

Communication et esthétique culturelle dans deux sociologies critiques : J. Habermas et M. Rioux

Communications and Cultural Aesthetics in Two Critical Sociologies: J. Habermas and M. Rioux

Greg Marc NIELSEN

Volume 17, numéro 2, octobre 1985

Sociologie critique et création artistique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001531ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001531ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

NIELSEN, G. M. (1985). Communication et esthétique culturelle dans deux sociologies critiques : J. Habermas et M. Rioux. *Sociologie et sociétés*, 17(2), 13–26. <https://doi.org/10.7202/001531ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, nous faisons ressortir l'opposition entre les positions théoriques, de Jürgen Habermas et de Marcel Rioux. En examinant les deux théories contradictoires de la culture comme praxis raisonnée de l'activité communicative (Habermas) et comme praxis esthétique de la vie sociale (Rioux), nous situons chacun de ces deux penseurs dans sa tradition respective. Finalement, nous proposons une théorie de la culture comme praxis dialogique, afin d'indiquer le programme de recherche en sociologie critique que nous entendons poursuivre.

Communication et esthétique culturelle dans deux sociologies critiques: J. Habermas et M. Rioux¹



GREG MARC NIELSEN

«Reason is neither a class nor a target group, it has no body, cannot suffer and also arouses no passion.»

JÜRGEN HABERMAS

«Comment étudier ce qui, par définition, n'est pas déterminé, mais qui s'innove, se crée, se fait devenir autre.»

MARCEL RIOUX

Quoique les problématiques de Jürgen Habermas et de Marcel Rioux ne soient pas reconnues pour leur apport au développement de la théorie esthétique et à la sociologie de l'art, elles se situent néanmoins dans une tradition où une théorie de l'esthétique est essentielle à l'explication des dynamiques du changement social-historique². Les deux penseurs se trouvent toutefois en opposition quant à la définition de l'approche critique de cet objet. Habermas, le représentant contemporain le plus connu et le plus discuté de la tradition de Francfort, constate qu'une nouvelle théorie critique du social ne peut pas surpasser les limites de celle de l'ancienne École de Francfort sans une nouvelle théorie de la communication qui trouve son fondement dans la philosophie du langage. Rioux, le seul sociologue francophone à avoir développé sa sociologie en faisant référence directe à la tradition de Francfort, est d'opinion qu'un tel virage constitue un compromis fatal. Il soutient que la position de Habermas ne peut que renforcer l'intérêt pratique de la tradition her-

1. Je remercie Réjean Bergeron et Kathy Sabo pour avoir amicalement accepté de revoir mon français. Je remercie également le Conseil de recherches en sciences humaines, qui m'a octroyé une bourse postdoctorale pendant la période de rédaction de cet article (n° de bourse 456-84-0823).

2. Tous deux ont toutefois écrit dans ce domaine. Pour Habermas, voir ses essais sur Benjamin et Adorno dans *Profils philosophiques et politiques*, 1971 Trad., Paris, Gallimard, 1974; et son article «Modernity versus Postmodernity» dans *New German Critique*, n° 22, 1981, pp. 3-14. Pour Rioux, voir surtout le premier tome du *Rapport de la Commission d'enquête sur l'enseignement des arts au Québec*, Montréal, Éditeur officiel du Québec, 1969; ses articles: «Aliénation culturelle et roman canadien», *Recherches sociographiques*, vol. 5, n°s 1-2, 1964, pp. 145-150; «Une éruption surréaliste», avec Germain Lesage dans la *Revue de l'université d'Ottawa*, vol. 34, n° 3, 1964, pp. 322-338; et «La folklorisation d'une société» dans *l'Histoire de la littérature française au Québec*, t. 1, 1967, pp. 79-85.

méneutique et que l'on risque ainsi de perdre de vue l'intérêt émancipatoire inhérent à la tradition critique. Il en découle que la définition de la dimension esthétique du social-historique a une signification différente dans les deux problématiques.

Dans le texte qui suit, nous voulons faire ressortir l'opposition des positions de ces deux penseurs, tout en tenant compte de leurs traditions respectives. En plus, nous voulons considérer les points de vue complémentaires qu'ils partagent. Nous sommes conscient de la nature théorique de notre travail et que, avec ces limites, nous ne pouvons appliquer la logique interne de chaque problématique à la construction d'un objet empirique d'étude. Néanmoins, nous croyons qu'une étude comparative de la pensée de ces deux théoriciens peut nous révéler les enjeux déterminants qui divisent les théoriciens sociaux de la tradition critique contemporaine. Dès le départ, il faut souligner que nous tenons à comparer ces deux problématiques afin de mieux saisir les implications profondes de la dimension esthétique ou créatrice dans le développement de la sociologie critique de la culture. Autrement dit, notre intérêt porte plus sur le développement d'une théorie de la culture que sur une théorie particulière de la création artistique. Ainsi, le but de cet article est de susciter un échange dialogique entre les deux penseurs; de faire s'exprimer deux points de vue différents, afin de pousser à la limite le potentiel maximal de chacun.

De façon générale, la démarche que nous discuterons apparaît déjà dans les méta-méthodologies de Habermas et de Rioux. Elle s'inscrit dans le cadre général de la *négation concrète*: une démarche, nous affirme Thomas McCarthy, qui est commune à la tradition critique allant de Kant à nos jours³. Il s'agit de la mise en lumière de la relativité de la problématique en question, de la négation de sa prétention à l'autosuffisance et de l'appropriation des éléments compatibles avec le cadre critique en voie de construction. C'est ainsi que nous voulons explorer deux théories contradictoires de la culture: comme praxis raisonnée (Habermas), et comme praxis esthétique (Rioux)⁴. Finalement, dans notre conclusion, nous proposerons une théorie de la culture considérée comme praxis dialogique. Au-delà de sa valeur heuristique et pédagogique, notre travail comporte un certain apport critique, c'est-à-dire une tentative de surpasser les limites qu'imposent, dans l'étude de l'objet culturel, les positions théoriques de Habermas et de Rioux.

I — LA CULTURE COMME PRACTIS RAISONNÉE: L'ÉVOLUTION DE HABERMAS DANS LA TRADITION DE FRANCFORT

Bien que Habermas soit aujourd'hui le porte-parole contemporain le plus reconnu de la tradition de Francfort, il fait néanmoins une critique radicale des anciens membres de l'École (Benjamin, Horkheimer, Adorno et Marcuse)⁵. Cette critique concerne les théories esthétiques de ces penseurs, et elle se comprend le mieux par le rejet de la forme que soit théorie critique dans les années quarante. Autant Habermas semble avoir rompu avec les membres de l'ancienne École critique, autant il semble avoir abandonné le programme qu'il exposa dans ses premiers ouvrages⁶. Il s'agissait alors d'une théorie critique vouée à l'explication de la praxis historique et fondée sur l'intérêt critique de l'émancipation. Nous nous intéresserons moins en détail à cette première phase

3. Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Cambridge, MIT, 1978, p. 149. Voir aussi la discussion dans Ray Morrow, «Théorie critique et matérialisme historique: Jürgen Habermas», *Sociologie et sociétés*, vol. 14, n° 2, 1982, pp. 97-113.

4. L'idée de la culture comme praxis vient du livre de Zygmunt Bauman, *Culture as Praxis*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973. Voir aussi *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation*, London, R.K.P., 1976.

5. On peut en effet distinguer quatre périodes dans le développement de la tradition de Francfort: 1) la naissance de l'Institut de recherche sociale entre 1923 et 1933, d'abord sous la direction de l'historien de l'économie Carl Grünberg et ensuite du philosophe Max Horkheimer; 2) la migration de l'Institut aux États-Unis entre 1933-1950; 3) son retour à Francfort, sous Adorno (jusqu'à sa mort en 1969); et 4) après sa mort et celle de Horkheimer (1973), la tradition post-Francfort avec Habermas, Claus Offe, Abrecht Wellmer, Alfred Schmidt, Zygmunt Bauman, Peter Bürger et d'autres. Voir Tom Bottomore, *The Frankfurt School*, London, Tavistock, 1984; ainsi que l'ouvrage de Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, Boston, Little Brown, 1973.

6. Sur sa critique de l'ancienne École, voir «The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas», *Telos*, n° 49, 1981, pp. 5-31; «The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-reading the Dialectic of Enlightenment», *New German Critique*, n° 26, 1982, pp. 13-31; et le chapitre «From Lukács to Adorno: Rationalization as Reification», dans *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, vol. 1, 1982, trad. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984, pp. 339-366. Quant à ses premiers ouvrages, l'on pense surtout aux livres suivants: *la Technique et la science comme idéologie*, 1969, trad. Jean-René Ladmiral, Paris, Denoël/Gonthier, 1978; *Connaissance et intérêt*, 1968, trad. Gérard Clémencin, Paris, Gallimard, 1976; et *Théorie et pratique*, 1968, trad. Gérard Raulet, Paris, Payot, 1975.

de la problématique, notre propos étant plutôt d'examiner les implications de la deuxième phase où Habermas tente de construire une théorie critique de la culture considérée comme praxis raisonnée de la communication. Nous résumerons d'abord les problèmes généraux auxquels s'attaqua le projet original de la théorie critique, et quelques-uns de ses concepts esthétiques. Ensuite, nous comparerons la logique de la critique de Habermas et le projet original de l'École; par la suite, nous présenterons les propositions de Habermas en faveur d'une nouvelle théorie critique. En dernier lieu, nous tenterons de démontrer comment cette nouvelle théorie critique, fondée sur le concept d'activité communicationnelle, ne peut inclure une explication critique de la dimension esthétique de la vie sociale.

Déjà annoncé en 1931 dans l'ouvrage synthétique de Max Horkheimer, le projet de la *Théorie critique* (Paris, Payot, 1978) s'attaque à trois genres de problèmes⁷. Dans un premier moment, il est question du problème classique du relativisme historique. Comme toute connaissance est liée à des intérêts sociaux particuliers, comment est-il possible de construire des propositions universellement valides? La contribution originale de l'École de Francfort quant à ce problème est son refus d'accepter la thèse de la connaissance partielle et la méthode du détachement intellectuel, associés à la sociologie néo-wébérienne de Karl Mannheim⁸. Toujours fidèle à une théorie de la connaissance néo-marxiste, l'École développe une théorie de la praxis qui s'oppose à une théorie du détachement. Certes, la notion de critique développée par l'École rappelle la philosophie de Kant quant à l'importance de la raison dans la construction des conditions de possibilité de toute connaissance. Pourtant, au-delà de la raison transcendentale de Kant et de l'esprit absolu de Hegel, l'acception plus historique de la praxis trouve ses origines dans l'*Ideologiekritik* (l'idéologie critique) de Marx. Ce genre de critique ne renvoie pas seulement à l'analyse des intérêts sous-jacents aux théories, mais soulève la question, parfois explosive, de la confrontation entre la théorie et la pratique.

La théorie critique, dans un deuxième moment, cherche à construire la relativité du social-historique en rationalisant le réel. Ainsi se pose le problème de la connaissance relative, l'abandon des prétentions à une validité universelle, question qui se résout avec la raison négative de la praxis plutôt que par l'affirmation de la raison instrumentale⁹. Ces deux types de raison renvoient à deux processus distincts. La raison instrumentale vise toujours à protéger ses propres intérêts. Elle est monologique et utilitaire dans la mesure où elle cherche une identité avec son objet. Par contre, la raison critique a toujours un aspect de négativité car elle vise à dissoudre la rigidité de l'objet et à démontrer les conditions de sa virtualité au sein de la multiplicité du social. Cette visée de la raison critique exige une volonté soutenue, afin de surmonter ses propres conditions de rigidité. D'où un troisième moment de la théorie critique, son moment proprement existentiel. L'autocritique de la rigidité interne et la critique immanente de l'objet en constituent le fond méthodologique. Pour que l'intérêt critique ne s'enferme pas dans l'identité de son objet, la critique doit osciller entre la position transcendentale de sa situation relative dans la totalité sociale et la construction immanente de sa signification interne¹⁰.

Alors que les possibilités d'application empirique de la théorie critique sont nombreuses, c'est surtout l'intérêt continu pour la production culturelle et pour la théorie esthétique qui sert de point commun de référence à plusieurs membres de l'École¹¹. Deux tendances extrêmes, en ce champ de recherche, se trouvent dans les projets de Benjamin et d'Adorno. Dès le début, Benjamin est plus influencé d'abord par Lukács et Bloch, puis ensuite par Brecht, que ne le sont Horkheimer, Adorno et les autres. Par exemple l'essai de Benjamin, intitulé *l'Auteur comme producteur*, révèle sa préoccupation pour l'esthétique de l'art politique¹². Selon R. Morrow, «[p]lus que tout autre,

7. Pour d'autres résumés du développement du projet de la théorie critique, voir Raymond Geuss, *The Idea of Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; David Held, *Introduction to Critical Theory* (London, Hutchison, 1980); et George Friedman, *The Political Philosophy of the Frankfurt School* (Ithaca, Cornell University, 1981).

8. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, 1929 (réimp. New York, Harvest Books), pp. 265-311. Voir la critique de Horkheimer dans *Théorie critique*, op. cit., pp. 41-65.

9. Max Horkheimer, *Critique of Instrumental Reason*, 1967, trad. Matthew O'Connell et al., New York, Seabury Press, 1974.

10. Sur l'importance de la critique immanente dans le projet de la théorie critique, voir Robert Antonio, «Immanent Critique as the Core of Critical Theory: Its Origins and Developments in Hegel, Marx and Contemporary Thought», *British Journal of Sociology*, vol. 2, n° 3, 1981, pp. 330-341. Voir également la discussion philosophique dans Adorno, *Against Epistemology*, 1956, trad. Willis Domingo, Cambridge, MIT Press, 1984.

11. On trouve des exemples de recherche empirique dans les articles de *The Essential Frankfurt School Reader*, Eds. Andrew Arato et Eike Gebhardt, New York, Continuum Books, 1982.

12. Walter Benjamin, «The Author as Producer», dans *The Essential Frankfurt School Reader*, op. cit., pp. 254-270.

Adorno entraîne la théorie critique vers ses plus radicales conclusions, et alla jusqu'à avancer la thèse selon laquelle une distinction totale entre la théorie et la praxis est nécessaire pour que la théorie critique et l'art authentique soient préservés¹³. Adorno soutient que le critère pour évaluer l'œuvre d'art authentique n'est pas son identité à la totalité sociale, mais plutôt son statut autonome, son refus de s'identifier au réel¹⁴. Le principe de la séparation absolue entre le sujet et l'objet de l'histoire constitue l'essentiel de cette théorie esthétique et la base sur laquelle devient possible l'émancipation. La négation du réel ne veut pas dire la dénégation de l'existence du réel, mais plutôt que «la distanciation esthétique» est le seul critère de l'œuvre d'art valable¹⁵.

C'est au moment de l'essor du fascisme, lorsque les membres de l'École furent obligés de se réfugier aux USA, que l'on peut discerner le début de la deuxième phase de recherche et, avec la mort de Benjamin, la fin de l'École originelle. C'est dans cette période que se développe la critique de l'industrie culturelle et de la raison des Lumières comme processus de réification de masse¹⁶. Soumis à la logique de la raison instrumentale, avec la taylorisation et l'organisation des pratiques culturelles selon les modèles rationnels de production, l'effet de l'industrie culturelle (les films, les émissions de radio, la musique) que consomment les auditeurs-spectateurs est vidé de sa valeur immanente. «Tout objet n'a de valeur que comme objet d'échange et n'a aucune valeur en soi.» Horkheimer et Adorno sont les premiers à tenter de démontrer comment l'infrastructure technique et organisationnelle de l'institution de la production culturelle de masse transforme la praxis (créativité) esthétique. «La valeur d'usage de l'art [...] est considérée comme un fétiche, et le fétiche — sa valeur sociale qui sert d'échelle de valeur objective de l'œuvre d'art — devient la seule valeur d'usage¹⁷.» Cette réduction de l'art, ou plutôt le fait de «vider» l'art pour le réduire à sa forme de marchandise, relève des techniques de production et d'organisation au sein de l'industrie culturelle. La standardisation de la reproduction mécanique, la répétition de forme et de contenu dans les produits réels et l'uniformité des acteurs/actrices caractérisent les processus de production. «Cette constante conformité règle également les rapports avec le passé. Ce qui est nouveau dans cette phase de la culture de masse [...], c'est l'exclusion de toute nouveauté¹⁸.»

Les divisions au sein de la vieille École de Francfort, sa phase intermédiaire, et diverses pistes de recherche contemporaines qui s'en inspirent, partagent ainsi un objet commun d'étude: la dimension esthétique dans la production culturelle. Cependant, cela ne veut pas dire qu'il existe un consensus quant à la définition de l'objet. Benjamin n'a jamais développé une critique totalisante de l'industrie culturelle. Il a plutôt considéré de nouveaux médias (surtout le cinéma) comme représentant de nouvelles formes de communication individuelle pouvant mener à une nouvelle conscience collective et à une nouvelle spontanéité révolutionnaire. Horkheimer et Adorno, toutefois, l'ont critiqué pour sa vision romantique et sa foi aveugle en un prolétariat révolutionnaire¹⁹. D'autre part, Peter Bürger, un critique littéraire et culturel contemporain de l'Allemagne de l'ouest, se situe entre Benjamin et les autres. Il cherche à expliquer les mouvements artistiques d'avant-garde dans l'art depuis les années 20 comme étant des mouvements contestants l'institution de l'art (la distribution et les idées sur l'art, qui dominent et déterminent sa réception)²⁰.

13. Ray Morrow, «La théorie critique de l'École de Francfort: Implications pour une sociologie de la littérature», *Études françaises*, vol. 19, n° 3, 1983, p. 43.

14. Voir T. W. Adorno, *Autour de la théorie de l'esthétique*, trad. Marc Jimeny, Paris, Klincksieck, 1976. Pour un résumé critique de la problématique d'Adorno, voir le petit livre de Martin Jay, *Adorno*, London, Fontana Paperbacks, 1984.

15. Voir la critique d'Adorno contre l'esthétique réaliste de Lukács dans *Aesthetics and Politics*, Ernst Bloch et al., trad. Ronald Taylor, London, New Left Books, 1977, p. 160.

16. On peut retracer l'emploi du concept de réification jusqu'à Lukács, dans *l'Histoire et conscience de classe*, 1923, trad. Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960, et Benjamin, dans «L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductivité technique», *Benjamin: l'homme, le langage et la culture*, 1955, trad. Maurice Gandillac, Paris, Denoël, 1971. Mais il a déjà là une synthèse de divers courants de pensée. Le concept de fétichisme de la marchandise (Marx), le principe de rationalisation (Weber), et même la négation absolue de la raison face au pouvoir (Nietzsche); toutes ces problématiques se combinent dans la critique de l'industrie culturelle.

17. Max Horkheimer et Theodore Adorno, *la Dialectique des lumières*, 1947, trad. Elaine Kauholtz, Paris, Gallimard, 1974, p. 167.

18. *Ibid.*, p. 143.

19. Voir la discussion de Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, New York, Free Press, 1977; ainsi que l'article de Bernd Witte, «Benjamin and Lukács: Historical Notes on the Relationship Between Their Political and Aesthetic Theories», *New German Critique*, n° 5, 1975, pp. 3-27.

20. Peter Bürger, *Theory of the Avant-Garde*, 1980, trad. Michael Shaw, Minneapolis, Univ. of Minnesota Press, 1984.

Contrairement à Bürger, Habermas interprète la critique totalisante de l'industrie culturelle comme étant une critique générale de la modernité²¹. Il la prend en effet comme point de départ de l'ancienne École. La *Dialectique de la raison* de Horkheimer et Adorno, affirme Habermas, «n'offre guère d'espoir d'échapper aux contraintes de la rationalité instrumentale²²». Elle réduit tellement la possibilité de l'émancipation qu'on se retrouve inévitablement dans «un pessimisme global». Cette négation de la raison des Lumières, selon Habermas, démontre les limites d'une logique de recherche fondée sur l'historicisme de la philosophie de la conscience. Pour l'élaboration d'une nouvelle théorie critique, il nous propose de récupérer la raison en passant du paradigme de la conscience et de la philosophie de l'histoire à celui de la langue et de la philosophie de la communication²³.

ACTIVITÉ COMMUNICATIONNELLE ET MONDE VÉCU: THÉORIE CRITIQUE II

À l'encontre du projet originel de la théorie critique, Habermas propose, dans ses travaux récents, une solution différente au problème du relativisme historique²⁴. En fait, il veut développer une théorie de la praxis raisonnée au lieu d'une théorie de la praxis fondée sur la volonté du sujet autonome ou sur l'esprit de l'art autonome²⁵. Toutefois, sa définition de l'émancipation comme condition maximale dans laquelle la praxis peut se créer avec un minimum de contraintes imposées, ne diffère guère de la définition originelle de l'ancienne École de Francfort. Pourtant l'introduction dans les travaux d'Habermas, de l'herméneutique, de la théorie des systèmes et de l'action, ainsi que de la pragmatique universelle (linguistique), tout cela représente une distanciation face à l'École, si ce n'est une rupture complète. Habermas s'intéresse désormais à l'aspect essentiellement coopérative de l'émancipation plutôt qu'à des tentatives de la praxis de surmonter les contraintes de la domination. Ses travaux sont ainsi centrés sur l'analyse de l'activité communicationnelle, sur le médium reproducteur de l'aspect coopératif de la compréhension.

Habermas ne considère la dimension esthétique sous-jacente à cet état coopératif, la forme proprement créatrice de la praxis, qu'en terme de différence d'avec l'intérêt de l'activité instrumentale, qui elle-même diffère de l'activité communicationnelle dans son orientation vers le succès à partir de l'application de règles techniques. On peut mesurer le succès de l'activité instrumentale selon son efficacité quant aux buts visés. La domination qu'exerce la société sur la nature serait l'exemple classique de l'activité instrumentale, tel que proposé par la tradition de Francfort. D'autre part, dans l'activité communicationnelle les participants ne s'orientent pas primordiallement vers leurs succès individuels mais plutôt vers la réalisation d'un accord qui sera la condition dans laquelle tous les participants pourront développer leurs propres intérêts²⁶. Cette théorie de la connaissance comme consensus se distingue des théories de la correspondance, ainsi que des concepts esthétiques complémentaires (images dialectiques, la mimésis), et de l'orientation générale sous-jacentes aux préoccupations centrales des membres de la tradition de Francfort. Dans sa version de la théorie critique (II), Habermas réduit l'importance de ces concepts en développant quatre champs d'étude nouveaux: 1) la pragmatique universelle de la parole et de l'action; 2) l'apprentissage de la compétence communicationnelle; 3) le système social comme producteur de signification objective; et 4) l'évolution historique du sujet dans son monde vécu²⁷.

21. Les différences entre Bürger et Habermas, en ce qui concerne la théorie de l'esthétique, sont évidentes dans leur débat sur le modernisme et l'avant-garde. Voir le numéro spécial de *New German Critique* sur le modernisme, n° 22, 1981.

22. «The Entwinement of Myth and Enlightenment», *op. cit.*, p. 18. Notre traduction.

23. Il s'agit d'un thème majeur sous-tendant son œuvre maîtresse en deux volumes, *The Theory of Communicative Action*, *op. cit.* Dans le premier tome, il s'agit d'une longue réflexion sur le problème de la rationalisation et sur les théories du sens. Habermas y présente les théories de la rationalisation de Weber à Lukàcs et à Adorno. Ensuite, dans le deuxième tome, il expose la théorie de représentations collectives dans l'œuvre de Durkheim, donne sa critique du fonctionnalisme chez Parsons ainsi que sa lecture de George Herbert Mead.

24. Pour une discussion plus générale de ce virage dans son travail voir Thomas McCarthy, «Habermas and Relativism: Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics», dans *Habermas: Critical Debates*, Eds. John B. Thompson et David Held, Cambridge, MIT Press, 1983, pp. 57-78.

25. Le concept de praxis raisonnée est souvent utilisé dans le dernier chapitre du deuxième tome de *The Theory of Communicative Action*, *op. cit.* Voir «New Social Movements», *Telos*, n° 47, 1981, pp. 33-37. Sur l'approche des enjeux sociaux contemporains, voir: Jürgen Habermas (éd.), *The Spiritual Situation of the Age*, 1979, trad. Andrew Buckwalter, Cambridge, MIT, 1984; et «Neoconservative Culture Criticism in the United States and West Germany: An Intellectual Movement in Two Political Cultures», *Telos*, n° 57, 1983, pp. 75-89.

26. Jürgen Habermas, «A Reply to My Critics», dans *Habermas: Critical Debates*, *op. cit.*, p. 264. Notre traduction.

27. Thomas McCarthy, «Rationality and Relativism», *op. cit.*, p. 57.

Chez Habermas, la recherche d'une théorie de la pragmatique universelle implique la spécification et la reconstruction «des conditions universelles de compréhension possible» dans la vie quotidienne²⁸. À l'encontre de la tradition formaliste de certaines théories de la déconstruction (de Greimas à Derrida), Habermas veut développer une théorie du sujet à partir de sa logique rationnelle de l'activité communicationnelle²⁹. Dès que le locuteur s'engage dans un rapport communicationnel, il partage certaines responsabilités conjointes avec son interlocuteur. Il faut, par exemple, que les énoncés soient intelligibles afin de fonder les réclamations de validité. Ceci exige une part de compétence communicationnelle (la capacité déjà acquise par socialisation de communiquer en fonction des règles structurées de la langue). «La situation idéale de parole», pour Habermas, serait libre de toute domination, ou plutôt de toute forme de communication tronquée; il n'y aurait que des tentatives d'en arriver à la compréhension. Ainsi, pour Habermas, l'activité communicationnelle est toujours un mouvement du sujet pour se libérer de la domination. Ce sujet/locuteur n'est pas conçu comme agent sensuel du désir, ni comme prisonnier du discours de la puissance, mais plutôt comme acteur rationnel.

Mais comment l'acteur peut-il surmonter la domination si sa compétence communicationnelle est déjà prédéterminée? En effet, la réponse que l'on peut déduire des écrits de Habermas est que la compétence communicationnelle fait partie de la dimension esthétique du monde vécu. Elle est ainsi un genre de communication transindividuelle inscrit dans un processus continu de transformation créatrice (individuelle), et non simplement un mécanisme possédant à fond les règles linguistiques. Selon Habermas, le sujet historique autonome (individu, groupe, classe, nation) et les possibilités d'émancipation résident, surtout aux moments de crise, dans l'écart entre système ou structure sociale et monde vécu ou histoire socio-culturelle. Les sujets historiques tendent toujours vers une compréhension communicationnelle au sein de l'horizon limité d'un monde vécu. «Leurs mondes vécus se composent de convictions de base plus ou moins diffuses et toujours non problématiques³⁰.» À l'intérieur des processus interprétatifs, les membres d'un collectif délimitent un monde objectif unique, et leur propre monde social face aux autres individus et groupes. Alors que le monde vécu comporte également le travail interprétatif des générations antérieures, il est toujours culturellement diffusé et linguistiquement organisé dans un contexte historique précis³¹. Le monde vécu est ainsi toujours en devenir. C'est pour cette raison, afin d'expliquer les tentatives d'activité communicationnelle dans la vie quotidienne, qu'il faut mettre en lumière les parties complémentaires du monde vécu. Il s'agit là des structures (culture, société, personnalité) auxquelles correspondent les processus de reproduction (reproduction culturelle, intégration sociale, socialisation) qui se greffent sur les divers aspects de l'activité communicationnelle (compréhension, coordination, sociabilité) dans l'acte de parole (propositionnel, élocutionnaire, expressif)³².

Or, lorsque les structures sociales de l'un s'imposent au monde vécu de l'autre, comme par exemple dans le cas de la modernisation occidentale des sociétés traditionnelles, il en résulte des bouleversements profonds, dus à l'interruption des processus de reproduction symbolique, ayant lieu au sein de l'activité communicationnelle. Les résultats peuvent en être pathologiques: perte du sens, anomie, rupture d'avec la tradition, crise d'identité, etc.³³ Par ailleurs, la pénétration interne du monde vécu par le processus de modernisation n'engendre pas que la réification structurelle (économique et administrative). En plus, cette colonisation interne du monde vécu en vient à signifier une remise en question des styles de vie, des visions du monde et des formes de discours auparavant considérés comme non problématiques. Habermas distingue toute une série de nouveaux mouvements sociaux qui viennent d'apparaître en résistance à cette colonisation, et il constate que la multiplication des formes de résistance dans la société postindustrielle augmente de façon exponentielle. Il donne les exemples suivants pour étayer son hypothèse: les écologistes, les pacifistes, les alternatifs, les membres de minorités (personnes âgées, handicapés, homosexuels), les indépendantistes (nationaux et régionaux), certains fondamentalistes religieux, les manifestants

28. Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, 1976, trad. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1979, p. 1. Pour un excellent résumé de la théorie de la communication chez Habermas, voir John Keane, «Elements of a Radical Theory of Public Life: From Tönnies to Habermas and Beyond», *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 6, n° 3, 1982, pp. 11-49.

29. Voir la comparaison critique entre Habermas et la tradition postformaliste en France: Roy Boyne et Scott Lash, «Communicative Rationality and Desire», *Telos*, n° 61, 1984, pp. 152-160.

30. *Theory of Communicative Action*, op. cit., p. 70.

31. *Ibid.*

32. Thomas McCarthy, «Translator's Introduction», dans *Theory of Communicative Action*, op. cit., p. XXV.

33. *Ibid.*

contre l'impôt en Californie, et, enfin, les féministes³⁴. Dans la société postindustrielle, les nouveaux conflits, selon Habermas, «ne sont plus fondés sur des questions de distribution (de l'argent et du pouvoir); ils s'organisent plutôt en fonction des enjeux concernant la grammaire des formes de la vie³⁵». On se pose des questions à propos «de la qualité de la vie», de l'autonomie individuelle et collective, de l'autoréalisation. Ces praxis visent rationnellement à diminuer les malentendus systématiques qui affectent les mondes vécus. Elles veulent remédier à la communication tronquée de l'activité instrumentale, afin d'empêcher la mutilation des mondes vécus.

Pour conclure de façon critique là-dessus, disons que la conséquence la plus remarquable de la position de Habermas est l'importance primordiale qu'il attache à l'activité rationnelle. En effet, on ne trouve nulle part dans son travail une théorisation immanente du monde vécu tel qu'il existe ou pourrait exister. Ce sont plutôt les moyens de sa reproduction (la langue), ou les parties complémentaires de sa rationalisation (les structures sociales), qui constituent pour lui des objets d'étude valables. Ceci nous mène à ce que Murray Bookchin appelle, dans sa critique de Habermas, un espace de «sociologie organisationnelle³⁶», visant à résoudre les problèmes immenses et complexes de la modernisation par l'intervention des appareils administratifs. Selon Bookchin, cette sociologie de Habermas se fonde sur la théorie des systèmes et sur le concept de crise de légitimation³⁷. Habermas considère le monde vécu comme une dimension essentiellement affective, irrationnelle et donc non théorisable. Ce renversement par rapport à la position de Horkheimer et Adorno manque toutefois d'une théorie esthétique de la culture, d'une explication de sa dimension créatrice³⁸. La théorie de la praxis, telle que Habermas la développe, ne peut expliquer qu'une part de résistance, elle n'entraîne pas par elle-même une possibilité de dépassement.

Ainsi, si Habermas réussit à greffer une théorie du discours à la tradition de Francfort, c'est au prix d'une théorie de l'esthétique et du concept de possible essentiel à la pensée critique. C'est l'inverse chez Marcel Rioux: il conserve une théorie créatrice de la praxis et un intérêt primordial à l'égard du possible, mais il n'a pas de théorie du discours.

II — LA CULTURE COMME PRAXIS ESTHÉTIQUE: INTRODUCTION À LA SOCIOLOGIE CRITIQUE DE MARCEL RIOUX

Lorsqu'on considère la création artistique, voire la création culturelle en général, comme objet d'étude pour une sociologie critique telle que celle de Rioux, l'on est immédiatement frappé par l'importance fondamentale attribuée à la potentialité³⁹. Il est en effet difficile d'imaginer un champ d'étude plus énigmatique pour les sciences humaines que celui de la culture, considérée comme praxis esthétique. Faisant partie du social-historique tout en restant apparemment autonome la création de l'imaginaire présente un paradoxe certain. Conçue dans une dimension purement discursive (d'autres diraient intertextuelle), la création peut représenter une espèce de nouveauté par sa vision du possible, vision qui ne peut être réduite aux règles discursives de sa structure. Dans une autre optique, on peut dire que la dimension esthétique du tableau, de la sculpture, du texte littéraire ou de l'écran cinématographique ne s'achève que dans le continuel renouvellement de la réception. Ceci ne veut pas dire que le récepteur soit exclu de la forme interne de l'œuvre. Au contraire, nous affirme le critique soviétique Mikhaïl Bakhtine, «le trait caractéristique de la communication esthétique consiste précisément en ce qu'elle s'accomplit pleinement dans la création de l'œuvre d'art, dans son perpétuel renouvellement par la réception cocréatrice, et qu'elle ne demande pas d'autres objectivations⁴⁰». Habermas ne nierait pas cette interprétation de Bakhtine,

34. «New Social Movements», *op. cit.*, p. 34.

35. *Ibid.*

36. Murray Bookchin, «Finding the Subject: Notes on Whitebook and 'Habermas Ltd.'», *Telos*, n° 52, 1982, pp. 79-93.

37. Jürgen Habermas, *Raison et légitimité: problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, 1973, trad. Jean Lacoste, Paris, Payot, 1978.

38. Agnes Heller, l'ancienne étudiante de Lukàcs, développe cette critique dans son article, «Habermas and Marxism», *Habermas: Critical Debates*, *op. cit.*, pp. 21-41.

39. L'une de ses descriptions les plus claires concernant ce sujet se trouve dans son premier article dans *Possibles*, «Les possibles dans une période de transition», vol. 1, n° 1, 1976, pp. 3-9. Voir aussi ses articles dans *Sociologie et sociétés*: «Pour une sociologie critique de la culture», vol. 11, n° 1, 1979, pp. 49-55; et «Sociologie critique et création artistique», dans ce numéro.

40. «Le discours dans la vie et le discours dans la poésie», dans *le Principe dialogique*, éd. et trad. Tzvetan Todorov, Paris, Seuil, 1981.

mais il viserait au moins, d'après ce qu'on peut en déduire, à surmonter son relativisme inhérent. Par contre, Rioux conteste le virage de Habermas vers la reconstruction de l'activité communicationnelle, non parce qu'il est habitué au relativisme de sa propre anthropologie culturelle, mais parce qu'il rejette l'intérêt pratique de la science herméneutique. La différence entre Habermas et Rioux tient ici au fait que pour ce dernier, l'intérêt émancipatoire de la praxis, propre à la tradition critique, l'emporte de loin sur l'intérêt pratique de la tradition herméneutique⁴¹. Selon Rioux, la définition critique de la création artistique, qui ne cesse d'être une création culturelle, réside dans une tentative de renouvellement, de dépassement des déterminations sociales. Plus proche des membres de l'ancienne École de Francfort et du jeune Habermas, Rioux cherche à développer une sociologie critique fondée sur ce point de départ.

Selon Rioux, il faut distinguer entre théorie et sociologie critiques. Cette dernière vise plutôt à la construction de l'émancipatoire comme objet positif d'étude. Mais l'étude positive de l'objet ne veut pas dire étude positiviste (la séparation des jugements de fait et des jugements de valeur). Elle ne représente pas non plus nécessairement une chute dans l'épistémologie empiriste (c'est-à-dire le monde réel réduit aux données sensoriales). Il s'agit plutôt de la construction de l'objet à partir de sa critique immanente. Ceci comporte, comme dans la théorie critique, un travail d'autocritique qui permet au chercheur de situer son propre discours dans l'univers des discours possibles. Par exemple, la juxtaposition des philosophes et des théoriciens de la tradition critique, dans l'*Essai de sociologie critique* de Rioux, est au fond une pratique d'autocritique. Ce travail d'autocritique permet à l'auteur de développer son cadre conceptuel avec la même méta-méthode de négation concrète caractéristique de la tradition critique en général.

Dire que la sociologie critique est liée à l'intérêt émancipatoire de la science ou de la philosophie exige néanmoins qu'on distingue entre l'émancipatoire comme intérêt constitutif de la connaissance (de la théorie critique) et comme objet d'étude (de la sociologie critique). Quant à l'explication de la dimension positive de l'objet, celle de la pratique, la sociologie critique ne procède pas par l'élimination des variables intervenant dans les rapports de cause à effet, afin d'établir des hypothèses valables et vérifiables. Elle accepte toutefois le défi du travail empirique. La démarche de la sociologie critique est donc plutôt qualitative, puisque son objet, qui implique une dimension réelle et une dimension possible, n'est pas quantifiable. Son approche vise l'explication à partir d'une prise en charge de la multiplicité des formes culturelles constituant l'ensemble du vécu. Rioux nous explique comment une telle démarche peut être appliquée à l'étude des pratiques émancipatoires :

Il faut examiner *l'ensemble* du vécu des groupes choisis et nous demander si une praxis particulière influence ou peut influencer le reste du vécu; ce que nous appelons transférabilité verticale. En quoi, par exemple, une pratique écologique déborde sur les relations familiales ou plus généralement sociales. D'autre part, il arrive que les pratiques, que l'on pourrait dire émancipatoires, soient tellement singularisées dans le temps et l'espace, que l'on voit mal comment elles peuvent déborder sur d'autres milieux de vie et de travail; quand elles le peuvent, il s'agit de transférabilité horizontale⁴².

Une deuxième distinction, entre théorie et sociologie critiques, corollaire de la première, est que la sociologie critique vise d'abord l'étude «des situations historiques dans lesquelles se meuvent les agents sociaux.» C'est surtout, affirme Rioux, «ce dernier point qui distingue la sociologie critique de la théorie critique⁴³». Il n'en découle pas nécessairement qu'il faille abandonner le cadre de la négation concrète, mais plutôt qu'il s'agit de donner une définition plus opérationnelle à la critique comme méthode et comme objet d'étude. Lui-même passionné par l'effet émancipatoire de la réflexion dans le processus théorique, Rioux est néanmoins sensible à un risque qui lui y lié, et que Popper appelle «la régression infinie⁴⁴». Cette propension de la théorie critique à l'abstraction va à l'encontre de la sociologie critique qui vise le concret. Au lieu de fonder sa démarche empirique dans les sciences naturelles (Popper) ou dans la philosophie du langage (Habermas), Rioux la

41. Rioux développe la distinction de Habermas (*Connaissance et intérêt*) entre l'intérêt technique de la science positive, l'intérêt pratique de la science herméneutique et l'intérêt émancipatoire de la science critique, dans les premiers chapitres de son *Essai de sociologie critique*, Montréal, H.M.H., 1978.

42. «Remarques sur les pratiques émancipatoires dans les sociétés industrielles en crise», dans *les Pratiques émancipatoires en milieu populaire*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1982, p. 63.

43. *Ibid.*, p. 50.

44. Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London, R.K.P., 1965, pp. 97-

développe à partir de l'anthropologie philosophique, fondée sur une épistémologie existentialiste (Sartre, Merleau-Ponty)⁴⁵.

Ainsi, il est frappant de constater que, déjà dans ses monographies sur le milieu rural québécois durant les années cinquante, Rioux tente de réaliser une synthèse entre le système et le monde vécu, synthèse semblable à celle que nous venons de décrire dans l'œuvre de Habermas⁴⁶. À l'encontre de la tendance ahistorique de l'École de Chicago, où l'on tente de réduire les phénomènes culturels aux structures sociales, Rioux souligne l'importance des facteurs intrinsèques à la culture pour la compréhension du changement social-historique⁴⁷. Cette critique relève de sa théorie hybride de la culture plutôt que d'une méthode d'analyse. À la différence de Habermas, qui renvoie à Weber en développant sa théorie de la rationalisation de la culture, Rioux s'intéresse autant aux collaborateurs de l'*Année sociologique* (Mauss, Durkheim, Halbwachs, etc.) qu'aux penseurs de l'anthropologie britannique et nord-américaine (Tylor, Boas, Morgan, Radcliffe-Brown)⁴⁸. Au niveau épistémologique, Rioux comprend le concept de culture au sein d'une tradition *holiste*, pour laquelle le chercheur ne se trouve pas face à un objet fait d'un nombre infini d'éléments⁴⁹. On n'exige pas non plus de lui une construction, des explications empiriques des phénomènes individuels, des types idéaux construits à partir des éléments qui lui semblent être les plus significatifs⁵⁰. Contrairement à l'épistémologie empiriste et aux procédures idéatypiques, Rioux insiste sur la démarche interventionniste, afin de saisir les formes culturelles ou les «faits sociaux totaux». C'est ainsi qu'il est mené au problème de la reconstruction de la sociabilité (disposition naturelle pour le contact intime entre les gens⁵¹). Cependant, nous ne voulons pas dire que dans ses monographies, Rioux exclut la structure sociale comme variable d'explication. Il constate plutôt qu'une fois saisie l'intensité d'une sociabilité donnée, on peut mieux expliquer la transformation d'une structure sociale (rurale) en une autre (urbaine).

Rioux cherche à saisir les valeurs culturelles du groupe à partir de l'expérience des gens qui en font partie, valeurs qu'il retrouve dans les conversations au sujet des voisins, de la sexualité, de tout ce qu'on aime et de tout ce qu'on n'aime pas⁵². Ainsi, ce qui constitue pour Habermas l'activité communicationnelle est compris par Rioux comme manifestation de la sociabilité au sein de la pratique culturelle. La colonisation du monde vécu est vue par les deux théoriciens comme étant pathologique, mais, dans le cas de Rioux, la pathologie ne s'explique pas par la langue, elle réside plutôt dans l'aliénation culturelle générale. Bref, chez Rioux, il n'existe ni une théorie de la langue, de la parole, ou du texte. Sa théorie du discours est plutôt une théorie de l'idéologie.

45. Alors que le développement de la problématique de Rioux peut être divisé en périodes distinctes, il y a néanmoins une cohérence remarquable entre ses premiers écrits et les plus récents sur le concept de culture. Nous sommes d'accord avec Jules Duchastel lorsqu'il dit dans la conclusion de son livre, *Marcel Rioux: entre l'utopie et la raison*, Montréal, Nouvelle Optique, 1981: «si l'on jette un coup d'œil rétrospectif sur l'œuvre de Rioux, il apparaît assez clairement que la culture en est à la fois le point d'origine et le point d'arrivée» (p. 208). Pour d'autres résumés critiques du travail de Rioux, voir la bibliographie de ses œuvres préparées par Jacques Hamel dans ce numéro — aussi les articles de Ray Morrow dans la *Canadian Journal of Political and Social Theory*, «Deux pays pour vivre: Critical Sociology and the New Canadian Political Economy», vol. 6, n° 1-2, 1982, pp. 61-105; et «Marcel Rioux: Quebec Critical Sociology and De-Territorialized Technology», à paraître.

46. C'est pendant la période où il travaillait au Musée de l'homme à Ottawa (1948-1958) que Rioux a réalisé la plus grande partie de ses enquêtes ethnographiques dans le milieu rural traditionnel du Canada français. Les résultats de ses enquêtes ont fait l'objet de deux monographies, *Description de la culture de l'Île Verte*, Ottawa, Musée national du Canada, 1954, et *Belle-Anse*, Ottawa, Musée national du Canada, 1957. Voir aussi les articles sur le *folklore* réalisés dans cette période: «Folk and Folklore», *Journal of American Folklore*, vol. 63, n° 248, 1950, pp. 192-198; «The Meaning and Function of Folklore in Ile Verte», *National Museum Bulletin*, n° 118, 1950, pp. 60-62; «Anthropology and Folklore», *National Museum of Canada*, bulletin n° 132, 1952, pp. 72-76; et «Lettre sur le folklore», *le Journal musical canadien*, vol. 11, n° 5, 1956, p. 1.

47. Rioux a critiqué l'approche des études communautaires dans la tradition de Everett Hughes, *Rencontres de deux mondes*, 1943, réimp. préface et traduction de Jean-Charles Falardeau, Sillery, Boréal Express, 1972; et de Horace Miner, *St. Denis: A French-Canadian Parish*, 1939, réimp. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1974, dans sa «Critique de l'hypothèse de Redfield», Appendice I, dans *Belle-Anse*, op. cit., pp. 75-84.

48. Voir la discussion biographique dans Jules Duchastel, *Marcel Rioux*, op. cit.

49. En opposition aux nouveaux économistes Rioux développe ce concept dans son ouvrage, *le Besoin et le désir*, Montréal, Hexagone, 1984, pp. 47-75.

50. Le meilleur description de cette méthode est encore celle de Max Weber lui-même. Voir son *Essais sur la théorie de la science*, trad. Julien Freund, Paris, Plon, 1965. Pour un point de vue secondaire, voir Thomas Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation*, Durham, Duke University, 1976.

51. Le concept de sociabilité remonte à l'article de Georg Simmel, «The Sociology of Sociability», *The American Journal of Sociology*, vol. 55, 1949, pp. 254-261.

52. Dans *Belle-Anse*, op. cit., pp. 54-64.

L'IDÉOLOGIE CRITIQUE ET L'ESTHÉTIQUE INSTITUANTE

Rioux opère, comme Habermas, une nette distinction entre la société (système) et la culture (monde vécu), afin de cerner la totalité socio-culturelle (ou, comme il le dit aujourd'hui, le social-historique). Sa définition de la culture, représentant à la fois un produit et un processus, lui permet de comprendre la spécificité des couches hiérarchiques et des éléments de différenciation dans le social-historique. Toutefois, dès ses premiers écrits, ce sont les aspects de processus et du dépassement (le concept clé de sa sociologie critique actuelle) que privilégie Rioux dans sa définition de la culture. Envisagée sous l'aspect d'un processus, «la culture humaine», dit-il, «nous apparaît comme une nature acquise, une nature seconde qui se surajoute à la nature innée de l'homme et qui lui permet de développer ses potentialités⁵³». Plus tard, il ajoutera à la distinction entre cultures primaire et secondaire les concepts d'ethos et d'idéologie⁵⁴. Selon lui, la culture primaire «représente le cœur de la culture; elle représente une masse de valeurs, d'idées, de réactions émotives [...] qui donnent au groupe ce qu'on appelle son style de vie» (*ethos*). Au niveau manifeste, accessible à l'observation, on trouve la culture secondaire: «les actions des individus ainsi que les objets matériels en usage dans le groupe⁵⁵.»

Pour Rioux, l'idéologie fait avant tout partie de la culture au sens entendue global. «Tout phénomène idéologique, parce que comportant un élément d'évaluation (action) appartient, tant par ses aspects cognitifs qu'affectifs, à la dimension culturelle de la réalité⁵⁶.» Ainsi, il faut retenir que l'idéologie critique de Rioux est au fond une critique de la culture. On trouve sa première tentative d'idéologie critique dans son article «Idéologie et crise de conscience au Canada français», en 1955: cette première tentative laisse entrevoir deux développements importants, qui sont aujourd'hui au cœur de sa sociologie critique⁵⁷. D'abord, l'idéologie est conçue dans ses capacités négatives aussi bien que positives. Au pôle positif, le plus général, on trouve les mentalités, les visions du monde, les systèmes d'idées ou de comportements, ainsi que les mythes et les préjugés populaires d'un peuple; bref, le sens commun dans la vie quotidienne. Au pôle négatif, on trouve les facteurs d'occultation tels que l'illusion, la manipulation et le voilement des intérêts. «Une idéologie peut être très près de la culture globale d'un groupe et représenter réellement les aspirations du groupe; elle peut aussi s'en éloigner et devenir irréaliste et fantaisiste⁵⁸.» Cette double distinction limite la tendance à réduire l'idéologie au reflet de l'intérêt de classe, elle présuppose que l'idéologème (valeur ou norme) positif ne vise qu'à s'établir comme étant le plus naturel, afin de réduire la relativité du social. Le deuxième développement important dans la pensée de Rioux est l'application de la procédure de l'idéologie critique à la relativisation de l'idéologie dominante. Il s'agit de la mise en lumière de l'ambivalence des prétentions absolues à la vérité dans l'idéologie dominante, à partir de l'explication de son intérêt constitutif par son insertion dans le champ plus vaste des idéologies possibles. Cependant, on n'exige pas moins ici de l'explication des signes (indicateurs de classe, d'ethnicité, de domination) que dans une théorie du reflet; mais, dans la procédure de l'idéologie critique, la base de référence est plus vaste. Dans le cas de Rioux, elle vise plus à la critique de la virtualité de la dimension symbolique de la culture (l'imaginaire social du possible) qu'à la déconstruction de la fixité du signifié culturel.

Or, c'est dans ses tentatives d'expliquer la dimension esthétique du social-historique et la profondeur créatrice de la culture que l'actuelle sociologie critique de Rioux rencontre son défi le plus radical. On peut discerner ici une dernière différence fondamentale entre les approches de Habermas et de Rioux: la distinction entre la dialectique de la raison et celle du désir. Quoique

53. «Remarques sur la notion de culture en anthropologie», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 4, n° 3, 1950, p. 315. Voir aussi d'autres articles où il développe ce concept de culture: «Qu'est-ce qu'une nation», *l'Action nationale*, vol. 26, 1945, pp. 25-37; «Remarques sur l'éducation secondaire et la culture canadienne-française», *Cité Libre*, vol. 1, n° 2, 1951, pp. 34-42; «Les sociétés paysannes méthodes d'études», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 5, n° 4, 1952, pp. 493-504; «Remarques sur les concepts de schéma et de modèle culturels», *Anthropologica*, n° 2, pp. 93-107; et «Relativisme culturel et jugements de valeur», *Anthropologica*, n° 4, 1957, pp. 61-79.

54. Marcel Rioux, «Le concept d'ethos: voie d'accès à la psychologie des peuples et des civilisations», *Revue de psychologie des peuples*, 1951, p. 8; et «Note sur la notion d'idéologie», *Anthropologica*, n° 1, 1959, pp. 136-139.

55. Marcel Rioux, «Idéologie et crise de conscience du Canada français», *Cité Libre*, n° 14, 1955, pp. 7-8.

56. «Note sur la notion d'idéologie», *op. cit.*, p. 139.

57. Cette première tentative de présentation du développement des idéologies au Québec a été reformulée dans ses œuvres mieux connues, y compris son essai classique, «Sur l'évolution des idéologies au Québec», *Revue de l'Institut de sociologie*, vol. 14, n° 1, 1968, pp. 95-124; et aussi *la Question du Québec*, Paris, Seghers, 1969 et *les Québécois*, Paris, Seuil, 1974.

58. «Idéologie et crise de conscience au Canada français», *op. cit.*, p. 9.

Rioux s'inspire de la théorie critique (Marcuse, Habermas), il rejette la dialectique de la raison comme méthode pour expliquer l'émancipatoire. Fidèle à une anthropologie philosophique fondée sur l'autodétermination, il développe plutôt une explication volontariste de l'émancipatoire. Cette explication, déjà présente dans les œuvres de Baudrillard, de Castoriadis et de Bloch, voit dans l'émancipatoire «l'échange symbolique» au lieu de «l'économie politique du signe», «l'instituant» plutôt que «l'institué», «le non encore pensé» plutôt que le «déjà pensé»⁵⁹. Rioux évite le nihilisme de la *Dialectique des lumières* par une nouvelle prise en considération de la capacité émancipatoire de la culture populaire⁶⁰. Pourtant, à l'encontre de Habermas, il partage le même sens de la tragédie présent dans l'ouvrage classique de Horkheimer et Adorno. Il revient souvent à cette sensibilité, surtout dans les écrits où il critique la dépendance culturelle du Québec en Amérique du nord⁶¹. Dans son travail le sens de la tragédie de la dépendance, le sens de la perte possible de la mémoire collective, prend ses racines dans une dialectique du désir où l'émancipatoire est envisagé comme pénétration du futur dans les pratiques actuelles. Alors que, par le moyen de la philosophie du langage, Habermas vise à dépasser la première tradition de la théorie critique, Rioux s'en tient aux outils conceptuels de cette tradition: dialectique, contradiction, praxis.

Du point de vue de la sociologie empirique, Rioux est conscient du fait que le désir n'est que difficilement théorisable. Ainsi, dans son *Essai de sociologie critique*, il insiste sur la distinction entre la pratique (les actions mimétiques ou répétitives) et la praxis (les activités créatrices et novatrices), afin de repérer les tentatives institutantes déjà opérantes dans le social-historique⁶². Il ne distingue pas la pratique mimétique, qui peut créer en imitant, de la pratique répétitive, qui ne fait que répéter les valeurs et les normes déjà instituées au sein d'une vision du monde donnée et de ses formes de discours. Rioux remplace ce concept de mimésis (mimétisme et répétition) par les concepts de rupture et de transférabilité (horizontale et verticale). Le concept de rupture lui permet de rendre compte de la part de hasard et de spontanéité, liée à la mimésis, tout en insistant sur la discontinuité formelle plutôt que sur la négation. «Il nous semble, affirme Rioux, que la notion de rupture qui se produit entre ce qui est attendu (normes) et ce qui se fait (vécu) est d'une extrême importance pour comprendre ce qui commence à remplacer l'ancienne société et ce qui veut naître⁶³.» Il ne s'agit pas seulement de discerner les ruptures entre les sociétés préindustrielles, industrielles et avancées, mais surtout entre les zones de pratique culturelle: archaïque ou traditionnelle, résiduelle ou marginale, dominante ou dominée, émergente ou nouvelle. Une fois qu'on a situé la zone de pratique culturelle, on peut poser la question de ses potentialités praxiques, en examinant sa capacité de transférabilité.

Au niveau empirique, il est certain qu'on ne peut découper les zones de la pratique culturelle sans avoir une méthode pour la reconstruction des visions du monde et des formes de discours qui les constituent. Voici le maillon faible dans la sociologie critique de Rioux. Au lieu de développer la méthode empirique de l'idéologie critique en une critique du discours, il nous propose une série d'hypothèses concernant les nouvelles ruptures culturelles dans les sociétés avancées. Même s'il a raison de dire que le concept de rupture rend mieux le sens de la nouveauté que celui de typologie, qui indique plutôt l'opposition binaire, il reste que ni l'un ni l'autre de ces concepts nous oblige

59. Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972; Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975; et Ernst Bloch, *Le Principe d'espérance*, t. 1, Paris, Gallimard, 1978. Voir aussi la discussion de Rioux dans *Le Besoin et le désir*, op. cit., p. 84.

60. «Remarques sur les pratiques émancipatoires dans les sociétés industrielles en crise», op. cit.

61. À partir du début des années soixante, Rioux élabore une théorie de la dépendance, toujours controversée aujourd'hui, théorie qui rend compte de l'état de domination des Québécois en termes de classe sociale et de classe ethnique. Voir son article en collaboration avec Jacques Dofny, «Les classes sociales au Canada français», 1962, réimp. dans M. Rioux et Y. Martin, *La Société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise, 1971, pp. 315-323; «Conscience ethnique et conscience de classe au Québec», *Recherches sociographiques*, vol. 6, n° 1, 1965, pp. 23-32. Deux articles parus récemment situent de façon critique l'importance du concept de classe ethnique dans le contexte de la sociologie québécoise: Nicole Laurin, «La sociologie des classes sociales au Québec de Léon Gérin à nos jours», pp. 531-536, et Paul Bernard, «Alliances de classes et mésalliances conceptuelles: de la classe ethnique à la bourgeoisie de l'État québécois» (pp. 557-596), dans *Continuité et rupture: les sciences sociales au Québec*, Guy Rocher et al., Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1984. Rioux continue à développer sa théorie de la dépendance en critiquant les effets multiples de l'aliénation culturelle liés à une telle situation au sein même de la vie quotidienne: voir son ouvrage de collaboration, *Idéologie et aliénation dans la vie quotidienne des Montréalais francophones*, deux tomes, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1973; ses contributions aux revues *Socialisme* (entre 1964-1969) et *Possibles* (depuis 1976). En plus, cette critique de l'aliénation culturelle lui sert de point de départ dans son livre écrit avec Susan Crean, *Deux Pays pour vivre: un plaidoyer*, Montréal, Éditions Albert Saint-Martin, 1980.

62. *Essai de sociologie critique*, op. cit., pp. 40-41.

63. «Remarques sur les pratiques émancipatoires», op. cit., p. 56.

à descendre dans la profondeur du monde vécu. Au lieu de développer une critique du discours, qui serait enfin de compte une critique du monde vécu, la méso-sociologie de Rioux se retire dans l'anthropologie philosophique. Cette anthropologie se fonde sur les postulats de l'autogestion, du triomphe de la culture sur l'économie, du désir sur le besoin, de l'utopique sur le réel et du romantique sur le tragique.

Il est intéressant de noter, avant de conclure, que Rioux et Habermas situent tous deux une capacité émancipatoire dans la zone des pratiques culturelles archaïques. Pour eux, cette capacité réside dans la résistance de la pratique contre son assimilation à la culture dominante. Pour Rioux, par exemple, cette résistance représente un net avantage en faveur du développement de nouvelles cultures au Québec, car les traits traditionnels de la culture québécoise (à l'encontre de la société canadienne-anglaise, par exemple) la protègent de l'impérialisme culturel des USA. Habermas propose presque la même hypothèse à l'égard des pratiques archaïques en général, mais en ce qui concerne la fonction discursive plutôt qu'un discours situé dans un monde vécu donné. Par contre, Rioux ne s'intéresse pas à la fonction de la pratique existante en tant que telle, mais plutôt aux possibles qu'elle ouvre pour la praxis. Toutefois, ni l'un ni l'autre auteur ne nous présente une théorie du discours qui nous amènerait à la dialectique de la pratique (la négation interne de sa virtualité émancipatoire par la rigidité propre à ses frontières hégémoniques institutées).

III — SOCIOLOGIE CRITIQUE ET PRAXIS DIALOGIQUE

Jusqu'ici nous avons souligné les différences entre la problématique de Habermas et celle de Rioux: 1) théorie et sociologie critiques; 2) activité communicationnelle et pratiques culturelles; et 3) dialectique de la raison et dialectique du désir. À chacun de ces niveaux, on peut considérer les différences comme étant complémentaires plutôt que contraires. Par exemple, pour réaliser les conditions dans lesquelles la sociologie critique peut être également autocritique, on ne peut échapper à la méthode de la théorie critique. Un travail de juxtaposition des discours possibles sur l'objet d'étude implique ainsi une double théorisation. C'est simultanément un mouvement vers la mise en évidence de l'intérêt sous-jacent de la problématique (sa position relative dans le champ d'étude) et la création d'une condition d'autocritique (l'affrontement continu des différentes approches du même objet d'étude). Quant à l'émancipatoire comme objet d'étude et à l'intérêt qui dirige la recherche, il est important de retenir que la compréhension immanente n'est pas moins nécessaire que l'explication externe. Autrement dit, on ne peut saisir la virtualité d'une praxis qu'à partir de sa critique immanente (travail herméneutique), tandis que seule sa relativisation externe permet une explication (travail positif).

De plus, on doit retenir que toute tentative de théorisation est par définition un processus de réduction. «Chaque fois que nous tentons de limiter l'objet de la recherche, de le ramener à un complexe objectif [...] nous perdons l'essence même de l'objet étudié⁶⁴.» Quand Habermas fait appel à la théorie de la pragmatique universelle pour expliquer l'activité communicationnelle, ou bien lorsque Rioux développe sa théorie de rupture afin de cerner l'émergence de nouvelles pratiques culturelles, nous sommes alors conduits vers une théorisation particulière de la culture considérée comme praxis. D'une part, chez Habermas, la théorie de la praxis raisonnée vient de l'analyse pragmatique de l'acte de parole. Alors que la théorie de la pragmatique universelle maintient ce même dualisme entre langue et parole qu'il est possible de retracer jusqu'aux origines de la tradition sémiotique, elle ne vise pas l'explication de la langue à partir de ses règles formelles⁶⁵. Habermas s'intéresse plutôt au médium de la reproduction symbolique du monde vécu et aux conditions dans lesquelles l'acte idéal de parole peut se maintenir. Sa théorie ne veut pas expliquer les possibles symboliques existant à l'état d'ébauche dans la langue propre au monde vécu.

D'autre part, chez Rioux, la théorie de la praxis esthétique nous oblige à considérer les possibles symboliques du monde vécu comme primordiaux dans les processus du changement social-historique. La praxis esthétique est plus qu'une résistance rationnelle contre la colonisation du monde vécu. Elle représente le processus proprement créatif de l'imaginaire social. Cette définition de la culture comme praxis esthétique donne à la sociologie critique de Rioux un avantage

64. Mikhaïl Bakhtine, *le Marxisme et la philosophie du langage*, 1929, trad. Marina Yaguello, Paris, Minuit, 1977, p. 72.

65. Voir la critique de ce dualisme dans le livre de Mikhaïl Bakhtine, *le Marxisme et la philosophie du langage*, *ibid.*

unique par rapport à une définition rationaliste de la culture, dans la mesure où elle nous oriente vers la dimension virtuelle du réel. Pourtant, le défi empirique de la sociologie critique n'est que difficilement relevé, car cette sociologie ne nous permet pas de rendre compte de la pratique discursive de l'imaginaire.

En guise de conclusion, nous aimerions proposer ici une troisième approche de la culture, et d'indiquer brièvement la direction de notre recherche en sociologie critique. Il s'agit de continuer à développer une sociologie critique dans le sens de Rioux, mais en suivant une voie qui suppose d'examiner les cadres discursifs du monde vécu contemporain. Cela représente un élargissement du concept de culture populaire considérée comme pratique émancipatoire, et l'inclusion comme objet d'étude des médiums de la production de la culture de masse (la radio, la télévision, le cinéma, etc.). On ne peut en effet explorer la double négation par laquelle les pratiques institutantes deviennent instituées qu'en tenant compte de la réalisation, de la diffusion et de la réception de la pratique discursive. Un tel programme de recherche suppose une réévaluation de la critique totalisante de l'industrie culturelle, telle que pratiquée par Horkheimer et par Adorno, mais sans nécessairement suivre la théorie de la culture proposée par Habermas. Au contraire, il s'agira de développer une théorie de la culture considérée comme praxis dialogique (et donc une théorie de la praxis peu développée chez Habermas et Rioux)⁶⁶.

À l'encontre de la praxis raisonnée de l'activité communicationnelle, la praxis dialogique n'est pas seulement médiatrice de la reproduction symbolique, elle est aussi quasi universelle dans la mesure où elle est continuellement en train de découvrir des valeurs et des significations dans le monde vécu. Ainsi, le concept de praxis dialogique ne s'inscrit pas dans une théorie du consensus où la vérité est prise comme une réalité donnée que l'actant lui-même pourrait posséder. Au niveau épistémologique, la théorie de la praxis dialogique se fonde sur la proposition voulant que la vérité soit quelque chose qu'il faut toujours chercher, à partir de tentatives pour surmonter la différenciation. La théorie dialogique de la culture est une théorie de conflit. Elle vise à expliquer les processus du dialogisme dans la totalité socio-culturelle, l'affrontement de diverses pratiques culturelles et de divers points de vue, dans la même société ou entre sociétés distinctes. Un processus dialogique peut être défini comme tentative de provoquer ou de pousser le discours d'autrui jusqu'à ses limites, au maximum de ses potentialités. Cet aspect créateur du dialogisme se rapproche de la théorie de la praxis esthétique et de sa vision du possible, mais a l'avantage de nous pousser à regarder de plus près la double négation de la différenciation entre instituant et institué dans le discours réel du monde vécu⁶⁷.

Lorsque nous parlons de dialogue, nous ne l'entendons ni au sens formaliste ni au sens pragmatique d'un échange ou d'une conversation entre deux interlocuteurs, échange que l'on pourrait déconstruire en distinguant langue et parole, compétence et performance, mot et accentuation, idéologie et intérêt. Le phénomène dialogique existe à un nombre indéfini de niveaux (institutionnel, idéologique, culturel) et à travers une variété de formes sociales (groupes, classes, régions, nations). À la limite, le dialogue implique le signe lui-même, étant donné que la signification, toujours contextuelle, provient de l'interaction entre au moins deux voix. La construction empirique de la spécificité dialogique n'est pas une description de l'existant. Elle n'est ni un processus strictement technique pour mesurer le fait dialogique, ni une simple description herméneutique de sens. La critique dialogique vise à rendre compte de la culture comme praxis, comme tentative de dépasser les contraintes de la domination, et ce par la création de l'unité à partir de la différenciation.

66. Nous développons ce concept de dialogue à partir de l'œuvre de Bakhtine. Voir *le Marxisme et la philosophie du langage*, op. cit.; *la Poétique de Dostoïevski*, 1929, trad. Isabelle Kolitcheff, Paris, Seuil, 1970; et les essais dans *Esthétique de la création verbale*, 1979, réimp., trad. Alfred Aucoutrier, Paris, Gallimard, 1984. Pour des interprétations de l'ensemble de cette problématique, voir les ouvrages suivants: Katerina Clark et Michael Holquist, *Mikhail Bakhtin*, Cambridge, Harvard University Press, 1984; et T. Todorov, *Mikhail Bakhtine: le principe dialogique*, op. cit., et du même auteur, *Critique de la critique*, Paris, Seuil, 1984.

67. Nous avons tenté d'appliquer ce modèle à l'analyse du mode dialogique dans le roman moderne et postmoderne. Voir Kathy Sabo et Greg Nielsen, «Critique dialogique et postmodernisme», *Études françaises*, vol. 20, n° 1, 1984, pp. 75-87.

RÉSUMÉ

Dans cet article, nous faisons ressortir l'opposition entre les positions théoriques, de Jürgen Habermas et de Marcel Rioux. En examinant les deux théories contradictoires de la culture comme praxis raisonnée de l'activité communicative (Habermas) et comme praxis esthétique de la vie sociale (Rioux), nous situons chacun de ces deux penseurs dans sa tradition respective. Finalement, nous proposons une théorie de la culture comme praxis dialogique, afin d'indiquer le programme de recherche en sociologie critique que nous entendons poursuivre.

SUMMARY

In this article we develop the contrary reasoning between the theoretical positions of Jürgen Habermas and Marcel Rioux. We consider their two contradictory theories of praxis within their respective traditions: culture as the reasoned praxis of communicative action (Habermas) and as the aesthetic praxis of social life (Rioux). Finally, we propose a theory of culture as dialogical praxis in order to indicate the program of research in critical sociology which we mean to pursue in the future.

RESUMEN

En este artículo, hacemos resaltar la oposición entre las posiciones teóricas de Jürgen Habermas y de Marcel Rioux. Examinando las dos teorías contradictorias de la cultura como praxis razonada de la actividad comunicativa (Habermas) y como praxis estética de la vida social (Rioux), situamos a cada uno de estos dos pensadores dentro de su tradición respectiva. Finalmente, proponemos una teoría de la cultura como praxis en forma de diálogo con el fin de indicar el programa de investigación en sociología crítica que queremos continuar.