**La notion d’espace public chez Habermas. Promesses et impasses de la réintroduction de la démocratie en sociologie critique**

En philosophie comme en sociologie, il est devenu légion de critiquer Habermas, très généralement considéré comme un auteur gentiment social-libéral quand il ne se voit pas reprocher son engagement dans les jeunesses hitlériennes alors qu’il n’était encore qu’un enfant. Dans l’ouvrage qui devrait paraître à l’été 2022 (*La fabrique de l’émancipation*), Jean-Louis Laville et moi-même essayons de faire droit à deux concepts cruciaux pour la sociologie et au sujet desquels le philosophe a produit une pensée originale et assez unique : les concepts d’espace public et de démocratie (comme espace de débats opositionnels). Dans la présente communication, nous voudrions essayer de montrer pourquoi ces concepts, pris dans leur sens habermasien, sont cruciaux à l’heure précisément où la sociologie prétend avoir effectué un tournant pragmatique (Boltanski, Latour, etc.) et remis au centre du jeux tant les capacités émancipatrices des acteurs sociaux que l’exigence empirique de l’enquête.

Habermas, dans le sillage de l’école de Francfort, part d’un constat assez simple : la théorie critique, qu’elle soit allemande (nous nous concentrons sur Adorno, Horkheimer et Marcuse) ou française (dont l’archétype est Bourdieu), a surtout assigné les acteurs sociaux à l’aliénation et à la réification, leur interdisant l'accès à une existence émancipée. Celle-ci, très peu probable, ne concernera que des générations futures, après ce moment de rupture où les dominés auront enfin ressaisi la critique suggérée par les intellectuels, voire par les artistes. Les grands noms de l’école dite de Francfort décèlent en arrière-plan du capitalisme, les dégâts engendrés par la rationalité instrumentale adoptée par une civilisation qui entend dominer la nature. Ils contestent la neutralité du progrès appréhendé comme développement des forces productives et ils identifient dans une science conçue comme un projet de maitrise humaine les ressorts d'un processus de réification. La domination économique est, du reste, entretenue par une inclinaison culturelle qui touche à l’ensemble des activités humaines. Elle produit un endoctrinement et un conditionnement à travers lesquels l’homme devient unidimensionnel selon l’expression restée célèbre de Marcuse. L’individu se complait dans une servitude sans cesse renforcée par une fausse conscience qui cherche la satisfaction dans les biens de consommation. L’importance prise par la réification sociale et culturelle est largement inspirée de l’aliénation définie par Marx et relue par Lukács. Ses mécanismes ne sont plus conscients et la manipulation engendrée par l’industrie culturelle englobe le désir domestiqué.

La théorie critique française, ne définit pas autrement les mécanismes de domination sociale. Ici, les dominés reproduisent inconsciemment les structures de l’ordre social qui pourtant les inféodent aux dominants. Ils acceptent les conditions qui leur sont faites et ne cherchent plus à se rebeller contre un système qui appauvrit leur travail et, par la même occasion, leur âme et leur créativité. Pire : l’aptitude à reproduire ledit système, pour ainsi dire logée dans leur inconscient de classe, génère chez eux l'envie de s'adonner à la consommation de masse ou de glorifier les valeurs dominantes. Selon cette orientation, aujourd’hui, alors même que leurs conditions de travail s’altèrent, les précaires rêvent de réussite individuelle, de strass et de paillettes par procuration télévisuelle et réseaux sociaux interposés. En définitive, mais je n’ai pas le temps de m’étendre ici sur cette question, Bourdieu reprend à son compte ce que l'école de Francfort lorsqu’il entende élucider cette violence symbolique qui amène à accepter l’ordre établi.

Habermas, avec le concept d’espace public, fut celui qui tentera le premier transcender le constat de l’éternelle reproduction du capitalisme et de son incontournable réification culturelle et économique. Certains ressorts démocratiques, pense-t-il, persistent à échapper tant à la reproduction qu’à la réification. Au-delà de ses maîtres, il repère la persistance d’une rationalité communicationnelle qui serait pour ainsi dire tapie sous la rationalités instrumentale et stratégique. L’agir humain n’est pas borné par l’action orientée vers le succès. Les individus ne se coordonnent pas seulement par des calculs leur permettant de surpasser les autres, que ce soit économiquement, politiquement ou même symboliquement. En deçà de la réification se maintiennent et se transmettent des normes et des valeurs logées dans le monde vécu. Celui-ci est un réservoir d’évidences et de convictions intactes disponibles pour la communication, à partir duquel des opinions peuvent s’exprimer dans l’espace public**.** La référence à cette notion d’espace public amène à faire un pas hors du prisme du sujet aliéné, inhérent pour Habermas aux analyses d’Adorno et Horkheimer. Elle permet d’apercevoir de nouveau un horizon démocratique. En effet, bien qu’il tende souvent à en donner une représentation idyllique et pacifié, comme autorisant des situations d’échanges dialogiques purs et désincarnés (comme le lui reprocheront Ricoeur et Castoriadis), il reste que la notion d’espace public remet au centre du jeu un phénomène que la théorie critiquer avait éclipsé : le débat conflictuel (entre des valeurs, des principes moraux, des idéologies politiques) qui n’avait plus lieu d’être. Car en effet, soit les sujets s’avéraient aliénés et donc leurs rapports intersubjectifs n’avaient aucun intérêt. Soit on envisagerait la société d’après l’émancipation et une humanité (composée de sociologues bourdieusiens ou d’artistes marcusiens) réconciliée avec elle-même rendrait absurde l’idée que ces sujets puissent encore s’opposer depuis des représentations politiques divergentes. En introduisant la notion d’espace public dans le champ de la réflexion critique, Habermas restaure la possibilité du débat bien qu’il insiste finalement plus sur sa résorption dans le compromis que sur sa nature oppositionnel.

Mais ce qui retiendra le plus son attention est que l’espace public donne rarement lieu à des débats intéressant car il est en réalité colonisé par les impératifs des « systèmes » (à savoir les impératifs de l’État bureaucratisé et du marché capitaliste). D'où la distinction qu'il formule ensuite des espaces publics imprégnés par le pouvoir, auxquels il consacre la plupart de ses analyses, et des espaces publics autonomes (Habermas évoque dès L’*agir communicationnel* les mouvements écologique décroissants, les mouvements féministes ou encore ceux pour les droits civiques). S'il admet l'existence décisive de ces derniers il les décrit surtout négativement : ces espaces publics à vocation libératrice risquent sans cesse pollués et empêchés. Ils sont, eux-mêmes ainsi que les êtres qui les peuplent, perçus comme menacés, et non comme étant déjà là et donc susceptibles d’être arpentés. Les systèmes les privent pour ainsi dire de dévoiler leur vraie nature. Habermas fait mine de vouloir se pencher sur les mouvements sociaux et autres regroupements populaires mais élude finalement l’enquête sociologique et en revient à la description des menaces systémiques qui pèsent sur eux. Il se contente d’évoquer des associations non étatiques et non économiques, seules supposées aptes à éviter la contagions des systèmes, comme si c’était seulement possible et qu’une association pouvait ne jamais manipuler d’argent ou avoir un quelconque rapport avec une action publique locale ; fut-elle celle auto-organisée de la ZAD. Et dans tous les cas, cette allusion est trop vague pour déboucher sur une illustration étayée d’espaces publics autonomes épargnés - au moins partiellement - par la dépossession systémique.

En un mot comme en cent, Habermas stipule à juste titre qu’il faut décrypter les formes renouvelées de la domination (chez lui, celle des systèmes) mais investiguer également au sein des efforts d’émancipation. Néanmoins, il semble revenir aux apories de la théorie classique et échouer à combiner ces deux exigences. Il est à nouveau attiré par l’exposé des innombrables ramifications des dispositifs de pouvoir entravant les expressions publiques et altérant la lucidité des dominés qui luttent et qui effectivement font vivre la démocratie de débats contradictoires au sein de divers espaces publics autonomes dans le monde associatif.

Comprendre comment la notion d’espace public peut fructifier en sociologie suppose dès-lors de se détourner quelque peu de la « tradition critique » au sens classique du terme. Une démarche pragmatique comme celle de Latour peut nous y aider. Depuis une trentaine d’années, ce dernier profile une sociologie fine et descriptiviste des interactions construisant des agrégats entre humains et non humains, agrégats qu’il qualifie aussi *d’associations*. La définition que Latour donne à la notion d’association est « extensive » puisqu’elle renvoie bien davantage au fait que la vie sociale est faites d’assemblages (plus que de forces imposées par des méta-actants comme le capitalisme ou l’Etat) et pas simplement à l’idée juridique d’association au sens de la « Loi 1901 » comme on dit en France. Il est intéressant de considérer avec lui que la recherche a pour enjeu d'accompagner des associations qui peuvent se donner à voir comme autant d’espaces publics autonomes. S’il a un point sur lequel Latour et Habermas se rapprochent (alors qu’ils se distinguent en de nombreux autres comme y insistait déjà le Latour de *Nous n’avons jamais été moderne*) c’est bien sur l’inévitable dimension démocratique de la construction de la vie sociale.

Malheureusement chez Latour, son approche se fait au détriment de la critique et de la possibilité même d’une réflexion politique. En effet, Latour décrivant la société comme un magma d’agrégations diverses et variées nous donne en fin de compte à voir un monde plat au sein duquel nuls agrégations dominantes ne semblent régner. Toutes mériteraient, eu égard à leurs capacités réflexives, d’être appuyées par la science dont les descriptions doivent les aider à persévérer dans leur être. Certes les personnes construisent-elles des collectifs (par exemple Greenpeace) susceptibles de s’opposer à d’autres collectifs (par exemple Total). Mais dans cette opposition tout le monde lutterait à armes égales. Or selon nous l’intérêt d’Habermas est de pouvoir précisément décrire Greenpeace comme un espace public autonome là où Total doit pouvoir être présenté comme un élément du système économique dont le pouvoir tentaculaire cherche à coloniser toujours davantage d’espaces dans le monde vécu.

Habermas ne cédait ne cède pas à la tentation irénique du monde plat où tout le monde aurait un égal droit à la parole dans l’espace public, aider dans la construction de celle-ci par les sociologues. Il oppose aux espaces publics autonome qu’il appelle de ses vœux d’autres formes agrégatives qui sont celles qui outillent ce qu’il appelle les systèmes et qui polluent largement déjà les espaces publics bourgeois (par exemple les grands médias, le parlement, etc.). Chez Latour finalement tous les acteurs se vaudraient, que ce soit Greenpeace ou Total, l’un et l’autre constituant somme toutes des agrégations spécifiques et différentes. Chez Habermas ce n’est pas le cas. Greepeace est un espace public autonome (bien que toujours menacé). Total est l’incarnation du « système » économique (capitalisme) là ou la police serait par exemple une forme agrégative au service de la puissance de l’Etat[[1]](#footnote-1).

Le programme de recherche qu'il dessine à partir de ce constat est cependant déséquilibré, il penche du côté de l'identification des effets pervers engendrés par la colonisation systémique, dans la lignée de ses devanciers francfortois. Il pointe les résistances soulignant ce qui résiste aux système et à leurs institutions (par exemple Total) mais il n'arrive guère à trouver d'espaces public autonome parce qu'il ne s'engage pas assez dans l'étude de ses déclinaisons concrètes. Il nous laisse avec beaucoup de questions pertinentes sur les voies empruntées. Il échappe, et c'est décisif, "à l'alternative entre une démocratie formelle, domestiquée par des institutions prétendument représentatives et une démocratie pensée sur le mode révolutionnaire de l'irruption d'une force de subversion des inerties historiques »[[2]](#footnote-2) car il envisage la démocratie comme se faisant au quotidien, dans les engagements associatifs des personnes. Sa normativité assumée et son option en faveur d'une démocratisation de la démocratie sont précieuses mais elles appellent un prolongement portant sur les descriptions exactes des espaces publics autonomes et des conflictualités discursives en son sein. Là où Habermas s’arrête à la beauté de la communication intersubjective idéalisée (mais jamais décrite) dans quelques rares collectifs évoqués, Latour, avec son exigence de description et de traduction des paroles publiques tenues au sein des associations, permet d’affronter la question de la conflictualité dans la société. Aussi d’une certaine manière pourrait-on dire que l’avenir de la théorie de l’espace public autonome et d’une théorie critique démocratique s’avère être la sociologie (dite pragmatique) des agrégations et de la traduction de Latour, là où l’avenir de la théorie démocratique contenue dans la sociologie descriptiviste de Latour pourrait bien être la persistance d’une critique de la domination habermassienne, toujours armée de certains concepts issus de la tradition critique : systèmes, état, capitalisme, etc..

1. Haber, 1998, p. 83. [↑](#footnote-ref-1)
2. . I*bid*, p. 121. [↑](#footnote-ref-2)