvre en est tout autre : elle peut ainsi être abordée comme sorte de première synthèse, rassemblant et assemblant les diverses avenues de recherche explorées auparavant.

Section I) *Kultur, Konsum, Arbeit et Freizeit* : Une constellation féconde

Dans cette section, nous nous attarderons sur certains textes-clés qui s'apparentent, par certains aspects, à la théorie de la transformation structurelle de l'*Öffentlichkeit*.

A) Culture et consommation

Dans « *Notizen zum Mißverhältnis von Kultur und Konsum* » (*NMKuK*), paru pour la première fois en 1956, Habermas tente de mettre en lumière l'incompatibilité alléguée

¹³⁶Goode, Luke, *Jürgen Habermas: democracy and the public sphere*, London, Pluto Press, 2005, p.3.

entre la culture (*Kultur*) et la consommation (*Konsum*). Ce texte dense – et même cryptique par endroits – regorge de riches pistes de réflexion.

La considération liminaire en est pourtant simple. L'expression « consommation culturelle » suscitant par elle-même déjà une sorte de malaise, le jumelage des termes « consommation » et « culture » semble indiquer autre chose que ce que l'on entend habituellement par culture. Alors que la culture implique normalement effort, ascèse et appropriation sélective, sa « consommation » est associée au délassement, à la volupté et au divertissement (*NMKuK*, 31). Comment expliquer cette union d'éléments aussi apparemment contradictoires ?

La notion de culture ne laisse pas facilement saisir. La culture s'exprime par exemple dans le comportement : la façon dont on se tient, se conduit trahit une part de ce qu'on entend par culture. « Culture » vient du latin « *cultus* ». Chez les Romains déjà, c'est d'abord la *cultura agri*, mais c'est aussi un peu plus tard la *cultura animi*, la culture de l'âme. On entend par « personne cultivée » non seulement qu'elle a de « bonnes manières », mais qu'elle a une certaine façon de se tenir, de se mouvoir, de se comporter (*NMKuK*, 31-32). Cette façon de se « tenir » inclut son rapport aux choses. Les choses dont l'homme s'entoure – ses meubles, ses maisons, ses rues, ses champs, ses usines, ses musées, ses théâtres et ses écoles, par exemple – renvoient à cette culture au sens large.

Tout comme le culte, avec lequel elle partage la racine étymologique, la culture a à voir avec l'ensemble des formes et attentes de comportements encadrant la réaction aux événements ordinaires et extraordinaires auxquels l'homme fait face : elle en régit les normes, pour emprunter un langage plus sociologique. Par ailleurs, la culture ne détermine pas que des comportements mais aussi un certain horizon de significations, une ouverture sur le monde ; elle englobe notre manière de nous représenter et d'affronter la réalité :

Kurzum – Kultur ist das Ansinnen eines gelungenen Verhaltensstils in ausgezeichneten Situationen; sie mutet uns zu, ein von Generationen erprobtes Verhalten einzüben, worin wir dem Wirklichen in seiner hohen Wirklichkeit begegnen, worin wir es aushalten können. [...] Allein, Kultur bietet uns nicht nur etwas, sie weist zugleich den Weg, auf dem wir das Angebotene übernehmen können. (NMKuK, 32-33)

La culture est un appel. Un appel à l'homme pour qu'il se conforme à son image. Mais c'est aussi un appel sur la voie d'un autodépassement, qui « force » l'homme à devenir ce qu'il *devrait* être mais *n'est* pas à l'origine. Cette voie ne peut être qu'empruntée, non consommée. Cette caractéristique cruciale peut être illustrée par une analogie. En 1955

Habermas fait la recension dans « *Der Geist geht zu Fuß... Eine Tagung zum Thema Kulturkonsum* » du congrès annuel de la « Fédération » de Wuppertal (« *Wuppertaler „Bundes“* »), ayant pour thème « Consommation culturelle et culture de la consommation » (« *Kulturkonsum und Konsumkultur* »). Il en rapporte, entre autres, une anecdote racontée par Hans Freyer, dont il tire une métaphore intéressante : l'esprit voyage à pied (*Der Geist geht zu Fuß*, d'où il a tiré le titre de son article). Cette phrase, attribuée à un vieux pèlerin au retour d'un premier pèlerinage fait en avion plutôt qu'intégralement à pied, souligne l'importance prépondérante du cheminement sur l'atteinte de la destination. L'image du pèlerin ratant l'essentiel de l'expérience du pèlerinage en voyageant confortablement en avion jusqu'à son terminus est reprise par Habermas pour illustrer le gouffre entre culture et consommation : la culture qu'on peut acheter et consommer est l'inessentiel, c'est le « cheminement » d'appropriation de la culture qui lui donne toute sa valeur¹³⁷. Bref, il est contradictoire de « consommer » de la culture.

En fait, le consommateur sent que les biens culturels sont différents des biens de consommation ordinaires. Mais son regard ne dépasse guère le champ de la consommation possible, et le bien culturel a aussi l'apparence d'un bien de consommation, quand sa substance est recouverte d'une couche de « matières attrayantes » (*Reizstoff*). Dans la consommation quotidienne, les biens culturels sont assimilés aux biens de confort et d'agrément (*Genuss- und Komfortgüter*). L'attrait tape-à-l'œil de ceux-ci n'est qu'une variante du déjà-connu, et ils apportent une satisfaction aussi volatile que l'excitation qu'ils provoquent (*NMKuK*, 33). Alors que le bien culturel devrait apprendre à agir, fournir des modèles de comportement à ceux qui l'assimilent, dans la consommation l'assimilation culturelle est détournée et s'empêtre, se perd dans l'effet superficiel qu'il provoque, dans sa pure « consommabilité ». Le consommateur reste immobile, alors que la culture veut mouvoir. La culture fait « l'offre » à l'homme d'un « style », d'une manière d'être, dans lequel il devrait s'habituer à s'automouvoir et s'autodépasser. Le confort fait l'offre de stimulations, il devrait lui épargner tout automouvement (*NMKuK*, 34).

Le plus frappant dans la manière actuelle de consommer est la disproportion entre la souveraineté de consommation proclamée et l'impuissance réelle à échapper à la contrainte collective à consommer. Cette souveraineté apparente est marquée par les cinq traits suivants. D'abord, l'accessibilité générale de toutes les marchandises sur le marché

¹³⁷Habermas, Jürgen, « *Der Geist geht zu Fuß... Eine Tagung zum Thema Kulturkonsum* », *Handelsblatt* (Düsseldorf), 28 octobre, 1955, p. 4.

dote le consommateur d'une participation universelle qui lui prend en fait sa liberté, son autonomie : « *Der scheinsoveräne Alleskönner lebt nicht mehr selbst, er wird vielmehr von den Dingen und Ereignissen, die er konsumiert, verlebt und verkonsumiert* » (NMKuK, 36). Ensuite, la consommation parfaite ne laisse pas de trace. Elle doit être prémâchée et « lisse », de manière à ne nécessiter aucun effort, à ne laisser aucun résidu derrière elle. Troisièmement, les biens de consommation sont toujours « utiles », selon des critères « objectifs » (et donc dépersonnalisés) de perfection, de progrès, de mode. Quatrièmement, la consommation est sécuritaire et inoffensive : c'est le résultat sans le risque. L'engagement personnel fond au profit de l'engagement pécuniaire. Finalement, il n'y a pas que le sentiment de disponibilité illimité qui trompe le consommateur : l'effet escompté de la consommation, la promesse de bonheur, n'est guère plus fructueux (NMKuK, 36-38). Au contraire, tenter de combler le manque – qu'on ne saurait souffrir – par un accroissement de la consommation provoque une dépendance : on entre dans un processus d'assuétude. Le consommateur est ainsi dans une situation de besoin, marquée par la dépendance, que masque sa pléonexie. Une pléonexie – envie foisonnante du voisin et propension à consommer – qui devient d'autant plus rongeanne que l'actuel besoin de consommer se traduit par quantité de biens offerts. Chaque nouveau produit stimule de nouveaux besoins qui n'existaient pas une journée auparavant. Bref, il manque au *consumere* (que Habermas oppose au *frui*) une modération naturelle, car les biens de consommation eux-mêmes sont produits sans égard pour un quelconque rythme naturel (NMKuK, 39).

À quoi attribuer le règne du consommable ? Malgré tous les bienfaits qu'on y a trouvés, la science moderne et la technique industrielle ont répandu et normalisé un rapport particulier aux choses. Ses progrès et toute l'utilité pratique sont dus à une mise à notre disposition complète de la nature. Ils impliquent un aveuglement partiel face à la réalité : on ne vit plus l'environnement sous un rapport de fascination et de plénitude, mais d'utilisation, et même de consommation (dans son sens étymologique de destruction). Habermas nomme « perte perceptive » (*Wahrnehmungsverlust*) cet aveuglement, cette attitude particulière privilégiée par le développement technique et scientifique moderne (NMKuK, 42-43). Les objets consommables, « lisses » et « sécuritaires », n'éveillent rien, ne signifient rien : leurs attraits superficiels portent témoignage de la perte de sens et de substance des objets (NMKuK, 43-44). En d'autres termes, ce regard réifiant amenuise la

réalité : il fait prévaloir une attitude de domination et de mise à notre disposition de celle-ci plutôt qu'une attitude de conservation et d'interrogation curieuse (NMKuK, 44).

Cette attitude consommante-consumante et réifiante a été longtemps contrebalancée par un rapport symbolique, ritualiste et sacré au monde. Les comportements instrumentalisants sont maintenus dans un horizon, une ouverture sur le monde qui détermine à l'avance le champ dans lequel il peut s'exercer. Un tel horizon est ce que Habermas appelle « style » (*Stil*). Le style sanctionne la marge de manœuvre du profane, plus encore, il est la tentative réussie d'une sorte d'expiation de la profanation – le comportement instrumentalisant – nécessaire à la poursuite de la vie (NMKuK, 45). Entre-temps, ce qui réfrénait une telle posture existentielle s'est pour l'essentiel affaïssé. Cette analyse rejoint ce que Habermas appellera plus tard, à l'instar de Max Weber, le « désenchantement du monde » (*Entzauberung der Welt*). La « culture », qui permettait un rapport ouvert et immédiat au monde, a presque disparu :

Von der Kultur, denn davon ist [...] die Rede, von der Kultur ist nicht viel mehr aktuell geblieben als die Spur ihres Rückzugs: - der Wahrnehmungsverlust. Er bedeutet, so sehen wir jetzt, eine Symbolblindheit; jedenfalls gründet die Produktion und Konsum verbreitete Unempfindlichkeit gegenüber der « unmittelbaren Wirklichkeit » in der viel größeren Unempfindlichkeit gegenüber einer Wirklichkeit, die den Menschen zwingt, einen Stil zu finden – Stil für ein gelungenes Verhalten seiner selbst und für die Dinge, mit denen er zugleich « fertig werden » muß. (NMKuK, 45)

Bref, la perte perceptive se fonderait elle-même sur une perte de « style », un déliement de nos actions par rapport à celui-ci.

En fin de compte, ces considérations nous mènent à la réalisation suivante : la culture ne se consomme pas aujourd'hui parce que le « monstre de la consommation » s'en serait emparé. Au contraire, la consommation n'existe dans une mesure si monstrueuse que parce que les domaines profanes – lire : instrumentalisables – ont été tellement relâchés de leur attache de « style », que même le « style » est soumis à son pouvoir et peut être consommé. Bref, la consommation culturelle est le *point de départ* plutôt que la *conséquence* de la consommation massive tant décriée par cette appellation : « *mit dem Kulturkonsum wird der Konsum überhaupt und in seiner heutigen Gestalt möglich* » (NMKuK, 46).

Ce court résumé de « *Notizen zum Mißverhältnis von Kultur und Konsum* » met en relief une profonde critique sociale de la culture, qui ne contente pas d'un gémissement

nostalgique tourné vers le passé, mais tente d'identifier une cause mécomprise derrière les symptômes archiconnus et archicritiqués de la consommation de masse contemporaine. Habermas n'est certainement pas le premier à ébaucher une critique sociale par le biais du thème de la culture – il l'admet bien lui-même – mais étant généralement étiqueté « École de Francfort, deuxième génération », il est intéressant d'y voir l'influence beaucoup plus grande des théories anthropologiques de Gehlen et Plessner et de l'« existentialisme » de Sartre et Heidegger que des théories d'Adorno, Horkheimer ou Marcuse. Il est également pertinent de noter sa distance prise par rapport aux autres « *Kulturkritik* », qu'il accuse d'inertie, de participation au statu quo, d'affinités avec la culture de la consommation qu'elle prétend critiquer, et même de masque idéologique à celle-ci¹³⁸.

Le jeu, la fête et tout le reste

En fait, cette critique hâtive de Habermas ne concerne pas uniquement la culture : le sens de la fête (dans « *Man möchte sich Mitreißen lassen. Feste und Feiern in dieser Zeit* », 1956) et du jeu (dans « *Können Konsumenten spielen* », 1957) fait également les frais d'une rationalisation aliénante proprement moderne. Bien plus, comme il l'affirme dans « *'Stil' auch für den Alltag* », l'homme est pris dans un cercle de consommation qui touche et englobe tout : « *Alles, die Muße, die Freizeit, die Kultur, der Komfort, der Sport und das Spiel wird in das Netz von künstlichen Zwecken eingefangen, um überhaupt konsumierbar zu werden* »¹³⁹. Perdu dans une spirale de divertissement et de consommation aliéné et aliénant, l'homme est incapable de remplir ses besoins réels ; la consommation et la production de biens culturels répondent bien à une certaine « utilité » (*Zweckmäßigkeit*), mais ce ne sont plus « ses » buts (*Zwecke*), les finalités qu'il choisit pour lui-même, que ces objets remplissent¹⁴⁰.

Le concept de *Freizeit* – le « temps libre », opposé au « loisir » (*Muße*) – est particulièrement central dans la critique sociale du jeune Habermas. Quand Spracklen affirme que « [...] [*leisure*] is rarely a central concept to his critical and epistemological

138Habermas, Jürgen, « *Konsumkritik - eigens zum Konsumieren* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, 53-54.

139Habermas, Jürgen, « *'Stil' auch für den Alltag. Die Industrieformung nutzt und hilft den Konsumenten* », *Handelsblatt* (Düsseldorf), (no. 111), 23 septembre, 1955, p. 4.

140Ibid.

frameworks »¹⁴¹, il dit une énormité : il néglige entièrement les écrits des années 1950. Que ce soit dans « *Dialektik der Rationalisierung* » (1954), « *Notizen zum Mißverhältnis von Kultur und Konsum* » (1956) ou dans « *Soziologischen Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit* » (1958), le « loisir » comme « *Freizeit* » revient fréquemment sous la plume de Habermas, en conjonction avec la consommation et la culture consummatrice (*Konsumkultur*), comme symptômes de la « décadence » moderne. Le « temps libre » (*Freizeit*) et la consommation sont eux-mêmes reconduits à un autre couple de concepts comme leur base : le travail et la production. C'est autour de ces quatre concepts que s'articulent les premières tentatives de systématisation d'une théorie critique de la société, et que nous trouverons les premiers jalons théoriques en route vers *Strukturwandel*. Grossièrement exprimé, on pourrait dire que le temps libre est au travail ce que la consommation est à la production : chacun se présente comme libre compensation de l'autre mais demeure en réalité lié à sa forme aliénée comme son extension. Avant de revenir à *Strukturwandel*, nous devons explorer la relation indistincte entre ces quatre concepts.

B) Les rapports *Arbeit-Freizeit* et *Produktion-Konsum*

Au cours des années 1950, le cadre d'analyse de Habermas se constitue principalement autour des concepts de *Freizeit*, *Arbeit*, *Konsum* et *Produktion*. Certains articles se consacrent spécifiquement à certains d'entre eux, ou élaborent la relation entre certains d'eux, mais deux textes suscitent d'emblée de l'intérêt en regard de *SdÖ* : « *Die Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus in Produktion und Konsum* » (1954) – qui attira d'ailleurs l'attention d'Adorno à l'époque – et « *Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit* » (1958). Malgré le grand nombre d'articles singuliers gravitant autour de ces deux textes – certains préfigurant carrément certains passages de ces rares systématisations –, c'est uniquement dans ces derniers (avec « *Notizen zum Mißverhältnis von Kultur und Konsum* ») que la pensée habermassienne des années 1950 prend une envergure ambitieuse.

Malgré la récente mais fulgurante hausse du niveau de vie moyen en Occident, il est encore pertinent de parler d'un certain paupérisme. Celui-ci ne revêt plus le visage de

141 Spracklen, Karl, *The Meaning and Purpose of Leisure: Habermas and Leisure at the End of Modernity*, London ; New York, Palgrave Macmillan, 2009, p.72.

la misère matérielle mais surgit désormais seul. Ce paupérisme, que Marx visait toujours en même temps que cette misère et qu'il n'eut guère l'occasion d'observer isolément, est une dévaluation du monde humain (*Entwertung der Menschenwelt*), une aliénation (*Entfremdung*) qui transforme la vie en moyen de subsistance (*Leben wird zum Lebensmittel*), une perte de contact avec les choses et les autres hommes (*DdR*, 8-9). Il n'est pas sans rapport avec l'évolution de la technique et de l'industrialisation, au contraire.

Le travail réglé et régulé de l'extérieur, tributaire d'une méthode de travail uniforme, mesurée et standardisée, où un minimum d'initiative, de responsabilité et de créativité est exigé et même laissé aux ouvriers, caractérise le salariat de l'industrie moderne et son aliénation consubstantielle. Ce que Habermas appelle « troisième phase de la rationalisation sociale du travail » représente une possibilité de sortie hors de cette étisie, sans mettre en danger les bénéfices de la rationalisation du travail (*DdR*, 12). Cette rationalisation ne s'organise pas, ne s'applique pas positivement ; elle est plutôt restrictive, consistant à laisser un espace de jeu, un espace d'auto-organisation aux travailleurs, pour que ceux-ci puissent régénérer leur capacité à prendre l'initiative, à prendre des responsabilités. Il faudrait donc limiter l'hétérodétermination¹⁴² du travail et laisser à l'ouvrier la liberté de régler celui-ci.

La hausse du niveau de vie devait supposément contrebalancer à l'extérieur du travail le paupérisme à l'intérieur de celui-ci. En réalité une telle compensation est très problématique. La jouissance consummatrice (*Konsumgenuss*) de masse porte depuis le début un caractère non moins paupériste que le travail industriel aliénant : ils sont co-originaires de la scission entre milieu de travail (*Werkraum*) et milieu de vie (*Lebensraum*). Au cours de la montée du capitalisme et de l'extension du salariat, l'habitus économique des travailleurs est tranquillement chamboulé. Au départ, l'*ethos* de travail prolétarien est négatif – contrairement aux bourgeois, pour qui l'*ethos* de travail est généralement positif. Pour les prolétaires, le désir d'augmenter son salaire – relâché sous la pression exercée par la faim et la misère – se double d'un besoin d'accroître sa consommation (*DdR*, 18-19). La mobilisation du travail et du besoin est ainsi accomplie : le travail revêt un caractère plus labile et les habitudes de consommation sont transformées en réserve quasi illimitée de « besoins » de consommation, qu'on peut stimuler artificiellement (*DdR*, 19). Cette double mobilisation correspond exactement au

¹⁴²Nous traduisons les expressions « Fremdregulung » et « Fremdbestimmung » par « hétérodétermination », évoquant ainsi l'opposition entre « autonomie » et « hétéronomie ».

paupérisme interne et externe au travail.

D'un côté, l'entreprise moderne est déchargée de ses obligations traditionnelles envers ses employés et peut s'occuper exclusivement de rationalisation économique et technique du travail. Le travail est divisé, régulé, mécanisé. Les machines prennent en charge le travail le plus difficile physiquement, changeant d'autant la « difficulté » propre au travail : « [...] *der Schweiß hat dem Überdruß Platz gemacht; die Belastung hat sich von außen nach innen verlagert* » (*DdR*, 20). Autrement dit, le travail industriel ainsi fragmenté, réglé, répété et déresponsabilisé devient moins exigeant physiquement mais plus demandant psychologiquement, provoquant à la fois tension et ennui profond. Bref, le travail acquiert l'accent négatif d'une pure subsistance, alors que la « vraie vie » commence d'abord par le temps-libre¹⁴³ (*Freizeit*), à la maison. Mais les hommes qui vivent une telle relation aliénée à leur environnement pendant le travail sont-ils flexibles au point de régénérer en un tournemain leur existence d'êtres humains intelligents, décidés et spontanés dès la fin des heures de travail ? (*DdR*, 21-22)

Le temps-libre (*Freizeit*) n'est pas tant une compensation qu'un complément du travail aliéné moderne. Le temps-libre est « libre de travail », il est le temps restant après le travail, le temps de vie qui échappe au travail, c'est-à-dire qu'il se définit en négatif par rapport au travail. Il est à distinguer fortement du temps libéré de travail préindustriel, caractérisé par la fête (*Feiern*) ou le loisir (*Muße*), qui réfèrent à des contenus « positifs », concrets (*SNVAuF*, 56). Il se donne comme une chose privée – comme s'il était laissé à notre volonté libre. Mais ce n'est pas le cas : le temps-libre moderne n'a de libre que le nom. Le temps-libre et ses conduites sont déterminés en grande partie par le stade de développement et la forme d'organisation du travail industriel (*SNVAuF*, 57). Ils sont donc à comprendre ensemble.

Tout d'abord, le travail a été « déprivatisé » (coupé de l'espace de vie) et rationalisé (optimisé pour tirer du travail ouvrier un rendement le plus grand possible). La production industrielle, en enlevant initiative, spontanéité, marge de manœuvre, vue d'ensemble et

143« *Freizeit* » est habituellement traduit par « loisir ». Par contre, pour suivre l'intention de Habermas de distinguer clairement « *Muße* » et « *Freizeit* », nous traduirons systématiquement *Freizeit* par « temps-libre » et « *Muße* » par « loisir ». Nous garderons un trait d'union entre « temps » et « libre » pour garder l'unité conceptuelle du mot « *Freizeit* », qu'on peut confondre avec le « temps libre » généralement plus ambiguë. En réalité, le terme « loisir » en français recoupe à la fois ces deux termes, mais pour ne pas introduire de confusion dans le texte, nous avons opté pour cette solution. Le temps-libre est le temps « restant », non imparti au travail, et non simplement une quelconque période de temps dont on dispose librement. Cette notion sera davantage développée dans ce qui suit.

responsabilité aux travailleurs, provoque un ennui, une tension, une fatigue qui nécessitent une régénération des forces. Cette régénération n'est donc pas d'abord physique – la machine ayant remplacé en bonne partie le travail éreintant – mais psychologique. Les deux fonctions principales du temps-libre – suspensive et compensatoire – restent fortement liées à la production comme son complément. Le travail a suivi un développement qui l'a évidé de son sens, et le temps-libre a suivi une courbe parallèle, visant à suspendre ou compenser l'aliénation du travail. Dans le premier cas on poursuit des conduites de travail dans les temps libres mais en suspendant l'abstraction et l'hétérodétermination des conditions de travail normales, dans l'autre on cherche des *hobbies* qui n'ont rien à voir avec le travail pour palier la fatigue qui y est reliée, on cherche à « déconnecter ». Malheureusement, aucune de ces deux attitudes de temps-libre ne réussit vraiment à se délier du travail, elles restent prisonnières des nécessités de la production : « [...] *denn je mehr sich das Freizeitverhalten mit dem objektiven Schein der Freiheit schmückt und vorgibt, die Versagungen der Berufssphäre aufzuheben oder deren Belastungen abzugelten, um so mehr bleibt es in Wahrheit den Bedürfnissen der Berufsarbeit verhaftet* » (SNVAuF, 63).

La plupart des conduites de temps-libre (*Freizeitverhalten*) ont quelque élément rationnel – un début d'ébauche de rapport authentique aux choses – en leur cœur, mais pour l'instant ces conduites restent enfermées dans une irrationalité d'ensemble, et cette rationalité restera réprimée tant que l'homme sera soumis à des conduites exodéterminées¹⁴⁴, aliénées, soit au diktat du travail, aux nécessités de la production industrielle (SNVAuF, 68). La perte de contact avec les choses, caractéristique de la consommation discutée ci-dessus (section I.-1), est la même dont il est question ici sous le nom de temps-libre. Cette convergence de la consommation et du temps libre signifie « [...] *daß der Habitus, der unter dem kollektiven Zwang fremd geregelter Arbeitsverfahren entsteht, universell wird; – bedeutet, daß diese Arbeitshaltung, als Konsumhaltung verkleidet, nun auch alle übrigen Lebensbereiche besetzt und mit der ihr eigentümlichen Entfremdung überzieht* » (NMKuK, 40). Autrement dit, la production industrielle moderne entraîne dans son sillage le temps libre de travail et la satisfaction des besoins vitaux, et c'est tout le rapport au monde de l'homme qui en fait les frais. La surabondance actuelle de biens matériels ne réussit pas à nous défaire d'une pauvreté

144 Nous traduisons ainsi l'adjectif « fremdgesteuert ».

expérientielle. Si on peut désormais parler de sursatiété consummatoire, c'est parce que la consommation moderne – incluant les activités de temps-libre – ne répond pas à des besoins humains, individuels mais aux besoins de la production¹⁴⁵. Le gaspillage dont fait preuve le consommateur nord-américain montre bien l'indifférence et l'inattention portées aux choses, de même que l'inaptitude de ces dernières à remplir leur promesse de satisfaction. Le besoin inassouvi et inassouvissable, réserve de désirs toujours stimulables et stimulés, révèle une pauvreté de relation, un paupérisme à l'extérieur de l'usine qui n'a d'égal que le paupérisme à l'intérieur de l'usine. Et cet état de fait est compréhensible : comment l'homme pourrait-il rétablir magiquement le contact avec les choses une fois le quart de travail terminé quand la rationalisation à laquelle est soumise la production l'en éloigne toujours davantage? De même que la production s'éloigne toujours plus de ce qui est produit, le producteur n'ayant plus qu'un rapport abstrait et désengagé au produit de son travail, la consommation consume et consomme sans laisser de traces, sans s'attarder aux objets mêmes qui sont consommés (*DdR*, 23). Avec l'accroissement du rythme de consommation et de production se ferme l'être des biens de consommation produits.

Certains philosophes et sociologues attribuent à l'essence même de la technique et de son développement ce processus d'appauvrissement de l'expérience humaine. Habermas maintient plutôt que la technique n'est pas nécessairement aliénante, que c'est avec la technique elle-même que l'homme se libérera de l'aliénation occasionnée par la technique. Autrement dit, le poison est en même temps son antidote – à l'image du *pharmakon* de Derrida. Étant pris dans un cercle vicieux de contamination mutuelle, le paupérisme de la consommation et le paupérisme de la production ne se renversent que conjointement (*DdR*, 25).

On peut envisager la solution sur les deux fronts à la fois. D'un côté, une reprise de contrôle des travailleurs sur l'organisation de la production, sur les conditions et les méthodes de travail – bref en engageant une réelle participation politique dans l'organisation de leur vie – permettrait aux hommes de cesser de renoncer au dépassement de soi, à l'expérience du produit de son travail et de récupérer une initiative et une responsabilité dans la production, devenant ainsi « sujets » plutôt qu'« objets » de la société :

Die Menschen nämlich, die ihr Leben dank dieser gesellschaftlichen Prozesse

145Habermas, Jürgen, « *Konsumkritik - eigens zum Konsumieren* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, p 53.

reproduzieren, ohne an ihnen anders denn als Konsumenten teilzunehmen, sind zu Objekten verurteilt und zu einem Status von Neobarbaren, die im Käfig der Konsumkultur bei guter Laune gehalten werden. Aber nicht nur das: solange die Menschen nicht in ihrer großen Mehrheit zu Subjekten im genauen Sinne sich befreien, wird auch die gesellschaftliche Einrichtung unseres Lebens im ganzen weder rational noch human funktionieren können. (SNVAuF, 70)

Sans cette restitution du sens du travail et la prise en charge de celui-ci, pas d'émancipation pour l'être humain, nulle sortie hors de la domination ordinaire de la « machine » sur l'homme – du travail « mort » sur le travail « vivant » comme le dirait Marx – et des hommes entre eux.

D'un autre côté, une nouvelle « stylisation » des biens de consommation doublée d'une nouvelle ascèse – non plus miséreuse mais à même l'abondance – pourrait entraîner un « attardement » (*Verweilen*) sur les choses qui permettrait la restitution graduelle du contact perdu, de la perte perceptive ayant permis la consommation « consumante » moderne. Alors que l'histoire moderne de l'Occident témoigne de l'emprise toujours grandissante d'une attitude « disponibilisante », « instrumentalisante » de l'homme envers le monde – incluant ses pairs – cette tendance doit être endiguée, remplacée par une nouvelle attitude, un nouveau « style ». Le « *design* » appliqué à la fabrication de biens de consommation comme provocateur de réaction, résistance et réflexion est sans doute une des voies vers une telle « stylisation » (*DdR*, 29).

En résumé, le paupérisme de l'expérience humaine moderne – maintes fois décrié au travers de la figure de la consommation de masse – n'est intelligible qu'en analysant aussi le paupérisme inhérent à une certaine rationalisation du travail, de la production industrielle moderne. La consommation (*Konsum*) ne se critique radicalement qu'en étant reconduite à la production (*Produktion*) : la consommation n'est pas une conduite libre, qui dédommagerait adéquatement la peine subie au travail, elle reste liée et déterminée par la production industrielle et, à ce compte, est tout aussi aliénée que ce dernier. Plus concrètement pour le travailleur, le temps-libre est supposé compenser le renoncement généralisé vécu au travail, mais en fait le temps-libre sert les besoins du travail, c'est-à-dire une main d'œuvre apte à travailler, tout juste suffisamment reposée de sa fatigue et de son ennui vécu durant le jour pour pouvoir poursuivre le lendemain. Bref, la consommation est à la production ce que le temps-libre est au travail. Ultimement, c'est à la fois l'habitus de consommation et l'organisation de la production qui doivent être modifiés pour que l'homme se débarrasse non point de la misère matérielle, de la pauvreté

(qui pourraient être supprimées par la hausse du niveau de vie due aux gains de productivité de l'industrialisation), mais du paupérisme, ce phénomène insaisissable d'aliénation et de dévaluation de l'être humain qui échappe – bien qu'il soit réellement vécu – à une quantification scientifique.

C) *Strukturwandel der Öffentlichkeit* et les articles de jeunesse

Ce détour par les textes de jeunesse majeurs étant accompli, il faut à présent en revenir à son point focal : *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Que sont devenues ces réflexions sur la culture, la consommation, la production, le travail et le temps-libre dans la thèse d'habilitation de Habermas? Et inversement, qu'en est-il du concept d'*Öffentlichkeit* avant *SdÖ*?

Grandeur et misère de la culture moderne

Dans les années 1950, « culture » signifie pour Habermas la cristallisation d'une attitude générale face au monde et aux autres. La culture dans ce sens n'est pas la culture-marchandise, qu'on produit et vend ou qu'on achète et consomme, elle est une manière d'être, une façon de se tenir soi-même qu'il appelle aussi un « style ». L'idée de culture ainsi définie est présentée sous une lumière appréciative : la culture est le trésor de sagesse ancestral légué par les générations précédentes et la gardienne des normes sociales à respecter, intérioriser et perpétuer. La culture est un cheminement qui permet à l'individu de devenir ce qu'il n'était pas à la naissance, c'est-à-dire un être autonome capable de se mouvoir et de se dépasser lui-même. Dans *SdÖ*, la culture revêt le sens plus familier du produit culturel, qu'il s'agisse du roman ou de la musique, en passant par le théâtre et la peinture. Cette culture – qui s'affranchit progressivement du bon goût aristocratique et passe graduellement dans le giron bourgeois au cours des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles – est présentée sous un angle surtout positif : le public bourgeois qui s'y abreuve pour alimenter ses discussions et ses réflexions personnelles développe à son contact – conjointement à l'*Öffentlichkeit* littéraire – une vie privée intime riche. Par le circuit de l'assimilation dans l'intimité et de l'échange raisonné dans la sphère de discussion publique, les individus cultivés en viennent à se constituer une intériorité, une individualité propre qui leur permet en même temps de parvenir pour la première fois de l'histoire humaine à certaines idées véritablement universelles. Malgré la dorure

idéologique dont elle les couvre et la fausse conscience au moins partielle qui les accompagne, la bourgeoisie effectue de cette façon un réel progrès humain. Dans *SdÖ* ou précédemment, la culture est d'abord un inconsommable, une voie d'auto-dépassement pour l'homme : qu'il « acquiert un style » ou qu'il « se constitue une intériorité », la culture est un bienfait jouant un rôle important dans le développement de l'individu.

Par suite, les deux concepts de culture connaissent un même revirement, une déchéance analogue. Dans le premier cas, la culture se gâte quand elle se relâche et devient profane. Libérant ainsi l'attitude instrumentalisante et objectifiante de la science et la technique, la culture n'arrive plus à contrebalancer et à garder sous contrôle cette rationalisation croissante du monde et devient elle-même vite consommable. Dans ce contexte, même la critique culturelle est un bien de consommation, comme l'explique Habermas en 1957 dans « *Konsumkritik – eigens zum Konsumieren* ». Dans la seconde acception du terme, dans *SdÖ*, la culture déchoit lorsqu'elle devient marchandise de part en part, lorsque le marché des biens culturels change de fonctions : « *Der Kulturgütermarkt übernimmt in der erweiterten Gestalt des Freizeitmarktes neue Funktionen* »¹⁴⁶ (*SdÖ*, 181). La fonction du marché, qui auparavant facilitait uniquement économiquement l'accès à la culture, n'est plus la même : il est désormais aussi psychologiquement facilité (*SdÖ*, 182). La culture n'exige plus effort et élévation, mais elle arrive au consommateur pré-mâchée, elle est nivelée par le bas :

*Nicht schon Standardisierung als solche, sondern jene besondere Präformierung der Erzeugnisse, die ihnen Konsumreife, nämlich die Garantie verleiht: ohne strenge Voraussetzungen, freilich auch ohne spürbare Folgen rezipiert werden zu können, setzt die Kommerzialisierung der Kulturgüter in ein umgekehrtes Verhältnis zu ihrer Komplexität. Umgang mit Kultur übt, während der Verbrauch der Massenkultur keine Spuren hinterläßt; er vermittelt eine Art von Erfahrung, die nicht kumuliert, sondern regrediert.*¹⁴⁷ (*SdÖ*, 182-183)

Autrement dit, la culture s'est aplatie et abrutie au profit d'une expérience consommatoire appauvrie. En s'accaparant la sphère de discussion jusque-là occupée par le public de personnes privées et le raisonnement qui y prenait naissance, les lois du marché n'ont pas

146« Dans le cadre le plus étendu du marché des loisirs, le marché des biens culturels assume désormais un rôle nouveau » (*EP*, 172).

147« La commercialisation des biens culturels entre dans un rapport de proportionnalité inverse avec leur difficulté, non pas du fait de la seule standardisation, mais bien parce que ces produits sont préfabriqués de sorte qu'ils sont déjà prêts à être consommés, c'est-à-dire qu'ils offrent la garantie de pouvoir être assimilés sans préalables exigeants, sans laisser non plus, il est vrai, de marques sensibles. (*EP*, 174)

manqué de transformer l'assimilation critique et émancipatrice de la culture en consommation et en réception désormais dissoute en attitudes stéréotypées (*SdÖ*, 177). Cette « nouvelle » culture en est une d'intégration masse-médiatique plutôt que de réflexion, d'émancipation. Cet avilissement de la culture, tel que Habermas le raconte dans *SdÖ*, il le décrivait déjà en 1955-1956 en expliquant l'apparente contradiction entre « culture » et « consommation culturelle ». Nulle surprise donc si ce passage rappelle on ne peut plus clairement les phrases « *Der perfekte Konsum hinterläßt keine Spuren* » et « *Das Konsumgut ist von allen konsumfernen Schlacken gereinigt, es ist so präpariert und „vorgekaut“, daß es ohne Rest und ohne Anstrengung vernutzt werden kann* », contenues dans « *'Stil' auch für den Alltag* » (1955) et reproduites presque mot pour mot un an plus tard dans « *Notizen zum Mißverhältnis von Konsum und Kultur* » (*NMKuK*, 36). Même le dévoilement de la critique culturelle (*Kulturkritik*) comme bien de consommation n'échappant pas au renversement de la culture en consommation trouve un écho dans *SdÖ* : à présent c'est la discussion « critique » culturelle qui est dénoncée comme bien de consommation participant au travestissement de la culture : « *[Die] Diskussion [...] nimmt selbst die Gestalt eines Konsumguts an* »¹⁴⁸ (*SdÖ*, 180).

Finalement, la culture déchoit au fil de *SdÖ* dans un autre sens encore, qui rejoint une fois de plus les analyses de jeunesse. La culture raisonnée et discutée dans l'*Öffentlichkeit* littéraire ayant permis l'émergence d'une réelle opinion publique, la corruption de l'*Öffentlichkeit* provoque en retour la consommation d'opinions quasi-publiques et qui à leur tour font régner des opinions non publiques (*nicht-öffentliche Meinungen*), des évidences creuses, dans la tête de la population générale. De la même manière que la culture (ou le « style ») cède le pas à la consommation culturelle et que l'autonomie cède à l'hétérodétermination – selon les écrits de jeunesse –, le public de personnes privées cesse de réfléchir ensemble la culture et se met à la consommer en masse – le paragraphe 18 de *SdÖ* est très justement intitulé « §18 : *Vom kulturräsonierenden zum kulturkonsumierenden Publikum* » – perdant du coup la base de son émancipation idéologique et livrant ses opinions à l'*Öffentlichkeit* corrompue émanant des diverses organisations tentant de faire valoir leurs intérêts.

Comme nous le notions ci-dessus par contre, la « culture » prend un sens beaucoup plus précis et concret en 1962. Bien plus, ce changement de sens semble

148« Ainsi la discussion [...] devient elle-même un bien de consommation » (*EP*, 172).

introduire une certaine incohérence. Si la culture conçue comme attitude holiste régissant les conduites et la vision du monde se dégrade en donnant libre cours à l'attitude « objectifiante » de la scientifique et la technique, le basculement dans la consommation culturelle devrait correspondre à la modernité occidentale, donc *grosso modo* à la Renaissance¹⁴⁹. On voit bien les problèmes poindre : comment la culture discutée de la bourgeoisie peut-elle être encore « pure » et émancipatrice si la culture est censée être déjà détraquée? La « profanisation¹⁵⁰ » de la culture est ce qui cause sa perte, et pourtant Habermas décrit les débuts de l'assimilation émancipatrice de la culture comme « profanisation » de la culture (*SdÖ*, 48). Aurait-il changé d'avis entre-temps? En fait, nous ne voyons qu'une façon de réconcilier les deux positions. Dans un premier temps, admettre que la sécularisation de la culture affecte d'abord seulement le peuple, qui se rabat sur la consommation concurrentement à sa prolétarianisation pour nourrir son besoin de « style ». Pour les bourgeois, l'appropriation raisonnée, discutée et intériorisée des biens culturels préserve encore les « bienfaits » de la culture. La protection que procure la sphère professionnelle privée permet à ceux-ci de garder un rapport authentique à la culture et à la culture d'échapper aux circuits marchands, d'être à l'abri des nécessités de la vie matérielle. Dans un deuxième temps, l'interpénétration des sphères publique et privé retire sa base à ce bouclier protecteur et livre les contenus culturels et le public bourgeois au paupérisme de la consommation culturelle et à la culture de masse. Cette explication étire sans doute les bornes de l'exégèse rigoureuse, mais elle arrive à préserver la continuité idéologique entre les articles de jeunesse et la thèse d'Habilitation de Habermas. Mieux encore, si elle tient, elle montre que Habermas nuance et précise dans *SdÖ* ce qu'il pensait un peu grossièrement auparavant.

Les histoires parallèles de ces deux déchéances posent également la question de leur cause. Bien qu'elles aient toutes deux à voir avec le développement économique de l'Occident, cette cause n'est pas exactement la même pour les deux. Dans le cas de la « profanisation originelle », c'est la rationalisation de la production qui provoque chez les travailleurs renoncement et aliénation et détermine du même coup son complément stérile,

149Habermas affirme lui-même « *Profanes, zweckmässiges Verhalten war bis an die Schwelle der Neuzeit stets mehr oder weniger in ein Netz symbolischer und zweckfreier Handlungen verstrickt* » (*NMKuK*, 44), plaçant le début du basculement à la Renaissance.

150Nous employons ici le néologisme « profanisation » pour traduire le mot allemand « Profanisierung » et le distinguer clairement de « profanation ». La profanisation, terme assez équivalent de « sécularisation », dénote le long phénomène historique par lequel la culture échappe progressivement au sacré, perd son incontestabilité : la culture n'est plus sacrée mais profane.

la consommation. Autrement dit, la perte perceptive induite par le travail industriel contamine aussi le temps restant après le travail, le temps-libre, et cette perte correspond à la corruption de la culture occidentale. Habermas tente bien de reconduire cette perte perceptive engendrée par les nouvelles conditions de la production à un phénomène plus originaire, mais cette recherche ne nous éclaire pas beaucoup : les instances qui tenaient en bride l'attitude existentielle consommatrice et productrice sont « entre-temps » devenues impuissantes à la retenir (*NMKuK*, 45). Les raisons de cette « perte de style » (*Stilverlust*) restent obscures, mais grâce à elle la consommation et la production s'affranchissent du règne du sacré et du symbolique et permet la consommation culturelle tout court. En ce qui concerne la ruine de la culture bourgeoise, soit le passage d'une culture « discutée » à une culture « consommée », les causes sont beaucoup plus faciles à identifier. Deux phénomènes concourent à provoquer ce changement. D'un côté, en perdant son autonomie, la famille perd ses fonctions protectrices et formatrices : l'individu est livré aux médias de masse, à la culture de consommation, l'intimité est éviée et exposée aux forces sociales organisées qui ont envahi l'*Öffentlichkeit*. De l'autre, le raisonnement public est absorbé par une culture d'intégration (*Integrationskultur*) commerciale, unidirectionnelle plutôt que communicationnelle, qui vise toujours plus le divertissement et la détente et toujours moins l'échange d'arguments et d'informations. Ultimement, ces deux transformations sont liées aux changements structurels de la famille et de l'*Öffentlichkeit*, eux-mêmes liés aux changements socioéconomiques qui traversent l'Occident depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle. Le résultat est l'inversion de la relation entre intimité et espace public – ce dernier étant auparavant la « caisse de résonance » ou « table d'harmonie » (*Resonanzboden*) de la première – et la réification conséquente de l'intériorité : « *Das ursprüngliche Verhältnis der Intimsphäre zur literarischen Öffentlichkeit kehrt sich um : die publizitätsbezogene Innerlichkeit weicht tendenziell einer intimitätsbezogenen Verdinglichung* »¹⁵¹ (*SdÖ*, 189). Comme Böckelmann l'exprime en 1975, on pourrait dire que la communication interpersonnelle ne produit pas tant l'*Öffentlichkeit* que l'*Öffentlichkeit* « socialise » la communication : « *[d]ies bedeutet, daß familiäre Kommunikation, ja interpersonale überhaupt, nicht mehr im gleichen Maße die sozialstaatliche >Öffentlichkeit< konstituiert, wie sie von dieser*

151« Le rapport qu'entretenait à l'origine la sphère d'intimité à la sphère publique littéraire s'inverse : l'intériorité corrélatrice de la *Publicité* recule sans cesse face aux progrès d'une réification corrélatrice de l'intimité » (*EP*, 180).

sozialisiert wird »¹⁵². Dans ces circonstances, l'appropriation raisonnée de la culture reflétée et réfléchie dans l'*Öffentlichkeit* littéraire n'est plus : la consommation culturelle et le loisir l'ont totalement supplantée.

Figure ambivalente d'émancipation et d'asservissement, la culture suit une courbe similaire dans les écrits des années 1950 et *SdÖ* : dans les deux cas, nous avons affaire à l'histoire d'un déclin, d'une corruption du contenu libérant de la culture, qui contamine tout, jusqu'à la critique de cette corruption. Que ce soit la production industrielle qui soit pointée du doigt ou les métamorphoses sociales entraînées par la concentration du capital et l'interventionnisme d'État, la cause de ces transformations réside ultimement dans l'histoire socioéconomique de l'Occident.

Vie privée, vie publique et autonomie

Une fois le concept de culture en général exploré en tant que motif de rapprochement entre les articles des années 1950 et la thèse de 1962, il nous semble indispensable d'examiner soigneusement deux passages de *SdÖ* à la lumière des articles antérieurs. Ces citations, particulièrement proches par la lettre et par l'esprit des écrits de jeunesse, montrent la pertinence d'un tel rapprochement et exemplifient le type d'enrichissement qu'ils peuvent apporter à toute discussion exégétique de *SdÖ*.

La première citation survient à la fin du dix-septième paragraphe (§17), dédié à la description et l'explication du processus de polarisation des sphères intimes et sociales :

*Das Freizeitverhalten gibt den Schlüssel für die Scheinprivatheit der neuen Sphäre, für die Entinnerlichung deklarierteter Innerlichkeit. Was sich heute gegenüber einer verselbständigten Sphäre des Berufs als Freizeitbereich abgrenzt, nimmt tendenziell den Raum jener literarischen Öffentlichkeit ein, auf die einst eine in der Intimsphäre der bürgerlichen Familie ausgebildete Subjektivität bezogen war.*¹⁵³ (*SdÖ*, 176)

Pris uniquement dans le contexte de *SdÖ*, il est étonnant de lire que le « *Freizeitverhalten* » puisse livrer la clé de la nouvelle intériorité évidée. Le concept de « temps-libre » sort pratiquement de nulle part, n'étant pas développé auparavant, et n'apparaissant qu'à une seule reprise avant la page 176. Par contre, si on rapporte cette

¹⁵²Böckelmann, Frank, *Theorie der Massenkommunikation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, p. 16.

¹⁵³« Ce que l'on peut aujourd'hui définir comme domaine des loisirs, par rapport à une sphère professionnelle qui a conquis son autonomie, tend à prendre la place occupée par la sphère publique littéraire qui, autrement, allait de pair avec une subjectivité pleinement développée au sein de la sphère intime de la famille bourgeoise » (*EP*, 167).

citation aux réflexions de « *Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit* » ou « *Notizen zum Mißverhältnis von Kultur und Konsum* », sa signification s'ouvre considérablement. Toute l'analyse du paupérisme de la consommation, la critique du temps-libre comme complément de l'aliénation du travail est soudainement réintroduite pour caractériser cette fois le dépérissement de la sphère privée du bourgeois. En même temps, cette considération étend significativement la portée de l'analyse originale : dans ses écrits antérieurs, Habermas tâche de décrire les conséquences de la modernité sur « l'habitus » des travailleurs. Le rôle du bourgeois et la conséquence de l'industrialisation sur sa vie ne sont pour leur part jamais traités. Dans *SdÖ*, c'est plutôt à lui qu'on s'intéresse. Aussi longtemps que le bourgeois bénéficie d'une autonomie privée, fondée sur l'appropriation du travail d'autrui par le biais de la propriété privée, le bourgeois n'a pas de « temps-libre », mais jouit de « loisirs » (*Muße*). Cette autonomie permet une distanciation par rapport à la société et aux nécessités de la vie qui lui permet d'élever ses réflexions – à l'instar des Grecs anciens – à un niveau de culture et d'universalité sans pareil. C'est cette distanciation qui rend possible la constitution entre les XVII^e et XIX^e siècles d'une sphère de communication émancipatrice pour la subjectivité, l'*Öffentlichkeit* littéraire. Au demeurant, l'*Öffentlichkeit* politique classique est également impossible sans le détachement salutaire que procure le temps libre (et non « temps-libre ») du bourgeois.

La deuxième citation, bien qu'un peu longue, explicite et élabore davantage cette idée et la lie encore plus directement aux écrits de jeunesse :

Weil das Raisonement der Privatleute in den Salons, Klubs und Lesegesellschaften dem Kreislauf von Produktion und Konsum, dem Diktat der Lebensnotdurft nicht unmittelbar unterworfen war; weil es vielmehr in diesem griechischen Sinne einer Emanzipation von dem Lebensnotwendigen »politischen« Charakter auch in seiner bloß literarischen Form (der Selbstverständigung über die neuen Erfahrungen der Subjektivität) besaß, konnte sich hier die Idee [...] überhaupt ausbilden – nämlich Humanität. [...] Die Identifikation des Eigentümers mit der natürlichen Person, dem Menschen schlechthin, setzt nämlich innerhalb des privaten Bereichs eine Trennung voraus zwischen Geschäften einerseits, die die Privatleute je für sich im Interesse der individuellen Reproduktion ihres Lebens verfolgen, und jenem Umgang andererseits, der die Privatleute als Publikum verbindet. Genau diese Schwelle wird aber nivelliert, sobald und soweit die literarische Öffentlichkeit in den Konsumbereich hineinwächst. Das sogenannte Freizeitverhalten ist apolitisch schon deshalb, weil es, in den Kreislauf

von Produktion und Konsum einbezogen, eine vom unmittelbar Lebensnotwendigen emanzipierte Welt nicht zu konstituieren vermag. Wenn Freizeit der Arbeitszeit als deren Komplement verhaftet bleibt¹⁵⁴, kann sich in ihr die Verfolgung je privater Geschäfte nur fortsetzen und nicht in die öffentliche Kommunikation der Privatleute miteinander umsetzen. [...] Wenn die Gesetze des Marktes, die die Sphäre des Warenverkehrs und der gesellschaftlichen Arbeit beherrschen, auch in die den Privatleuten als Publikum vorbehaltene Sphäre eindringen, wandelt sich Raison tendenziell in Konsum, und der Zusammenhang öffentlicher Kommunikation zerfällt in die wie immer gleichförmig geprägten Akte einzelner Rezeption.¹⁵⁵ (SdÖ, 177)

Habermas décrit ici les effets de la soumission du temps libre au marché, provoquée par la perte de l'autonomie de la sphère privée. Il est remarquable qu'il les rapporte directement aux concepts de production (*Produktion*) et consommation (*Konsum*), les concepts-clés de ses analyses des années 1950 : aussi longtemps que la vie privée des bourgeois échappe au cercle (vicieux) de la production et de la consommation, c'est-à-dire aussi longtemps que tient son autonomie de propriétaire privé, une réflexion et une communication émancipées du circuit marchand sont possibles. Par contre, aussitôt que le travail du bourgeois s'autonomise en une sphère sociale quasi-publique, que la tendance à la concentration du capital éradique la gestion autonome du petit propriétaire et le rend dépendant du « monde du travail », les barrières salutaires entre la sphère privée de travail et la sphère publique de discussion s'effondrent et la discussion désintéressée, l'échange mutuel de

154Ici Habermas renvoie à son article « *Zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit* » (1958), qui s'intitule « *Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit* » dans le recueil *Arbeit – Erkenntnis – Fortschritt*.

155« Dans la mesure où l'usage que les personnes privées faisaient de leur raison, dans les Salons, les Clubs et les sociétés de lecture, n'était pas directement soumis au circuit de la production et de la consommation, ni au diktat des nécessités vitales ; dans la mesure où, au contraire, cet usage de la raison possédait, au sens grec d'une indépendance par rapport aux impératifs de la survie, un caractère « politique », et jusque dans son expression simplement littéraire (le fait de communiquer et de se comprendre à propos des expériences nouvelles que faisait la subjectivité), dans cette mesure-là seulement a pu s'élaborer cette idée [...] d'humanité (morale). L'identification du propriétaire à la personne naturelle, au pur et simple être humain, suppose en effet qu'il y ait au sein du domaine privé une nette séparation entre, d'une part, les affaires que les personnes privées traitent, chacun pour soi, dans l'intérêt proprement individuel de la reproduction de leur existence, et, d'autre part, le « commerce » de société qui les rassemble en un public. Et c'est précisément cette ligne de démarcation qui s'estompe dès lors que, et dans la mesure où la sphère publique littéraire a pour moteur de son évolution la seule consommation des biens culturels. Le comportement au sein des loisirs peut être déjà qualifié d'apolitique du fait qu'étant lié au circuit de la production et de la consommation il n'est pas en mesure de créer une sphère qui soit libérée du souci des nécessités économiques les plus immédiates. Si le temps des loisirs reste lié au temps de travail dont il est le complément, les affaires privées de chacun ne peuvent que s'y poursuivre sans jamais passer au stade de la communication publique entre personnes privées. [...] À partir du moment où les lois du marché qui dominent la sphère des échanges et du travail social pénètrent aussi dans la sphère réservée aux personnes privées rassemblées en un public, le raisonnement tend à se transformer en consommation et la cohérence de la communication publique se dissout en des attitudes, comme toujours, stéréotypées, de réception isolée. » (*EP*, 168-169)

raisonnements ayant précédemment lieu dans l'*Öffentlichkeit* cède sa place à la consommation individualisée d'opinions pseudo-publiques.

Cet extrait est aussi intéressant parce qu'on y retrouve littéralement la complémentarité temps-libre/travail (*Freizeit-Arbeit*), pièce centrale de « *Soziologische Notizen...* » et de « *Dialektik der Rationalisierung* ». Bien que ce ne soit plus la rationalisation du travail industriel qui soit directement en cause, le phénomène est décrit en des termes analogues ; la transformation du loisir en temps-libre correspond à l'écartèlement de la vie en « espace de travail » et en « espace de vie » :

Diese Kompensation der Arbeitsfreude durch den Konsumgenuß wird aber problematisch, sobald man bedenkt, daß ja so etwas wie „Freizeit“ und „Konsumgenuß“ selbst erst durch die industrielle Spaltung von Werkraum und Lebensraum erzeugt worden sind und folglich von Haus aus den Charakter einer Kompensationserscheinung an sich tragen. (DdR, 17)

Ce passage de « *Dialektik der Rationalisierung* » illustre à merveille l'éclatement de la vie privée bourgeoise en fausse intimité (ici le *Lebensraum*) et en monde du travail autonomisé (le *Werkraum*), éclatement que Habermas appelle dans *SdÖ* « polarisation entre les sphères intime et sociale » (*Polarisierung von Sozial- und Intimsphäre*). Dans les deux textes, le caractère compensatoire du temps-libre ne survient qu'avec l'aliénation du travail en dehors de la sphère vitale et avec la soumission des activités hors travail à la sphère d'échange des marchandises : la consommation devient prisonnière de la production. La « vraie » vie ne commence plus qu'à la maison, au retour du travail, mais celle-ci répond exactement – sans surprise – aux besoins de la production.

Les sentiers abandonnés

Si la lecture de *SdÖ* par la lentille qu'offrent les textes pré-1962 permet de reconnaître une continuité certaine dans la pensée de Habermas, elle permet aussi en revanche de discerner l'abandon de quelques pistes de réflexion et d'un champ lexical particulier. Premièrement, ce que Habermas appelait auparavant « style » (*Stil*¹⁵⁶) et « perte perceptuelle » (*Wahrnehmungsverlust*), qui jouaient un rôle important autant dans sa critique de la consommation de masse que dans l'ébauche de solutions apportées, disparaissent totalement de *SdÖ*. Toutes les considérations sur le « contact avec les

¹⁵⁶Expression que Habermas emprunte probablement à Erich Rothacker (*DdR*, 28) ; (*NMKuK*, 33) ; Habermas, Jürgen, « Anthropologie », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, pp. 176-177)

choses », ou sur l'attitude « disponibilisante » de l'Occident sont également évacuées. Qu'on l'explique par l'exigence de rigueur scientifique due à son travail auprès d'Adorno à l'*Institut für Sozialforschung* ou par un souci d'éloignement idéologique par rapport à la phénoménologie allemande, à Sartre ou à l'anthropologie philosophique allemande (Rothacker, Plessner, Gehlen), Habermas prend un ton, un vocabulaire moins « existentialiste » ou anthropologique et adopte une terminologie plus sociologique dans *SdÖ* que dans ses textes des années 1950. Ensuite, malgré la discussion ci-haut par rapport aux traits marxistes de sa thèse et les objections qu'exprime Horkheimer à son égard, *SdÖ* adopte un langage bien moins marxiste qu'avant. Les références à Marx sont marginales, la discussion de son point de vue prenant moins de place et d'importance que le libéralisme de John Stuart Mill, et le langage décrivant l'aliénation et le paupérisme est presque absent de *SdÖ* : le mot « *Entfremdung* » ne s'y retrouve qu'une fois (*SdÖ*, 192) – et n'est utilisé que dans un sens étranger à la pensée de Marx – et le « *Pauperismus* » en est absent. Finalement, le fort intérêt porté au monde ouvrier s'amenuise considérablement entre 1954 et 1962. Dès 1954, et régulièrement au cours des années suivantes, Habermas écrit nombre d'articles sur différents aspects du salariat contemporain : l'industrialisation, l'automatisation, les changements dans la composition de la main d'œuvre, la rationalisation des opérations de travail, la bureaucratie et, bien sûr, la consommation de masse font partie de ses préoccupations¹⁵⁷. Dans *SdÖ*, le mot « *Arbeiter* » occupe une place presque insignifiante : trois mentions lors de descriptions historiques (p. 84, 90 et 166), un court développement sur les conséquences de la polarisation des sphères sociales et intimes pour les travailleurs (p. 170-172), mais sur le fond, presque aucune trace des articles mentionnés ci-haut. Le titre de la thèse étant *Strukturalismus der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (emphase ajoutée), il est bien entendu normal que la place des travailleurs dans le portrait global soit réduite. Par contre, on s'étonnera de l'absence de toute considération substantielle sur le travail ouvrier, surtout après y avoir consacré une si grande part dans ses écrits de jeunesse. Comme le

157« *Der Hilfsarbeiter wird angelernter Ingenieur* » (1954) ; « *Sie gehören zum 'Staat' oder zum 'Betrieb'. Die unpersönliche Macht der modernen Bürokratie - Ihre Herkunft und ihre Gefahr* » (1954) ; « *Beamte müßten Phantasie haben. Gibt es ein Heilmittel gegen die Schwächen der Bürokratie? - Für eine Kontrolle 'von innen'* » (1954) ; « *Wie an einem Samstagnachmittag. Musik als indirektes Produktionsmittel - Ihr Einfluß auf die Arbeitsstimmung* » (1954) ; « *Die letzte Phase der Mechanisierung* » (1955) ; « *Zufriedene Studentin - gedrückter Landarbeiter. Junge soziologen untersuchen Probleme von heute* » (1955) ; « *'Stil' auch für den Alltag. Die Industrieformung nutzt und hilft den Konsumenten* » (1955) ; « *Können Konsumenten spielen?* » (1957) ; « *Dialektik der Rationalisierung* » (1954) ; « *Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit* » (1958).

note le, la ou les éditeurs anonymes de *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, le travail industriel et ses effets est l'un des deux grands thèmes qui l'animent tôt dans sa carrière (on parle ici de la période 1954-1959), mais c'est un thème qui ne refera plus surface par la suite : « [...] *der grundlegende Aspekt der Industriearbeit, der Produktion - außer in zwei Aufsätzen der frühen Periode - später nicht mehr als Thema wiederkehrt* »¹⁵⁸.

Quelques mots sur le concept d'*Öffentlichkeit*

Avant de nous attaquer à un dernier morceau de l'œuvre de jeunesse antérieur à *SdÖ* – principalement le chapitre introductif à *Student und Politik* –, il est nécessaire d'aborder une question d'importance dans le cadre de cette étude : qu'en est-il du concept d'*Öffentlichkeit* dans les écrits pré-*SdÖ*? La réponse est simple, et certainement surprenante, étant donné le rôle central qu'il joue en 1962 : sa place est presque entièrement négligeable. Des neuf (9) publications où le mot « *Öffentlichkeit* » apparaît, sur les trente-cinq (35) consultées, seules trois (3) d'entre elles donnent lieu à un développement pertinent pour nous, deux (2) mentionnent le mot une seule fois, en passant, mais de manière semi-pertinente, et quatre (4) articles l'utilisent dans un sens banal ou sans intérêt¹⁵⁹. Seule la première catégorie fera l'objet de ces quelques considérations.

En premier lieu, on retrouve dès 1956 dans « *Illusionen auf dem Heiratsmarkt* » les germes de la critique de la fausse intimité que Habermas développera à partir de 1960. D'abord, et avant toute analyse des annonces personnelles dans les journaux, il y explique comment le mariage est aujourd'hui un « marché » où les illusions abondent. Au fil de sa critique de la réification de la personnalité et des clichés trompeurs qui y ont cours, Habermas en vient à parler des « courriers du cœur » contenus dans certains magazines. C'est dans ce contexte qu'il développe brièvement l'idée d'une « *intime Öffentlichkeit* ». En fait, cette appellation est volontairement polémique. Par cette expression, Habermas

¹⁵⁸Anonyme, « *Vorbemerkung* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, p. 3.

¹⁵⁹Par exemple, en 1955, dans « *Zufriedene Studentin - gedrückter Landarbeiter* », Habermas fait la recension d'un colloque de sociologie. Pour présenter le reste de son article, il utilise le mot *Öffentlichkeit* au sens usuel de « public » (*Publikum*) : « *Einige der dort gehaltenen Vorträge dürften für die Öffentlichkeit von besonderem Interesse sein* » (Habermas, Jürgen, « *Zufriedene Studentin - gedrückter Landarbeiter. Junge soziologen untersuchen Probleme von heute* », Handelsblatt (Düsseldorf), 24 juin, 1955, p. 4.). Dans « *Die Grenze in uns* », Habermas l'utilise comme synonyme d'opinion publique : « *Das 19. Jahrhundert hatte den Unglauben an Gott der Öffentlichkeit zum Bewußtsein gebracht, ihren Glauben an den Menschen aber noch nicht erschüttern vermocht* » (Habermas, Jürgen, « *Die Grenze in uns. Helmuth Plessner: 'Die verspätete Nation'* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, p. 109).

dénote la fausse intimité que créent certains magazines dans l'esprit de leurs lecteurs, en les invitant à se livrer dans leurs pages, à envoyer leurs soucis intimes à « Tante Amalie »¹⁶⁰. S'ensuit une situation où les lecteurs perdent le sens de l'intime et de l'« *öffentlich* », rendant publique leur intimité en participant à « l'*Öffentlichkeit* » : l'*Öffentlichkeit* devient une « partie » de la sphère intime¹⁶¹. Bien entendu, c'est un phénomène illusoire, qui participe des illusions accompagnant le « marché du mariage » (*Heiratsmarkt*). Bien qu'elles soient nettement étrangères à *SdÖ*, ces considérations ne sont guère éloignées de la critique de la pseudo-intimité contemporaine, c'est-à-dire de la vulnérabilité de notre sphère intime par rapport aux processus marchands et aux biens de consommation de masse consubstantiels d'un affaiblissement de la famille bourgeoise et d'une *Öffentlichkeit* pervertie. D'ailleurs, c'est en route – chronologiquement parlant – vers cette reformulation plus tardive que l'on retrouve dans « *Soziologische Notizen...* » le terme « *scheinprivaten Halböffentlichkeit* », une des deux utilisations semi-pertinentes mentionnées ci-haut (*SNVAuF*, 66).

En 1960, Habermas recense dans le *Merkur* les écrits récents de trois auteurs : Peter F. Drucker, Reinhart Koselleck et Hanno Kesting. C'est dans le cadre de son résumé du livre de Koselleck que Habermas parle pour la première fois de l'émergence de l'*Öffentlichkeit*. Koselleck, selon ce que nous en dit Habermas, décrit la funeste confusion de la morale avec la politique déclenchée par la formation d'un nouveau pouvoir, l'*Öffentlichkeit*, fruit du raisonnement des citoyens privés – bourgeois, bien entendus – s'assemblant comme public pour juger même des actions du Prince¹⁶². Koselleck attribue à ce processus de « moralisation de la politique » la crise de légitimité politique qui traverse l'Europe monarchique à partir de la guerre civile française en 1789 : pour lui, la critique – au sens des Lumières – se transforme nécessairement en crise. Contre son interprétation de la critique et de l'*Öffentlichkeit*, Habermas défend la légitimité de l'*Öffentlichkeit*. Selon lui, Koselleck confond les opinions privées et l'opinion publique. L'opinion publique (*öffentliche Meinung*) n'est pas l'addition de simples opinions, tout comme chez Rousseau la volonté générale n'est pas obtenue par l'addition des volontés privées des citoyens.

160 On devine par le contexte que « Tante Amalie » devait être une sorte de « Louise Deschâtelets » de l'époque, qui invitait les lecteurs à confier leurs problèmes.

161 Habermas, Jürgen, « *Illusionen auf dem Heiratsmarkt* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, p. 89.

162 Habermas, Jürgen, « *Verrufener Fortschritt - verkanntes Jahrhundert. Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, p. 114.

Koselleck mécomprend le sens de l'*Öffentlichkeit*, basée sur une société bourgeoise émancipée. Il ne comprend pas que la publicité (*Publizität*) des décisions politiques a pour but la rationalisation de l'autorité, le renversement de l'expression « *auctoritas no veritas facit legem* »¹⁶³, et non la moralisation de la politique. Ce processus critique culminera avec l'institutionnalisation paradoxale de l'*Öffentlichkeit* dans l'État de droit bourgeois comme parlement devenu organe d'État¹⁶⁴. Clairement, nous retrouvons avec cette prise de position un premier aperçu de la défense de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise telle qu'elle prend forme dans *SdÖ*. Habermas aurait-il trouvé dans ce texte de Koselleck une part de l'inspiration guidant sa thèse d'habilitation? La question reste ouverte à des recherches futures.

Enfin, *Student und Politik* reproduit en partie les réflexions de « *Verrufener Fortschritt - verkanntes Jahrhundert* » et franchit un pas de plus vers *SdÖ*. Dans ce texte, les deux visages de l'*Öffentlichkeit* sont présents : il la présente non seulement comme instance de rationalisation de l'autorité mais également comme médium de manipulation. D'abord, contestant la conclusion hâtive de ceux pour qui la concentration du pouvoir entre un nombre toujours moindre de mains est inévitable dans une société industrielle, Habermas écrit :

[...] in dem Maße, in dem mündige Bürger unter Bedingungen einer politisch fungierenden Öffentlichkeit, durch einsichtige Delegation ihres Willens und durch wirksame Kontrolle seiner Ausführung, die Einrichtung ihres gesellschaftlichen Lebens selber in die Hand nehmen, wird personale Autorität in rationale überführbar. Das würde den Charakter von Herrschaft verändern... (SuP, 16)

Le rôle potentiellement émancipant de l'*Öffentlichkeit*, tel qu'il sera explicité au long dans *SdÖ*, est ici anticipé, par la lettre autant que par l'esprit. De plus, Habermas couche aussi dans cette étude une première version de sa critique de l'*Öffentlichkeit* « fabriquée » (*hergestellte Öffentlichkeit*). Devenue endémique suite à l'autonomisation des partis politiques par rapport au parlement et aux électeurs, la propagande fait perdre à l'*Öffentlichkeit* sa transparence et sa « surveillabilité » (*Überschaubarkeit*) : l'*Öffentlichkeit* – même parlementaire – devient un espace désormais plébiscitaire, servant à provoquer l'acceptation ou l'adhésion de la population à certaines idées (*SuP*, 29). Dans ce contexte, l'*Öffentlichkeit* – telle qu'elle a brièvement existé dans la société bourgeoise

¹⁶³ Formule hobbesienne signifiant « l'autorité, non la vérité, fait la loi ».

¹⁶⁴ Ibid., p. 116.

des XVIII^e et XIX^e siècles – n'est plus, il faut à présent la « générer » : « *Öffentlichkeit wird hergestellt. Es »gibt« sie nicht mehr* » (SuP, 32).

En résumé, seuls trois textes pré-*SdÖ* mentionnent le concept d'*Öffentlichkeit* d'une manière pertinente par rapport aux analyses de 1962. Dans « *Illusion auf dem Heiratsmarkt* » (1956), c'est la déchéance de la sphère intime, exposée aux flux de communication manipulatoires et colonisée par l'économie de marché et son consumérisme, qui est préfigurée. Dans « *Verrufener Fortschritt - verkanntes Jahrhundert* » (1960), la légitimité de l'*Öffentlichkeit* comme espace de rationalisation de l'autorité est défendue et mise en avant contre son interprétation conservatrice (Koselleck). Dans « *Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung* » (1958), chapitre liminaire de *Student und Politik*, Habermas accompagne son portrait flatteur de l'*Öffentlichkeit* classique d'avertissements quant à son état actuel : l'*Öffentlichkeit* n'est pas qu'un potentiel de rationalisation de l'autorité, c'est aussi et surtout maintenant un instrument de manipulation politique dans les mains des partis politiques de masse. Bref, la lecture de ses articles de jeunesse laisse croire que le concept d'*Öffentlichkeit* ne prend que tardivement et progressivement une place centrale dans les analyses et critiques sociales de Habermas. À la lumière de ces considérations, nous devons conclure que les écrits de jeunesse de Habermas ne contribuent guère à une compréhension plus claire, profonde ou exhaustive du concept d'*Öffentlichkeit* ou du rôle de celui-ci dans *SdÖ*.

Section II. « *Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung* », préfiguration de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*

Au cours de son séjour à Francfort auprès d'Adorno, Habermas participe de 1957 à 1959 à une étude de l'*Institut für Sozialforschung* sur la politisation des étudiants universitaires et en rédige l'introduction. Ce n'est qu'en 1961, au terme de divergences majeures entre Habermas et Horkheimer, que paraît finalement *Student und Politik*, sans aucune référence à l'*Institut*¹⁶⁵. Ce texte, malheureusement traduit ni en français ni en anglais, offre un point de vue intéressant sur *SdÖ*. En effet, celui-ci épouse si bien le

¹⁶⁵Wiggershaus, Rolf, *Jürgen Habermas*, Hamburg, Rowohlt, 2004, p. 48.

parcours de *SdÖ* qu'il peut être considéré comme une répétition générale, une préfiguration de *SdÖ*. Une démonstration explicite de tous les parallèles entre ces deux œuvres étant mal venue, nous nous concentrerons sur la critique de l'État-providence contemporain et de la décadence de l'*Öffentlichkeit* politique. Comme nous le verrons, « *Reflexionen über den Begriff politischen Beteiligung* » – dont le titre changea pour « *Zum Begriff der politischen Beteiligung* » lors de sa réimpression dans le recueil *Kultur und Kritik* (1973) – contient l'essentiel de la critique politique de *SdÖ*.

Dans *SuP*, le but de Habermas est de mettre en contexte et d'expliquer l'abstraction actuelle du concept de participation politique. Pour ce faire, il reconstruit la trame historique de l'État-nation moderne à la lumière des principes mêmes de la démocratie.

La gouvernance du peuple par lui-même est au centre du concept de démocratie, et à ce titre elle ne saurait se réduire à un système politique parmi tant d'autres. Contrairement à d'autres modèles de gouvernance, l'idée de démocratie implique une auto-transformation du peuple vers une liberté, une émancipation encore inexistante. Bref, la démocratie est seule à permettre l'autodétermination de l'homme par lui-même :

Demokratie [...] ist nicht eine Staatsform wie irgendeine andere; ihr Wesen besteht vielmehr darin, daß sie die weitreichenden gesellschaftlichen Wandlungen vollstreckt, die die Freiheit der Menschen steigern und am Ende vielleicht ganz herstellen können. Demokratie arbeitet an der Selbstbestimmung der Menschheit... (SuP, 15)

Le sens profond du concept de participation politique s'en dégage aisément : elle n'est pas une statistique parmi d'autres, elle est bien plutôt à la fois le produit et un rouage central de la libération effective (ou non) de l'humanité par elle-même (*SuP*, 15-16).

Selon Habermas, la démocratie actuelle reposerait, quant à sa légitimité, entièrement sur cette idée de démocratie, et ce, depuis la mise en place de l'État de droit bourgeois. Bien qu'elle soit communément rejetée sous prétexte qu'elle est utopique – les États étant à présent si étendus qu'il serait impossible de la réaliser – c'est à l'aune de ce concept de démocratie qu'on doit juger le déroulement de l'histoire de l'Occident moderne. En considérant les transformations de l'État-nation au travers de ses multiples visages européens, d'abord États féodaux dominés par le roi, sa Cour et l'aristocratie, ensuite États de droit dominés par la bourgeoisie, et maintenant États-providence, cet examen révèle un décalage – peut-être même plus important aujourd'hui qu'avec l'État de droit libéral classique – entre la réalité et les principes à la base de l'État constitutionnel démocratique

moderne : « *In seiner entwickelten Gestalt, die er in den fortgeschrittenen Ländern der westlichen Welt inzwischen angenommen hat, scheint er [der Rechtsstaats] jedoch durch den Widerspruch dessen, was er seiner Idee nach sein will, mit dem, was er in der Tat ist, immer stärker belastet zu werden* » (*SuP*, 17). Comment s'est accru ce décalage, plus précisément?

Au départ, la bourgeoisie trouve son correspondant dans l'État « veilleur de nuit » (*Nachwächterstaat*) (*SuP*, 18). Les constitutions libérales sont liées à une bourgeoisie produisant de manière capitaliste. Les libertés civiles et le règne de la loi protègent les bourgeois de l'intervention de l'État. Dans les États démocratiques, la bourgeoisie se bat pour les pouvoirs exécutifs afin d'y imprimer ses orientations (*SuP*, 19). La Constitution et l'économie de marché présupposent une égalité des chances et une autonomie privée, qui n'a bien sûr jamais vraiment existé : la société est demeurée fortement hiérarchique. Par contre, le tiers-état se prend véritablement pour le représentant du peuple, la bourgeoisie se prétend le défenseur de l'intérêt de tous (*SuP*, 20). Le paradoxe de proclamer la démocratie tout en instituant une démocratie de minorité, hiérarchique dans les faits, est propre à l'État de droit libéral. Y correspond une forme de participation politique particulière, le parlementarisme représentatif, qui exclut *de facto* la masse des citoyens. Néanmoins, jusqu'à la Première Guerre mondiale environ, l'appareil d'État et la société civile bourgeoise demeurent bien séparés (*SuP*, 21).

Avec l'intervention de l'État dans le circuit de production et sa prise en charge de vastes domaines du bien-être collectif (*kollektiver Daseinsvorsorge*), l'interdépendance de ces sphères auparavant bien délimitées s'accroît considérablement. L'État devient « État social » (*Sozialstaat*), c'est-à-dire un « État-providence », qui cesse d'être primordialement un garant de l'ordre social et qui devient progressivement un dispensateur de services publics (éducation, santé, transport, etc.), un régulateur de l'ensemble du circuit économique et un agent de transformation sociale tous azimuts (*SuP*, 21-22). La dissolution de la sphère d'autonomie privée de la société bourgeoise en résulte.

Bien qu'elle conserve comme principe fondamental la propriété privée des moyens de production, la réalisation effective de la Constitution au sein de l'État social est ambivalente. L'importance décroissante du parlement dans la confection de législations au profit des partis et de l'administration publique en fait foi :

In der Verlagerung des Schwergewichts [folgereichen Entscheidungen] vom Parlament weg auf Verwaltung und Parteien meldet sich die Verflechtung von Staat und Gesellschaft an; denn genau diese beiden Instanzen fungieren als die Transformatoren vom Staat zur Gesellschaft (Verwaltung) und umgekehrt von der Gesellschaft zum Staat (Parteien und Verbände). (SuP, 23)

À l'intervention d'État correspond l'accroissement de l'influence de groupes privés sur les décisions prises par l'État, elle détermine la sphère politique sans être elle-même politique. Les forces sociales organisées deviennent politiquement significatives et contribuent par leur puissance, en conjonction avec l'autonomisation des appareils d'État et des partis, à neutraliser celle des citoyens (SuP, 24). L'État s'autonomise par rapport au parlement, mais tout particulièrement par rapport aux citoyens, car ils lui sont subordonnés en presque tout. Même si elle est juridiquement possible, l'autodétermination (*Selbstverwaltung*) des citoyens face à l'État social ne semble plus pouvoir s'appliquer (SuP, 26).

Le citoyen doit se tourner vers diverses associations pour s'exprimer. Ces groupes d'intérêt exercent un pouvoir, une influence sur l'administration et la législation – donc un pouvoir politique – mais jouissent juridiquement d'un statut de personnes privées. C'est justement à cause de, et non malgré leur caractère privé qu'ils arrivent à disposer d'un pouvoir politique (SuP, 27). L'accession au pouvoir des associations s'explique par l'ambivalence entre les nouvelles fonctions sociales de l'État et la base libérale, garante de du capital privé, de sa Constitution. Ces associations et groupes en viennent même à prendre en charge certaines fonctions de l'État, ils deviennent quasiment des institutions parapubliques.

Les partis politiques occupent dans ce contexte un rôle particulier : ni partis de classe, ni groupes d'intérêt au sens étroit, ces partis de masse fonctionnent, malgré leur statut juridique également privé, comme de véritables organes d'État. Ceux-ci s'autonomisent toujours plus par rapport au parlement – déchargé entièrement de son rôle de médiation pour prendre celui de spectacle plébiscitaire, où les décisions prises à l'avance reçoivent leur sceau officiel – et à leurs électeurs. Loin d'être les instruments de la volonté du peuple, leurs actions visent au contraire à façonner celle-ci (SuP, 30).

Cette situation vient des développements historiques récents. Avec l'extension progressive des droits politiques à des couches de plus en plus larges de la population, les partis s'ajustent : aux petits comités locaux se substitue un appareil de direction centralisé et organisé, mené par des politiciens de carrière. Cette sorte de bureaucratie de parti a pour

tâche de rallier l'adhésion ponctuellement d'une masse hétéroclite d'électeurs. Les réunions politiques locales ne servent plus qu'à la diffusion de propagande. Les conséquences ont été discutées dans la dernière section : L'*Öffentlichkeit* perd sa base communale, sa transparence, les partis ne visant plus qu'à la mobilisation acclamative occasionnelle, à l'intégration superficielle du plus grand nombre, et non à l'activation d'une quelconque conscience de classe (*SuP*, 31). La participation politique est ainsi neutralisée. L'opinion publique manipulée a pris la place d'une vraie opinion publique. Dans une telle société, la relation du citoyen à l'État n'en est plus une de participation, mais le premier est mis à la disposition du second (*SuP*, 32)

Dans ce contexte, il peut sembler que la contradiction fondamentale qui habitait l'État libéral, à savoir l'inégalité entre possédants et non-possédants – bref l'antagonisme de classe –, est désormais dépassée. Or, ce n'est que la figure de cette contradiction fondamentale qui a changé. En tant que visage de l'inégalité sociale, l'antagonisme de classe cède le pas à la dépolitisation des masses et à la politisation de la société civile :

*In dem Maße, in dem die Trennung von Staat und Gesellschaft schwindet und gesellschaftliche Macht unmittelbar politische wird, wächst objektiv das alte Mißverhältnis zwischen der rechtlich verbürgten Gleichheit und der tatsächlichen Ungleichheit in der Verteilung der Chancen, politisch mitzubestimmen.*¹⁶⁶(*SuP*, 34)

Cette transformation de l'État de droit libéral à l'État-providence n'a pas non plus laissé intacts les trois grands principes qui animaient sa Constitution libérale. L'État constitutionnel devait originellement protéger les intérêts de la bourgeoisie économiquement autonome du pouvoir absolu du Prince. Avec la tendance à la concentration du pouvoir économique entre un nombre toujours plus restreint de groupes d'intérêt, ces principes ont dû changer de sens. Premièrement, l'intervention croissante de l'État dans l'organisation et la distribution à l'intérieur de l'ordre social rend caduque le principe de neutralité, d'universalité de sa norme d'action (*Generalität der Norm*). Deuxièmement, les libertés fondamentales, comptant sur une séparation claire entre État et société, restent largement *negatives* tant qu'elles doivent simplement préserver la prérogative de la propriété d'un public bourgeois de personnes privées. L'extension des

¹⁶⁶« Dans la mesure où la séparation entre État et société disparaît et où la puissance sociale devient politique sans médiation, on voit augmenter objectivement l'ancien déséquilibre entre l'égalité inscrite dans le droit et l'inégalité effective dans la répartition des chances d'agir politiquement. », traduction tirée de Wiggershaus, Ralf, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993, p. 534.

droits fondamentaux dans le sens de droits *positifs* de participation (*Teilnehmerrechte*) – une fois la sphère de l'*Öffentlichkeit* structurellement transformée – est redevable d'une réinterprétation de leur intention originale. Finalement, l'équilibre des pouvoirs (*Balancierung der Gewalten*) subit également un réaménagement : la délimitation entre les pouvoirs législatif et exécutif s'estompe, le judiciaire, protégé dans une certaine mesure des deux autres, se voyant même confier un certain rôle d'administration et de législation (*SuP*, 37).

La situation du pouvoir exécutif est particulièrement significative. Celui-ci a toujours conservé une certaine « féodalité », une autorité et un pouvoir que les circonstances socio-historiques rendaient « nécessaires ». Au départ, la séparation des pouvoirs devait équilibrer le conflit entre le pouvoir du monarque et la bourgeoisie ascendante. Ce compromis avec les forces en place maintient le monarque comme dépositaire du pouvoir exécutif. Par contre, avec le changement de front ultérieur, provoqué par les poussées révolutionnaires et radicalement démocratiques du peuple, la bourgeoisie s'empresse de se draper de son autorité aux réminiscences féodales. Cette touche de féodalité fait ressortir une contradiction importante à l'intérieur de l'État de droit libéral : l'autorité qu'il abrite n'a plus le caractère « naturel » qu'il avait auparavant, mais elle continue malgré tout à être exercée (*SuP*, 41). Dans l'État social se perpétue une domination qui n'est pas rationalisée et qui est à la disposition de forces sociales privées à l'affût.

Pour Habermas, cette situation n'est pas finale : on peut au contraire la considérer comme un stade transitoire et intermédiaire dans le processus de réalisation de la démocratie. En réaction à la tendance à la concentration économique du capitalisme, entraînant l'accroissement de son pouvoir social, l'interventionnisme d'État tente de maintenir l'équilibre du système (*SuP*, 42). L'aboutissement de ces développements historiques semble osciller entre deux possibilités : soit l'État de droit libéral accomplira sa métamorphose en État démocratique et social, s'élevant à la hauteur de ses intentions originelles, soit il trahira le tréfonds de son être et adoptera en définitive des traits ouvertement autoritaires. (*SuP*, 43)

Il ne reste aux citoyens pratiquement que le vote pour exercer une influence quelconque sur la marche des choses. Mais cette influence n'est pas directe, ni très contraignante : les citoyens ne sont plus guère que des consommateurs, retirant certains

services en échange de leurs impôts. Tout est fait supposément dans l'intérêt des citoyens, mais eux ne doivent rien faire : « *alles für das Volk, aber nichts durch das Volk* » (*SuP*, 46). Pris en charge par l'État-providence et dénués de possibilités de participation politique significative, ils sont apathiques et colportent de pures opinions (*bloße Meinungen*) stériles (*SuP*, 47). Seules les implications pour leurs préoccupations professionnelles éveillent un quelconque intérêt politique.

De plus, le domaine de la politique est lui-même assimilé progressivement au monde de la consommation : les médias de masse le présentent d'une manière « divertissante », reléguant le citoyen au rôle de spectateur, exploitant les scandales et favorisant le cynisme envers les institutions (*SuP*, 48). On n'arrive plus que difficilement à distinguer la publicité politique de la publicité marchande ordinaire. Finalement, même le dernier acte de souveraineté du peuple – le vote électoral – est perverti par des techniques de préparation au vote (*Wahlvorbereitung*) destinées à lui enlever toute signification politique et tout processus de réflexion rationnelle. (*SuP*, 49)

Le constat final est double. D'un côté, la marge de manœuvre laissée à la participation politique citoyenne est mince, mais d'un autre côté, c'est le sens objectif même des institutions existantes qui contredit leur développement historique récent, leur incarnation actuelle (*SuP*, 50). Reste à voir si le potentiel démocratique qui l'habite se réalisera, si l'État libéral achèvera sa transition vers une démocratie sociale ou autoritaire. Sa fortune sera déterminée par les formes de participation politique qui prévaudront :

[...] *demokratisch wird das Potential dieser Beteiligung in dem Maße sein, in dem es für eine Entwicklung der formellen zur materialen, der liberalen zur sozialen Demokratie politisch wirksam werden, also die politische Entscheidung im Sinne der Verwirklichung einer freien Gesellschaft beeinflussen kann.* (*SuP*, 55)

Autrement dit, l'instauration d'une participation politique digne de ce nom forcerait une démocratisation radicale, un dépassement de l'État social actuel. Les perspectives d'une telle prise en charge des citoyens par eux-mêmes sont sombres, étant donné l'état des forces en présence et les métamorphoses sociales susmentionnées, mais ils bénéficient d'un appui de taille en l'idée de démocratie, qui demeure encore aujourd'hui institutionnalisée au cœur de l'État.

Les parallèles avec *SdÖ*, on le voit aisément, sont si nombreux qu'il faudrait presque parler d'une reprise intégrale. Le motif principal de *SdÖ*, c'est-à-dire la critique

des promesses non remplies d'émancipation par la mise en lumière du gouffre entre l'institutionnalisation du principe d'*Öffentlichkeit* dans l'État constitutionnel moderne et son incarnation contemporaine, se laisse entièrement deviner sous les traits de « l'Idée de démocratie » et du concept de participation politique (*politische Beteiligung*). Même les points de détail, comme le processus d'autonomisation et de massification des partis politiques, l'autonomisation et le pouvoir croissant de l'administration par rapport au parlement et aux citoyens, la continuité de sens affirmée entre les libertés individuelles définies négativement et les récents droits sociaux positifs se retrouvent tels quels dans la description socio-historique que Habermas fait des transformations structurelles de l'*Öffentlichkeit*.

De plus, l'histoire du déploiement des États nationaux européens que trace Habermas dans *SdÖ*, bien qu'elle soit à bien des égards plus riche et exhaustive, reste dans ses grandes lignes la même que dans *SuP*. Au départ, l'État est dirigé par le monarque, dont le pouvoir repose sur un ordre social encore essentiellement féodal. L'enrichissement et la montée en puissance de la bourgeoisie forcent une réorganisation politique. Là où le roi n'est pas exécuté, son pouvoir reste fortement encadré par une constitution contenant toute une série de mesures (droits et libertés garantis par le pouvoir judiciaire) protégeant la vie et la propriété privée de la société bourgeoise contre l'intervention de l'État : l'État de droit libéral est né. Finalement, la tendance à la concentration oligopolistique du pouvoir économique et l'extension graduelle de droits de participation politique à un nombre toujours plus élevé de personnes provoquent la transformation de l'État en État « social » – un État qui intervient toujours davantage pour tâcher de conserver l'équilibre de l'ensemble de la société –, la croissance de l'influence politique d'organisations « privées » et les pratiques toujours plus propagandistes et moins discursives de nouveaux partis politiques de masse. Toutes ces conséquences convergent vers une diminution et un changement qualitatif dans la participation politique.

Bref, qu'il s'agisse de « *Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung* » ou de *SdÖ*, la critique politique, appuyée à la fois sur la signification objective des institutions politiques actuelles et sur une histoire des transformations politiques et économiques subies par les États modernes, est sensiblement la même : au cœur de l'institution de l'État de droit se trouve une promesse d'émancipation sociale que son développement historique effectif dédit. Malgré le cadre général légèrement différent de

ces deux critiques – le premier portant d'abord sur la signification du concept de participation politique dans la société contemporaine, le second retraçant plutôt les méandres de l'*Öffentlichkeit* de son origine à sa chute –, *SdÖ* peut à juste titre être considéré comme une reformulation étoffée des « *Reflexionen...* ».

Conclusion

Dans un premier temps (Chapitre 1), nous avons tenté un résumé synthétique de *SdÖ*. En nous concentrant essentiellement sur la notion d'*Öffentlichkeit*, nous avons tenté de restituer le plus fidèlement possible le portrait que Habermas brosse de l'histoire socioéconomique, politique et idéologique de l'Europe moderne. Suivant à la trace l'émergence et le déclin de l'*Öffentlichkeit* bourgeoise, nous avons préparé le terrain pour l'analyse plus systématique des chapitres suivants. Ce résumé synthèse aura permis au passage de différencier le plus clairement possible les multiples visages de l'*Öffentlichkeit* (*repräsentative, bürgerliche, hergestellte*, etc.) et le champ lexical qui gravite autour de cette notion (*öffentliche Meinung, kritische* et *manipulierte Publizität, Öffentlichkeitsarbeit*, etc.).

Dans un deuxième temps (Chapitre 2), nous avons pris quelque distance par rapport au déroulement narratif de *SdÖ* et tenté de circonscrire le rôle du concept d'*Öffentlichkeit* dans l'ensemble. Celui-ci s'est révélé double. Tout d'abord, Habermas se sert de l'*Öffentlichkeit* comme vecteur privilégié de compréhension des grandes transformations subies par la société occidentale moderne depuis la fin du XIX^e siècle. En mettant en avant-plan l'*Öffentlichkeit*, il se dote d'un point de vue unique sur les idéaux contenus dans l'institution de l'État constitutionnel libéral et sur les facteurs ayant entravé la réalisation de ceux-ci. Ensuite, l'angle d'approche que procure l'*Öffentlichkeit* rend possible une critique s'appuyant sur des bases normatives solides, soit les normes implicites situées au cœur de l'ordre politique occidental. En rabattant les promesses d'émancipation sociale contenues dans la constitution de l'État de droit moderne sur la concrétisation effective de celles-ci, Habermas formule une critique immanente à la société visant à préserver son noyau normatif et dégager les voies de sa réalisation possible. En un mot, nous avons affirmé que la notion d'*Öffentlichkeit* permettait à Habermas d'étaler une théorie critique de la société, une critique d'ensemble misant sur le

potentiel d'émancipation et d'autodépassement qu'elle contient mais tend à refouler. Finalement, certains accents de cette théorie critique de la société nous ont incité à rapprocher celle-ci de la théorie marxiste. Par l'examen minutieux des articles précédant *SdÖ* où se fait jour son interprétation de Marx et du marxisme, nous avons tenté de démontrer que *SdÖ* cache un attachement profond à la pensée de Marx, sans que cette adhésion ne conduise à l'orthodoxie, bien au contraire. C'est en ce sens que nous avons risqué l'expression « dépassement marxiste de Marx » pour caractériser *SdÖ*.

Dans un troisième temps (Chapitre 3), nous avons tenté une lecture originale de *SdÖ*, qui partirait des écrits de jeunesse publiés avant 1962¹⁶⁷. Plus précisément, nous avons tenté de lire *SdÖ* comme une sorte de première synthèse de la pensée de Habermas, explorant les articles des années 1950 faisant preuve d'une certaine affinité avec *SdÖ*. Même si cette lecture n'a pas fait ressortir une correspondance parfaite entre eux, nous avons pu déceler dans les écrits pré-*SdÖ* de larges pans de celui-ci. La critique dans *SdÖ* de la consommation culturelle, forme déchuée de la culture bourgeoise originelle, se retrouve pour l'essentiel dans les quelques articles traitant du rapport entre *Kultur* et *Konsum*. La critique de la pseudo-intimité de la sphère privée, livrée aux circuits marchands par la perte de son autonomie, est également présente avant *SdÖ*. Enfin, et surtout, la recension de l'article « *Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung* », écrit en 1958 mais publié pour la première fois en 1961 dans le cadre de l'étude *Student und Politik*, nous a permis d'identifier la plus grande concordance entre un texte de jeunesse et la thèse de 1962. À la lumière de ces rapprochements, *SdÖ* apparaît bel et bien comme une certaine reformulation enrichie de pensées précédemment exprimées au fil des années 1950.

Plusieurs avenues de recherche ressortent du chemin parcouru dans ce mémoire. Nous nous bornerons à relever deux d'entre elles, qui méritent selon nous une attention particulière.

1) Entre faits et normes : la stratégie et le point archimédien

Notre étude de *SdÖ* et de sa notion centrale d'*Öffentlichkeit* nous a permis d'identifier une stratégie argumentative de critique sociale qui semblera familière aux

¹⁶⁷Ces écrits, dont seuls ceux reproduits dans *TuP* furent traduits en anglais ou en français, c'est-à-dire aucun des articles abordés dans ce troisième chapitre. sont rarement abordés dans la littérature secondaire existante – traitant ou non de *SdÖ*.

lecteurs de l'œuvre habermasienne. Comme nous l'avons souligné dans la première section du chapitre 2 (« *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, théorie critique de la société d'inspiration marxiste »), Habermas procède à une critique immanente de l'État social contemporain, en montrant dans un premier temps que la conception bourgeoise de l'*Öffentlichkeit* a été, sur plusieurs aspects, intégrée comme fondation à ses institutions centrales par le biais de protections constitutionnelles. Il peut ensuite, après avoir examiné dans quelle mesure ces exigences normatives ont été (non-)remplies, aisément confronter les sociétés industrielles occidentales à cet échec de l'État social. Il relève les prétentions normatives au cœur du système de légitimité de l'État social et, après avoir démontré à quel point la réalité reste en deçà de celles-ci, tente d'esquisser comment elles peuvent être ré-clamées aujourd'hui. À cet égard, l'ouvrage aurait pu revêtir le même titre qu'une autre œuvre de Habermas : *Entre faits et normes*. En usant de termes plus propres au Habermas plus tardif, nous pourrions dire qu'il mise sur le *potentiel* normatif (ou émancipatoire) inscrit à l'intérieur des fondements même de l'État social de droit contemporain pour décrier le « déficit » de la réalité par rapport à ses prétentions de légitimité. Ou encore, formulé autrement par Habermas lui-même en 1990 : « *Ich habe mich vom Gesichtspunkt eines der politischen öffentlichen innewohnenden Potentials zur gesellschaftlichen Selbstorganisation leiten lassen...* »^{168 169}.

Ce rapprochement diachronique entre la thèse d'Habilitation et son œuvre plus tardive fait d'autant mieux ressortir une différence essentielle, qui témoigne d'un tournant dans son approche théorique. *SdÖ* mise sur le potentiel non activé, oublié, ou plutôt « inondé », intégré aux *institutions*. Or, la pensée postérieure d'Habermas s'axe bien davantage sur le potentiel normatif contenu dans le *langage* lui-même, sur la structure quasi-transcendantale de la *communication*. Il semble qu'en 1962, Habermas n'ait pas encore lui-même accompli le « tournant langagier » de la philosophie, qu'il défendra à maintes reprises au cours de sa carrière. On peut bien évidemment conjecturer la raison biographique de ce tournant, qui s'explique sans doute par la fréquentation au cours des années 1960 de la philosophie analytique (Wittgenstein), du pragmatisme américain (Charles S. Peirce) et de l'herméneutique philosophique (Gadamer), mais l'identification

168 Habermas, Jürgen, « *Vorwort zur Neuauflage 1990* », in *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, p.23.

169 « Je me suis laissé guider par le point de vue d'un potentiel d'auto-organisation sociale inscrit dans la sphère publique politique ... » (Habermas, Jürgen, « "L'espace public", 30 ans après » in *Quaderni*, no. 18, automne 1992, p. 170).

du moment précis de ce tournant, ainsi que de ses conséquences sur la philosophie de Habermas demeurent encore ouvertes à la recherche.

Nous croyons détenir ici un (double-)fil conducteur important pour un examen plus détaillé de l'évolution de sa pensée prise dans sa totalité. La stratégie argumentative immanente d'un retournement critique des prétentions légitimatrices d'un système politico-socio-économique contre la réalité de celui-ci constitue bien un *leitmotiv* très habermassien – ce qui ne l'empêche pas d'être aussi le motif d'autres penseurs. D'un autre côté, la migration d'une analyse *institutionnelle* vers une analyse *langagière*¹⁷⁰ comme approche théorique signifie un changement majeur dans le développement de sa pensée, que Kellner ébauche¹⁷¹, mais dont toute la portée reste à explorer.

2) La radicalité du jeune Habermas

L'idée d'*Öffentlichkeit* contient, selon le Habermas de 1962, l'idée de « rationalisation de la domination » (*Rationalisierung von Herrschaft*) (*SdÖ*, 132). C'est une expression qui revient souvent au fil de l'ouvrage, à quelques variations près, et à laquelle Habermas semble tenir comme idéal inscrit dans la conception bourgeoise de l'*Öffentlichkeit*. Elle est qualifiée de « fonction » même de l'*Öffentlichkeit* (*SdÖ*, 132), de « promesse » de l'*Öffentlichkeit*. Le ton quasi fataliste de l'expression laisse penser qu'il déprime de la non-réalisation du principe de publicité (*Publizität*) et du fait qu'on peine à entrevoir sa réalisation future (*SdÖ*, 198). On le retrouve en page 230 par exemple, décrire sur un ton de déception à quel point les démocraties de masse sont restées en retrait sur cette question. On le voit également sobrement et « réalistement » douter de la possibilité même de sa réalisation dans notre contexte (*SdÖ*, 253) et témoigner de la difficulté d'y rester attaché de manière non-naïve (*SdÖ*, 258-259). Bref, sans déclaration « officielle » ou positionnement clair, il semble bien que l'on puisse circonscrire un certain attachement à cet idéal, qu'il fait manifestement sien.

Les dernières phrases de l'ouvrage, légèrement hors contexte par rapport à ce qui

¹⁷⁰Nous ne voulons pas sous-entendre ici que Habermas passe directement d'une approche institutionnelle à une approche langagière : nous n'usons pas par hasard des termes « migration vers ». Nous n'ignorons pas que Habermas ne s'y intéresse que progressivement au cours des années 1960, s'intéressant auparavant bien plus à une théorie critique de la connaissance (i.e. *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968).

¹⁷¹Kellner, Douglas, « Habermas, the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention », (document électronique consulté le 16 juillet 2009), [en ligne], adresse URL : <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/habermaspublicspheredemocracy.pdf>

les précède immédiatement, révèlent à quel point cet idéal d'une rationalisation de la domination, sans être thématiquement primordial comme tel par Habermas, n'en constitue pas moins une clé de compréhension souterraine. En effet, Habermas y affirme ceci :

Am Strukturwandel der bürgerlichen Öffentlichkeit läßt sich studieren, wie es vom Grad und der Art ihrer Funktionsfähigkeit abhängt, ob der Vollzug von Herrschaft und Gewalt als eine gleichsam negative Konstante der Geschichte beharrt – oder aber, selber eine historische Kategorie, der substantiellen Veränderung zugänglich ist.¹⁷² (SdÖ, 271)

Que pourrait signifier l'alternative posée, selon laquelle les transformations de la structure de l'*Öffentlichkeit* nous mettent en mesure de juger de l'inéluctabilité de la domination, sinon que l'idée d'une rationalisation de la domination est un idéal qui habite toujours ses préoccupations? L'ambiguïté de sa conclusion ne peut nous abuser là-dessus : il pense, ou du moins espère fortement, qu'elle n'est pas un donné atemporel et inévitable. Pourquoi sinon tenter de déceler les conditions de réémergence d'une *Öffentlichkeit* authentique et d'une opinion vraiment publique?

Cet idéal est bien radical¹⁷³, et il nous permet sans doute de « comprendre » partiellement les objections que Horkheimer soulevait contre lui¹⁷⁴. Malgré son ton légèrement plus pessimiste, « *Reflexionen um Begriff der politischen Beteiligung* » manifeste une radicalité analogue. Comme nous le mentionnions ci-dessus, Habermas y place le développement de l'État constitutionnel moderne devant une alternative historique : soit celui-ci se transforme en « démocratie sociale », où la domination est reconduite à « l'autorité rationnelle », au contrôle démocratiques des citoyens, soit il versera dans des formes plébicitaires-autoritaires (*plebiszitär-obrigkeitliche*) de démocratie (*SuP*, 55). Habermas y tient tout autant à l'idée d'une « réalisation de l'idée de démocratie » (*SuP*, 16), d'une démocratie comme « autodétermination de l'être humain » (*Selbstbestimmung der Menschheit*) (*SuP*, 15) ou d'une « médiation de la domination par l'autodétermination rationnelle des êtres humains majeurs (*mündig*) » (*SuP*, 17) qu'il tient à l'idée de « rationalisation de la domination » (*Rationalisierung der Herrschaft*) dans

¹⁷²« La mutation structurelle de l'espace public bourgeois permet de se rendre compte à quel point c'est du degré de son engagement et de la manière dont il assume ses fonctions qu'il dépend que l'exercice du pouvoir et celui de la force soient destinés à rester des invariants de l'histoire, en quelque sorte une constante négative, ou que, au contraire, ces pratiques soient elles-mêmes des catégories historiques, accessibles aux transformations les plus radicales. » (*EP*, 260)

¹⁷³Au sens original du terme de « prendre par la racine », et non comme synonyme de « extrême ».

¹⁷⁴Matustik, Martin Beck. *Jürgen Habermas. A Philosophical-Political Profile*, Lanham, Md.; Oxford: Rowman & Littlefield, 2001, p. 36

SdÖ.

Habermas tient donc à la fin des années 1950 et encore au début des années 1960 un discours quasi révolutionnaire (ou comme il l'affirme lui-même en 1990, radical-démocratique (*radikaldemokratisch*)) : dans les deux écrits, Habermas se réclame d'une démocratisation *réelle*, qui use d'un concept non-évidé de participation politique, ou, en d'autres termes, d'une rationalisation de la domination.

La critique de la consommation culturelle n'y est pas très douce non plus. Rappelant beaucoup les critiques d'Horkheimer et surtout d'Adorno, dans *Dialektik der Aufklärung* notamment, la culture de masse est sévèrement mise à mal. Culture d'intégration de masse, de bête consommation superficielle et stéréotypée, il n'y a guère d'aspect « positif » dans la description qu'il fait de la transformation de la culture. C'est un tel mordant, une telle radicalité (qu'il attribue rétrospectivement à l'influence de Wolfgang Abendroth) que l'on ne retrouve guère dans les grandes œuvres ultérieures. Nous croyons (sans pouvoir le prouver pour l'instant) que cette évolution n'est pas sans rapport avec le tournant langagier dont nous venons de parler. Une étude ultérieure pourrait s'atteler à établir le point de bris exact d'un tel « adoucissement » dans ses positions politiques, du moment à partir duquel il fait la paix, ou s'accommode du « système ». Elle constitue également à nos yeux une rupture assez importante, qui pourrait faire office de point de démarcation entre un « jeune » Habermas, encore « révolutionnaire » et un Habermas « mature », plus « réformiste ». Nous espérons pouvoir un jour poursuivre nos recherches en ce sens.

Bibliographie

- Alway, Joan, *Critical theory and political possibilities : conceptions of emancipatory politics in the works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*, Westport, Greenwood Press, 1995.
- Arato, Andrew et Jean Cohen, « *Civil Society And Social Theory* », *Thesis Eleven*, 21, 1988, pp. 40-64.
- Arndt, Hans-Joachim, Sans titre : Recension de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *Der Staat*, 3 (H. 3), 1964, pp. 335-345.
- Bendix, Reinhard, Sans titre : Recension de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *American Sociological Review*, vol. 24, no. 1 (février), 1964, p. 128.
- Böckelmann, Frank, *Theorie der Massenkommunikation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.
- Brunkhorst, Hauke, *Habermas*, Leipzig, Reclam, 2006.
- Calhoun, Craig J. (éditeur), *Habermas and the public sphere*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.
- Crossley, Nick et John Michael Roberts (éditeurs), *After Habermas: New perspectives on the Public Sphere*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004.
- Dahrendorf, Ralf, « *Zu einer Pathologie der Demokratie* », *Frankfurter Hefte*, novembre, 1962, pp. 781-783.
- Demirovic, Alex, *Demokratie und Herrschaft*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 1997.
- Dietz, Simone, « *Die Legitimationsmacht der Öffentlichkeit: Die öffentliche Meinung der Mediendemokratie* », in *Öffentlichkeit der macht - Macht der Öffentlichkeit*, Göhler, Gerhard (éditeur), Baden-Baden, Nomos, 1995, pp. 115-132.
- Edgar, Andrew, *The Philosophy of Habermas*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2005.
- Fackiner, Kurt, « *Soziologisches zur Volkssouveränität* », *Frankfurter Hefte*, novembre 1962, pp. 783-785.
- Flood, Tony, « *Jürgen Habermas's critique of marxism* », *Science and Society*, XLI : 4, Winter 1977-1978, pp. 448-464.
- Frankel, Boris, « *Habermas Talking: An Interview* », *Theory and Society*, vol. 1, no. 1

(printemps), 1974 pp. 37-58.

Fraser, Nancy, « Rethinking the Public Sphere : A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », in *Habermas and the public sphere*, Craig Calhoun (éditeur), MIT Press, 1992, pp. 109-142.

Füllgraff, Barbara, Sans titre : Recension de *Strukturwandel der Öffentlichkeit, Gesellschaft, Staat und Erziehung*, H. 6, 1964, pp. 440-441.

Gegner, Martin, « *Die Entmaterialisierung der Öffentlichkeit* », in *Schöne neue Öffentlichkeit*, Lennart Laberenz (éditeur), Hamburg, VSA-Verlag, 2003, pp. 58-88.

Göhler, Gerhard, « *Einleitung* », in *Macht der Öffentlichkeit - Macht der Öffentlichkeit*, Göhler, Gerhard (éditeur), Baden-Baden, Nomos, 1995, pp. 7-24.

Göhler, Gerhard (éditeur), *Macht der Öffentlichkeit - Öffentlichkeit der Macht*, Baden-Baden, Nomos, 1995.

Goode, Luke, *Jürgen Habermas: democracy and the public sphere*, London, Pluto Press, 2005.

Görtzen, René, *Jürgen Habermas : eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1952-1981*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982.

Haber, Stéphane, *Jürgen Habermas, une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, 2001.

Habermas, Jürgen, « "L'espace public", 30 ans après » in *Quaderni*, no. 18, automne 1992.

Habermas, Jürgen, « *Vorwort zur Neuauflage 1990* », in *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, pp. 11-50.

Habermas, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1986.

Habermas, Jürgen, « *Strukturwandel der Öffentlichkeit - Untersuchungen zu einer Kategorie der Bürgerlichen Gesellschaft* », in *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Wehler, Hans-Ulrich (ed.), Düsseldorf, Athenäum Verlag, 1981, pp. 197-221.

Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976.

Habermas, Jürgen, *Théorie et pratique*, 2 tomes, Paris, Payot, 1975.

Habermas, Jürgen, *Kultur und Kritik: Verstreute Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.

Habermas, Jürgen, « *Anthropologie* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de

Munter, 1970, pp. 164-180.

Habermas, Jürgen, « *Verrufener Fortschritt - verkanntes Jahrhundert. Zur Kritik an der Geschichtsphilosophie.* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, pp. 112-121.

Habermas, Jürgen, « *Die Grenze in uns. Helmuth Plessner: 'Die verspätete Nation'* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, pp. 103-111.

Habermas, Jürgen, « *Illusionen auf dem Heiratsmarkt* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, pp. 81-91.

Habermas, Jürgen, « *Marx in Perspektiven (1955)* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, pp. 75-80.

Habermas, Jürgen, « *Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, pp. 56-74.

Habermas, Jürgen, « *Konsumkritik - eigens zum Konsumieren* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, pp. 47-55.

Habermas, Jürgen, « *Notizen zum Mißverhältnis von Kultur und Konsum* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, pp. 31-46.

Habermas, Jürgen, « *Die Dialektik der Rationalisierung. Vom Pauperismus in Produktion und Konsum (1954)* », in *Arbeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Amsterdam, de Munter, 1970, pp. 7-30.

Habermas, Jürgen, « *Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus* », in *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963, pp. 387-463.

Habermas, Jürgen, « *Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik* », in *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963, pp. 228-289.

Habermas, Jürgen, « *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus* », in *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1963, pp. 172-227.

Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Luchterhand, 1962.

Habermas, Jürgen, « *Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung* », in *Student und Politik*, Neuwied, Luchterhand, 1961, pp. 13-55.

Habermas, Jürgen, « *Die Bundesrepublik - eine Wahlmonarchie?* », *Magnum (Köln)*, Sonderheft: Woher - Wohin. Bilanz der Bundesrepublik, 1961, pp. 26-29.

Habermas, Jürgen, « *Brief an H. Mörchen* », *Frankfurter Hefte*, 14 (H. 7), 1959, p. 537.

- Habermas, Jürgen, « *Zum Einfluß von Schul- und Hochschulbildung auf das politische Bewußtsein der Studenten* », *Gesellschaft, Staat, Erziehung*, 4 (H. 8), 1959, pp. 348-355.
- Habermas, Jürgen, « *Unruhe erste Bürgerpflicht* », *Diskus*, juin, 1958 .
- Habermas, Jürgen, « *Können Konsumenten spielen?* », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 avril (no. 88), 1957 .
- Habermas, Jürgen, « *Man möchte sich mitreißen lassen. Feste und Feiern in dieser Zeit* », *Handelsblatt (Düsseldorf)*, (no. 21), 17 février 1956, p. 4.
- Habermas, Jürgen, « *Der Zeitgeist und die Pädagogik* », *Merkur*, 10 (H. 96), 1956, pp. 189-193.
- Habermas, Jürgen, « *Der Geist geht zu Fuß... Eine Tagung zum Thema Kulturkonsum* », *Handelsblatt (Düsseldorf)*, 28 octobre, 1955 p. 4.
- Habermas, Jürgen, « *'Stil' auch für den Alltag. Die Industrieformung nutzt und hilft den Konsumenten* », *Handelsblatt (Düsseldorf)*, (no. 111), 23 septembre 1955, p. 4.
- Habermas, Jürgen, « *Zufriedene Studentin - gedrückter Landarbeiter. Junge soziologen untersuchen Probleme von heute* », *Handelsblatt (Düsseldorf)*, 24 juin, 1955, p. 4.
- Habermas, Jürgen, « *Die letzte Phase der Mechanisierung* », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (no. 6), 8 janvier 1955 .
- Habermas, Jürgen, « *Jeder Mensch ist unbezahlbar* », *Merkur*, 9 (H.83), 1955, pp. 994-999.
- Habermas, Jürgen, « *Wie an einem Samstagnachmittag. Musik als indirektes Produktionsmittel - Ihr Einfluß auf die Arbeitsstimmung* », *Handelsblatt (Düsseldorf)*, (no. 150), 24 décembre 1954, p. 4.
- Habermas, Jürgen, « *Neun Jahre unter die Lupe. Deutschlands geistige Entwicklung seit 1945. Der Versuch einer Bilanz* », *Handelsblatt (Düsseldorf)*, (no. 135), 19 novembre 1954, p. 4.
- Habermas, Jürgen, « *Die Masse - das sind wir. Bildung und soziale Stellung kein Schutz gegen den Kollektivismus? - Das Gift der Menschenverachtung* », *Handelsblatt (Düsseldorf)*, (no. 126), 29 octobre 1954, p. 4.
- Habermas, Jürgen, « *Für und Wider den Test. Gegen den Geist der Menschenverachtung* », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11 septembre (no. 211), 1954 .
- Habermas, Jürgen, « *Zweihundert 'Eigenschaften' für vierzehn Völker. Baisse in*

nationalen Vorurteilen - Zu einem sozialpsychologischen Versuch mit Berliner Studenten

», *Handelsblatt (Düsseldorf)*, (no. 99), 27 août 1954, p. 4.

Habermas, Jürgen, « *Beamte müßten Phantasie haben. Gibt es ein Heilmittel gegen die Schwächen der Bürokratie? - Für eine Kontrolle 'von innen'* », *Handelsblatt (Düsseldorf)*, (no. 72), 25 juin 1954, p. 4.

Habermas, Jürgen, « *Sie gehören zum 'Staat' oder zum 'Betrieb'. Die unpersönliche Macht der modernen Bürokratie - Ihre Herkunft und ihre Gefahr* », *Handelsblatt (Düsseldorf)*, 11 juin, 1954 p. 4..

Habermas, Jürgen, « *Der Hilfsarbeiter wird angelernter Ingenieur* », *Handelsblatt (Düsseldorf)*, (no. 55), 14 mai 1954, p. 4.

Habermas, Jürgen, « *Mut und Nüchternheit* », *Frankfurter Hefte*, 9, (no. 9), septembre 1954, pp. 702-704.

Habermas, Jürgen, « *Der falsche Prometheus* », *Frankfurter Hefte*, 8, (H. 5), 1953, pp. 398-400.

Habermas, Jürgen, « *Drei Masken zuviel* », *Frankfurter Hefte*, 8, (H. 3), 1953, pp. 231-234.

Habermas, Jürgen, « *Freiheit, Anruf und Gewissen* », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, (no. 200), 29 août 1953 .

Habermas, Jürgen, « *Wider den Moralpädagogischen Hochmut der Kulturkritik* », *Die Literatur*, vol. 1, no. 13, 15 septembre, 1952, p. 6.

Hohendahl, Peter Uwe, « *Jürgen Habermas : "The Public Sphere" (1964)* », *New German Critique*, 3 (Autumn), 1974, pp. 45-48.

Hohendahl, Peter Uwe, « *Kritische Theorie, Öffentlichkeit und Kulture. Anmerkungen zu Jürgen Habermas und seinen Kritikern* », *Basis. Jahrbuch für deutsche Gegenwartsliteratur*, vol. 8, 1978, pp. 60-91.

Hohendahl, Peter Uwe, Russell A. Berman et co., *Öffentlichkeit - Geschichte eines kritischen Begriffs*, Hohendahl, Peter Uwe (ed.), Stuttgart, J. B. Metzler, 2000.

Hölscher, Lucian, « *Öffentlichkeit* », in *Gesichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Otto Brunner + Werner Conze + Reinhart Koselleck (éditeurs), Klett-Cotta, 2004, pp. 413-468.

Holub, Robert C., *Jürgen Habermas : critic in the public sphere*, London, Routledge, 1991.

- Horster, Detlef, *Habermas zur Einführung*, Hannover, SOAK, 1980.
- Jäger, Wolfgang, *Öffentlichkeit und Parlamentarismus: eine Kritik an Jürgen Habermas*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1973.
- Johnson, Pauline, *Habermas. Rescuing the public sphere*, New York, Routledge, 2006.
- Kantner, Cathleen et Udo Tietz, « Dialektik, Dialog und Institutionenkritik », in *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Strukturwandel der Öffentlichkeit"*, Lennart Laberenz (éditeur), Hamburg, VSA-Verlag, 2003, pp. 105-129.
- Keen, Paul, « *When is a public sphere not a public sphere? Thoughts from 1795-1796* », in *Spheres of Influence. Intellectual and cultural publics from Shakespeare to Habermas*, Alex Benchimol & Willy Maley (éditeurs), Bern, Peter Lang, 2007, pp. 151-174.
- Kellner, Douglas, « Habermas, the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention », (document PDF consulté le 16 juillet 2009), [en ligne], adresse URL : <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/habermaspublicspheredemocracy.pdf>
- Kemp, Ray et Philip Cooke, « *Repoliticising the 'public sphere': A reconsideration of Jürgen Habermas* », *Social Praxis*, 8, no. 3-4, 1981, pp. 125-142.
- Kuhn, Helmut, Sans titre : Recension de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *Historische Zeitschrift*, 198, H. 1 (février), 1964, pp. 94-96.
- Laberenz, Lennart (éditeur), *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Strukturwandel der Öffentlichkeit"*, Hamburg, VSA-Verlag, 2003.
- Lang, Sabine, « *Der geschlechterdemokratische Strukturwandel der Öffentlichkeit* », in *Schöne neue Öffentlichkeit. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Strukturwandel der Öffentlichkeit"*, Lennart Laberenz (éditeur), Hamburg, VSA-Verlag, 2003, pp. 89-104.
- Llanque, Marcus, « *Räsonnement und Deliberation* », in *Schöne neue Öffentlichkeit*, Lennart Laberenz (éditeur), Hamburg, VSA-Verlag, 2003, pp. 171-195.
- Matušík, Martin Beck, *Radical Evil and the Scarcity of Hope*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.
- Matušík, Martin Beck, *Jürgen Habermas : a philosophical-political profile*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2001.
- Matušík, Martin Beck, *Postnational Identity. Critical Theory and Existential Philosophy in Habermas, Kierkegaard and Havel*, New York, Guilford Press, 1993.

- Mayntz, Renate, Sans titre : Recension de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *The American Journal of Sociology*, vol. 71, no. 3 (novembre), 1965, pp. 350-351.
- McCarthy, Thomas, « Introduction », in *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1991, p. xi-xiv.
- McGuigan, Jim, « The cultural public sphere », in *Spheres of Influence – Intellectual and Cultural Publics from Shakespeare to Habermas*, Benichmol, A. & W. Maley (eds.), Bern, Peter Lang, 2007, pp. 243-263.
- Negt Oskar et Alexander Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972.
- Peters, Bernhard, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, Weßler, Hartmut (éditeur), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.
- Pinzani, Alessandro, *Jürgen Habermas*, München, C. H. Beck, 2007.
- Quéré, Louis, *La sociologie à l'épreuve de l'herméneutique : essais d'épistémologie des sciences sociales*, Lausanne, Université de Lausanne, Institut d'anthropologie et de sociologie, 1997.
- Quéré, Louis, *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne*, Paris, Aubier Montaigne, 1982.
- Rassem, Mohammed, Sans titre : Recension de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *Philosophische Rundschau*, 12, 1964, pp. 116-122.
- Runciman, Walter Garrison, Sans titre : Recension de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *The British Journal of Sociology*, vol. 15, no. 4 (décembre), 1964, p. 366..
- Sauer, Birgit, « Den Staat ver/handeln. Zum Zusammenhang von Staat, Demokratie und Herrschaft », in *Modelle kritischer Gesellschaftstheorie*, Demirovic, A. (ed.), Stuttgart, Metzler, 2003, pp. 152-175.
- Scaff, Lawrence A., Sans titre : Recension de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *The American Political Science Review*, vol. 84, no. 3 (septembre), 1990, pp. 967-968.
- Sensat, Julius Jr., *Habermas and Marxism: an appraisal*, Beverly Hills, Sage, 1979.
- Spracklen, Karl, *The Meaning and Purpose of Leisure: Habermas and Leisure at the End of Modernity*, London ; New York, Palgrave Macmillan, 2009.
- Steinbeck, Wolfram, Sans titre : Recension de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *Philosophischer Literaturanzeiger*, no. 17, 1964, p. 145-149..

- Therborn, Göran, « *Jürgen Habermas : A New Eclectism* », *New Left Review*, vol. I/67, May-June, 1971, pp. 69-83.
- Tietgens, Hans, « *Die bürgerliche Öffentlichkeit als historische Gestalt* », <Référence complète égarée>, pp. 74-77.
- Tuschling, Burkhard, *Die "offene" und die "abstrakte" Gesellschaft: Habermas u. d. Konzeption von Vergesellschaftung d. klass.-bürgerl. Rechts- u. Staatsphilosophie*, Berlin, Argument-Verlag, 1978.
- Wiggershaus, Rolf, *Jürgen Habermas*, Hamburg, Rowohlt, 2004.
- Wiggershaus, Rolf, *L'École de Francfort. Histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993.