

giacomo marramao
L'ORDRE DÉSENCHANTÉ
Sens et paradoxes de la rationalité politique ¹

1. Sécularisation, sélectivité, contingence du pouvoir

Dans son livre publié en 1975, *Macht*, Niklas Luhmann reconnaît dans la séparation entre les « conditions génétiques du pouvoir » et « les conditions du contrôle du pouvoir lui-même » l'actuel statut historique et politique de cette catégorie controversée (dynamis, potentia, puissance) de la pensée métaphysique et politique occidentale : « D'un point de vue génétique, outre que du point de vue des présupposés minimum d'entente, impossibles à démentir, le système se fonde sur la force, bien qu'il ne soit plus susceptible d'être contrôlé par le recours à la force. La possibilité d'en rationaliser la complexité devient problématique. » L'exemple le plus significatif et aussi le plus visible de ce type de développement est constitué « par la naissance de l'Etat moderne souverain, sur la base d'un monopole décisionnel relatif à l'usage de la force physique et par conséquent par l'hypertrophie de cet Etat qui aboutit à une complexité difficilement contrôlable ». Ce processus tout entier se développe sur la base d'un *présupposé* qui sort des limites de l'histoire évolutive interne du pouvoir moderne, et touche les structures de la temporalité du système. C'est-à-dire qu'il présuppose un rapport différent du système social avec le temps où passé et futur « apparaissent, avec leurs différences mêmes, comme des articulations du présent ». Pour obtenir cela, « il faut se servir de la différence entre les temps pour reconstruire la complexité sociale dans une optique qui aille au-delà du simple cadre du pouvoir : cette possibilité a été réalisée pour la première fois dans la société civile des XVIII^e et XIX^e siècles ».

Ce n'est qu'avec cette réalisation qu'« on a le véritable acte de naissance du système social moderne, caractérisé par un taux élevé de complexité interne. C'est le résultat d'une conquête évolutive qui — comme Luhmann l'avait déjà expliqué précédemment et en particulier dans la célèbre controverse avec Habermas — a vu de plus en plus s'affiner et se diversifier la précondition « existentielle » de la sélectivité de l'action : la rationalité comme critère de choix entre « une multiplicité de constructions possibles du monde », comme *décision* qui provoque un écart entre le réel et le possible. La *sécularisation* progressive du pouvoir a lieu plutôt dans le cadre d'un développement du système social qui voit en même temps s'élargir la domination de sa *rationalité* et s'épaissir la trame de ses relations internes. Mais ces deux processus présupposent, en amont, une sélectivité de plus en plus consciente de l'action et de l'« expérience vivante ». Par son intermédiaire, l'évolution du rapport système-monde se traduit par un changement de fonction de la temporalité à l'intérieur du système lui-même. L'écart entre le réel et le possible, entre le système (qui représente la résultante des possibilités sélectionnées) et le milieu — écart conçu d'abord comme « contingence du monde que Dieu aurait pu aussi créer différemment » — est devenu, avec l'affirmation de la rationalité scientifique moderne, un principe constructif de choix. Ainsi, « la problématique des excédents de possibilités, du *possible logique* », s'est déplacée progressivement « du passé (réduit à travers la création) vers le futur (à réduire à travers la planification), des possibilités d'autres mondes vers d'autres possibilités de ce monde ».

2. Le « rationalisme occidental » chez Max Weber

Le premier à prendre acte de ce point d'aboutissement du processus de sécularisation a été, pour Luhmann, Max Weber. Bien que le concept de système ne joue pas chez Weber une fonction fondamentale, il est hors de doute qu'il en a jeté les prémisses en introduisant la corrélation entre rationalité et formes de l'action. L'innovation webérienne consiste à poser explicitement comme fondement de la sociologie le concept de l'action sociale. Celui-ci constitue à la fois la référence de sens des différents types de comportement et la structure embryonnaire de ce que Husserl appelle *Sinngebung* : la « donation de sens » qui effectue une coupe en section dans la réalité, en projetant un faisceau de lumière sélectif sur l'infinité phénoménale de ce qui se passe. Sans théorie (ni option de valeur), il n'y a pas de réalité. Pour Weber, il n'y a pas de « faits » purs, car tout fait porte en lui le fardeau des interprétations qui en sont les médiateurs et qui le « socialisent ». L'idée du système social du « capitalisme moderne » comme ensemble d'actions gouverné par la rationalité formelle indique donc, en première instance, la prédominance d'une structure sélective particulière de la *Sinngebung* qui fonctionne sur la base du simple rapport moyen-fin. Mais, en seconde instance, celle-ci signale la relativité de l'action dans les conditions historiques particulières du monde occidental : « en Occident

seulement » — répète Max Weber avec une insistance pressante — pouvait se réaliser cette rationalité sous une forme de domination. Luhmann met en rapport de façon tout à fait opportune la vision du projet et de construction qui soutient chez Weber l'adoption du concept de Rickert de « relation de valeur » (mis en rapport avec la liberté de choix dans le cadre du « polythéisme des valeurs ») et les modalités historiques de constitution du système social européen moderne. Il y a en effet une symétrie évidente entre les principes fondamentaux de la méthodologie webérienne et les traits historiques distinctifs de l'« esprit capitaliste » : ce n'est pas le désir aveugle du gain, ni une accumulation spontanée et anarchique de profit qui est à l'origine du capitalisme, mais l'éthique du renoncement et de la discipline — l'option de valeur pour la sélectivité et la « donation de sens ». Chez Weber, donc, la méthodologie *est expliquée* par sa théorie et son histoire du capitalisme : dans un certain sens même, elle la présuppose. Mais là n'est pas encore le point central. Ce qui est central, c'est le fait que cette idée de la corrélation de la rationalité formelle et d'un type particulier d'orientation de l'action — dont la domination se réalise sur le présupposé de la concaténation mécanique des opérations de l'action — n'est pas une simple réponse à l'image réflexive et objectiviste de la science, implicite dans la conception de l'automatisme social. Cette dernière n'est que la cible la plus proche de la polémique webérienne, l'occasion la plus immédiate de mettre en garde contre la tentation de réifier et d'ontologiser l'implantation idéal-typique. L'idée constructive et sélective du système capitaliste en tant que connoté par la domination d'une forme particulière de rationalité de l'action, et coordonné par la trame purement formelle de ses connexions internes, marque une discontinuité de tout autre portée : elle comporte, en effet, une rupture avec toutes les visions précédentes *anthropocentriques* (et anthropomorphiques) de la société.

La définition webérienne de la connexion sociale comme système d'actions présuppose comme *déjà consommée* cette crise du « sujet », dont l'onde longue (partie de la critique de Berkeley et Hume du « je pense » cartésien comme noyau originaire et stable d'autoconscience, centre compact et homogène de l'identité et substrat permanent des sensations) arrive, via Nietzsche, jusqu'à nos jours, touchant — avec un déphasage temporel évident par rapport à « l'auto-compréhension » scientifique et philosophique — la pensée politique et sociale. La structure constitutive du lien social n'est plus donnée, chez Weber, par le rapport individu-société, mais par le rapport entre rationalité et forme de l'action. L'individu n'est plus, comme dans la tradition classique occidentale, la cellule de la société (Aristote, *Pol*, 1245 a, 28-31). La possibilité de se représenter cette dernière comme une totalité ou un organisme, ayant dans les individus ses « parties vivantes », est définitivement révolue. Contrairement aux « sociologies » de son temps, la théorie webérienne est en rupture ouverte avec toute nostalgie de recombinaison organique et communautaire du « corps » social. Le capitalisme est, pour Weber, fils de la *scission* : il s'engendre à travers un déchirement des formes de production organiques précédentes. Et le système du capitalisme moderne est, justement, le résultat de l'enchevêtrement entre séparation et formalisation.

Le départ de l'analyse webérienne présuppose donc Marx. Bien plus, elle serait impensable

sans Marx. Cependant Weber supprime de la critique du mode de production capitaliste chez Marx son « côté Tönniesien » : l'idée de la révocabilité de la séparation même en tant que cause de l'« aliénation ». La scission/formalisation — effet originaire d'un choix de valeur fondé sur l'éthique du renoncement et de l'« ascèse laïque » — représente en effet pour Weber la marque « culturelle » spécifique du capitalisme moderne. En tant que fait de « culture », au sens large, elle représente une coupe en section dans l'« infinité dépourvue de sens du devenir du monde ». Mais, en tant que caractéristique culturelle de l'Occident moderne, elle constitue par contre la marque distinctive de toute société complexe : supprimable donc seulement à condition de supprimer la complexité elle-même.

3. « Macht » et « Herrschaft » : Weber et le « modèle classique »

On sait comment, à partir de là, Weber en arrive à formuler un pronostic pessimiste du point d'aboutissement du processus de rationalisation et de sécularisation, symbolisé par la célèbre image de la « cage d'acier » introduite dans les dernières pages de *Die protestantische Ethik* : cette « ambiguïté bourgeoise » productive qui dans la phase ascendante et héroïque du capitalisme était soutenue par la conscience lucide de la limite que pose comme présupposé de l'action l'*Entsagung* (le renoncement à l'« universalité faustienne », à l'impossible et néfaste utopie de l'« homme intégral », et l'abandon de l'illusion qu'il est donné de « se laisser aller » jusqu'au bout à l'appel conciliatif à la réunification de ce qui est irrémédiablement scindé) perd, avec l'extension du « monde administré », le caractère de « mince manteau » pour se transformer en une « cage d'acier » d'où l'esprit d'ascèse semble avoir disparu pour toujours.

Limiter à cette image si fortement suggestive les résultats de l'analyse webérienne du capitalisme serait toutefois non seulement réducteur, mais détournerait de la question. Le sens de cette métaphore (et d'autres semblables qui représentent l'Etat moderne comme « machine inanimée » et « esprit figé ») peut certes être saisi en partie à la lumière de la définition (proposée récemment en Italie par Norberto Bobbio) de Weber comme « le dernier des classiques » de la pensée politique occidentale ; c'est-à-dire que ces images s'expliqueraient par la circonstance suivante : tandis que les classiques idéalisaient un processus encore en plein développement, Weber l'observerait à rebours à travers la perspective de son accomplissement. Cette remarque, incontestable par certains côtés, n'explique cependant que partiellement les points terminaux de la réflexion webérienne. Loin de se résoudre en un paisible passage en revue des étapes parcourues et en une résignation fataliste à l'inéluctabilité du destin, elle est traversée jusqu'à la fin par un aspect dramatique. Celui-ci dérive de la fine intuition suivant laquelle les résultats du processus de rationalisation ne sont ni évidents ni escomptés. Le Weber de la fin oscille entre deux sentiments qui semblent faire imperceptiblement allusion aux pôles du dilemme qui met sous tension sa construction théorique tout entière, lui interdisant de se résoudre

en un aboutissement univoque : l'angoisse de la « cage d'acier » et l'inquiétude devant l'apparition de formes d'action émotives et passionnelles (portant l'empreinte de la *Gesinnungsethik*), qui portent atteinte à la compacité et aux prérogatives légitimantes du « monde administré ». De là l'oscillation pendulaire entre « charisme » et « discipline » : symptôme de la difficulté de donner une réponse à la question : quelle est la force capable de s'opposer à l'entropie du processus novateur produit par l'automatisation bureaucratique des fonctions de l'Etat. Si Weber est donc « le dernier des classiques », il ne l'est pas seulement parce qu'il donne un perfectionnement et une formalisation définitive à l'image « mécaniste » (hobbésienne) du pouvoir ; il l'est aussi parce qu'il reproduit à l'extrême ce dilemme des « classiques » entre occasion et norme, *inventio* et discipline, direction politique et machine bureaucratique et administrative, qui accompagne depuis ses origines le concept moderne de politique.

4. Au-delà des métaphoriques spatiales du « politique »

Sous un angle différent, Luhmann aussi, dans un essai important de 1964, distingue chez Weber la permanence d'un paradigme « classique » qu'il considère directement comme une limite de sa notion de rationalité. L'idée webérienne de l'organisation politique et sociale se résout, selon Luhmann, à une corrélation en parallèle du schéma déductif fin-moyen et de la structure hiérarchique de domination. La connection entre les fins et les moyens serait disposée ainsi le long d'un axe vertical, fonctionnant toujours du haut vers le bas. Cette fonction de liaison serait remplie par « les composantes essentielles de type webérien du pouvoir bureaucratique » : de la séparation entre travail et intérêt privé à l'instruction professionnelle, de l'impartialité de la charge (la « séparation institutionnalisée des rôles » d'aujourd'hui) à la nomination, d'en haut, des fonctionnaires.

Il est hors de doute que cette structure hiérarchique représente chez Weber l'issue de l'analyse du lien entre rationalisation et bureaucratization. Toutefois ce que Luhmann ne voit pas, c'est que cette issue elle-même ne résout pas en soi la complexité de la problématique webérienne du *pouvoir*. On trouve un élément significatif de cette complexité dans la distinction (et dans la tension constante) entre *Macht* et *Herrschaft* — « puissance » et « pouvoir » ou, plus précisément, « pouvoir de fait » et « pouvoir légitime » — qui chez Luhmann tend à s'affaiblir ou même à disparaître (avec une perte sèche — comme nous le verrons — de l'élément dramatique qui caractérise la réflexion de Weber).

Weber n'expose pas une naïve disposition verticale du système social, où « l'autonomie du politique » coïnciderait avec le sommet du système lui-même. En ce sens, il va plus loin que les classiques réalistes du politique moderne (Hobbes en tête), en définissant l'articulation complexe de la dimension politique et, en particulier, le caractère politique intense présent à l'intérieur de la sphère productive elle-même (précisément les notions de « calcul » économique et

de rationalité économique impliquent, d'ailleurs, une rupture avec toute vision réductrice et utilitaire de l'action économique : elles représentent la constitution embryonnaire d'un *rapport de pouvoir*. Chez Weber, il y a bien sûr une notion d'« autonomie du politique ». Mais elle dépasse l'attention, pourtant très nette, accordée aux transformations internes, à l'organisation et au fonctionnement de l'Etat-machine. C'est dire que *l'autonomie webérienne du politique ne coïncide pas avec un espace topologiquement délimité* du système social (comme le soutiennent aujourd'hui encore les interprétations sociologiques courantes), mais plutôt avec *l'autonomie de la logique du pouvoir* à tous les niveaux : à partir justement de ce *stricto sensu* économique.

La même définition de l'Etat avec une terminologie empruntée à la science économique (« *expropriation* politique », « *monopole* de la violence légitime ») a un rapport strictement bi-univoque avec ce dépassement de toute délimitation purement spatiale ou « physique » du rapport de pouvoir dont l'expression la plus éloquente consiste dans l'attribution à « l'économique » de l'une des deux images qui incarnent l'« esprit de direction » : l'entrepreneur. La fonction d'entreprise réalise dans le cadre économique et productif une des prérogatives essentielles de la fonction de pouvoir : elle introduit une *asymétrie* qui déstabilise les équilibres internes du « flux circulaire » néo-classique consommation-distribution-production.

La réception de Weber par le « marxisme critique » du jeune Lukács et de l'école de Francfort n'a pas été capable de saisir le jeu conflictuel des facteurs de pouvoir qui constitue le pré-supposé de la décomposition abstraitement « calculatrice » du processus du travail. Il n'y a lu que la marque de « l'aliénation » : effet de « l'essence » inhumaine du mode de production fondé sur la marchandise. Cette limite philosophique et spéculative de la critique marxiste et néo-marxiste par rapport à Weber dérive ainsi d'une interprétation réductrice (sur un plan *dépolitisant*) de la notion webérienne de rationalité, qui apparaît ainsi limitée à un seul des pôles de la tension dont il est question ci-dessus : c'est-à-dire sur l'automatisme de la séparation et de la discipline, à partir duquel s'engendre l'opacité de la « réification ». C'est à l'intérieur de cette polarité qu'il faut par contre regarder, si on veut cerner la limite effective de la dimension webérienne de la rationalité.

5. « Bureaucratisation du monde » et innovation politique : le post-webérisme

L'économie et l'Etat se présentent chez Weber comme les deux vecteurs suivant lesquels se sépare le processus de rationalisation. Celui-ci se réalise en une articulation hiérarchique d'instances et en une division des rôles marquée par l'enchevêtrement entre structure du pouvoir et organisation institutionnelle du savoir et des compétences. Mais la précondition de validité et d'efficacité du critère webérien de rationalité est — comme il l'affirme lui-même dans *Politik*

als Beruf — que ces deux directions du processus de rationalisation avancent selon un *parallélisme parfait*. L'image, chargée d'angoisse, d'un monde administratif à l'intérieur des barrières rigides de la cage d'acier ne se comprend pas, en ce sens, en dehors de la définition de la bureaucratie comme « *le mode formellement le plus rationnel* d'exercice du pouvoir ». Cette condition préliminaire met cependant en cause un élément ultérieur, qui l'illustre et la spécifie à la fois dans les termes d'un lien encore plus restrictif : ce que Weber lui-même, dans *Wirtschaft und Gesellschaft*, indique comme les *materiale Bedingungen*, les conditions « matérielles » (c'est-à-dire historiquement et socialement déterminées) pour que le critère de la rationalité formelle se traduise en domination de la *ratio* abstraitement « calculatrice ». Des trois « conditions de la rationalité formelle du calcul monétaire » adoptées par Weber, une en particulier a plus d'importance dans l'optique de notre raisonnement : celle suivant laquelle la possibilité d'obtention du degré maximum de rationalité de l'action économique, c'est-à-dire du calcul monétaire dans la forme de calcul du capital — opération qui, en tant que socialement liée à la « discipline d'entreprise » et à l'appropriation des moyens matériels de production, implique déjà, comme le précise un peu plus loin Weber lui-même, la « présence d'un rapport de pouvoir » —, « comporte le présupposé matériel (*materiale Voraussetzung*) de la plus grande liberté de marché, dans le sens de l'absence de monopoles, tant imposés et économiquement irrationnels que volontaires et économiquement rationnels (c'est-à-dire orientés sur la base de possibilités de marché) ».

La réflexion du post-webérisme, nourrie par les débats et les recherches qui ont eu lieu autour du *Verein für Sozialpolitik* dans le courant des années vingt (et, par certains aspects, déjà à partir de l'expérience de « l'économie de guerre »), part du fait de prendre acte de la disparition justement de ces *materiale Bedingungen*, avec l'apparition de « difformités » de monopoles qui polarisent le marché et portent atteinte à son caractère de champ libre pour la concurrence et les conflits. A bien y regarder, la même insuffisance de l'analyse webérienne des partis — qui, comme on sait, attribue à ces derniers le monopole de la représentation et de la sphère de la « puissance » proprement dite et par conséquent du rôle d'intermédiaires entre société et système politique — n'est pas toujours imputable à la distinction rigide entre organisation économique, sociale et politique, c'est-à-dire au manque de prise en compte de la possibilité d'une interaction entre ces trois niveaux (les choses ne changent pas beaucoup si les niveaux s'enchevêtrent mais que l'on garde la structure linéaire). Weber n'a pas tant sous-estimé la logique de « classe » ou la coagulation d'intérêts sociaux de « couches », que l'apparition, à l'intérieur de toutes ces formes d'association, de *complications horizontales*.

C'est à partir de l'accumulation dense de ces complications que s'amorce une tendance irréversible à la crise de ce formalisme qui se fondait sur la symétrie du processus de rationalisation dans les sphères de l'économie et de la politique. Le *trend* de *déformalisation de l'Etat* qui se dégage de la crise de la « société automatique », la mobilité et la fragilité croissantes des lignes de démarcation entre dimension « formelle » et dimension « matérielle » de la rationalité occupent une place importante, dès le début de la République de Weimar, dans la réflexion à l'intérieur du domaine culturel que, pour des raisons de brièveté, nous avons nommé « post-

webérisme ». On trouve, au centre de cette réflexion, cette problématique du changement de forme de la loi et de la métamorphose de l'assise des institutions (ce que nous appellerions aujourd'hui rapport entre Constitution écrite et « Constitution matérielle ») qui jouait un rôle essentiellement marginal dans l'analyse de Weber (bien qu'implicite dans sa vision du rapport légalité-légitimité). De nombreux arguments récurrents dans le débat actuel sur la prolifération des centres informels de pouvoir et sur les institutions de représentation « fonctionnelle » des intérêts qui passent par-dessus les partis et le Parlement, formant un système de type « néo-corporatif », trouvent justement une anticipation surprenante (et parfois même plus lucide) dans les thématiques tressées dans cette zone névralgique d'intersection entre pensée « démocratique » et pensée « réactionnaire » qui se constitue à cheval entre la guerre et les débuts de la brève saison de Weimar. Une partie importante des deux versants se trouve réunie dans l'interprétation de la crise de la « société organique » : le couple célèbre *Kultur-Zivilisation* tend ainsi à se confondre — jusqu'à une identification quasi totale — avec l'antithèse töniesienne, *Gemeinschaft-Gesellschaft* (de ce point de vue, il est très significatif que la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, fondée en 1909 par Weber et Sombart, rouvre ses portes en 1922 — la même année où sort le second volume du *Untergang des Abendlandes* de Spengler — précisément sous la présidence du vieux Ferdinand Tönnies). Mais le vrai thème unifiant, catalyseur d'une aire très vaste et très variée de la culture d'Europe centrale, est représenté au cours de ces années par la *crise du parlementarisme*. Des auteurs aux orientations politiques extrêmement différentes (ou, dans certains cas, opposées) — de Rathenau à Bauer, de Meinecke à Schmitt, de Max Adler à Othmar Spann, jusqu'à Spengler lui-même — partent de cette crise pour souligner comment la structure « polyarchique » du marché déstabilise irrévocablement les dispositifs de rééquilibrage automatique sur lesquels se fondent les procédures légitimantes de l'Etat libéral.

Weber aussi d'ailleurs face à l'éclatante nouveauté de la crise politique qui s'était produite avec les transformations de la période de guerre, avait déclaré la fin d'une époque de « sécurité » qui se fondait sur la « volonté d'impuissance » (*Wille zur Ohnmacht*) et sur « une préoccupation inquiète devant toute possibilité d'innovations audacieuses ». A la lumière de cette césure historique s'explique ainsi une autre circonstance : le fait que Weber, dans ses derniers écrits politiques, abandonne la typologie classique (aristotélicienne) des formes de gouvernement et ne fait plus aucun usage — ni taxinomique ni prescriptif — de la terminologie traditionnelle (y compris le terme même de démocratie). En effet, cette typologie lui apparaissait désormais tout à fait superflue par rapport à la complexité particulière de la nouvelle situation et aux traits inédits et inquiétants du développement qui se dessinait alors. Du reste, l'image même de l'Etat comme « esprit figé » ne renvoie-t-elle pas — dans *Parlament und Regierung* — à l'idée du *vide* que la bureaucratie doit fatalement combler, lorsque la démocratie parlementaire n'est plus capable d'exprimer une direction politique ?

6. Décision et Constitution : le paradoxe de Carl Schmitt

C'est de cette crise — et de cette question — que part la réflexion de Carl Schmitt. Elle se donne pour tâche centrale la reprise du concept de souveraineté (qui dans le modèle de Weber est remplacé par celui de *Herrschaft*) et comme objet de sa critique l'altération et la dissolution de ce concept mises en œuvre par la théorie libérale et par ses variantes « pluralistes ». Le noyau de la polémique de Schmitt au cours des années vingt est donné par le *refus de la négociation* (et on verra bientôt quelles implications porte en lui-même ce thème — que Schmitt déduit de l'observation attentive et participante de l'expérience de Weimar — dans la définition du concept de « politique »). L'extension à la politique de la forme-contrat équivaut pour celle-ci à un certificat de décès : la dynamique « pluraliste » du conflit et de la transaction entre les différents groupes de pression et les corps institutionnels conduit inexorablement à la dissolution de l'unité souveraine de l'Etat.

C'est ainsi que revient, dans l'incandescent laboratoire européen des années vingt, le thème de la philosophie politique moderne — mais désarticulé dans ses deux composantes constitutives (et en tension réciproque) : l'attribut spécifique de la souveraineté et la légitimité comme assurance d'un lien social *durable*, comme cause efficace d'un consensus *stable* des gouvernés. Contrairement à ce que tendent à entériner les interprétations qui veulent le réduire aux stéréotypes d'un étatisme « réactionnaire » qui dramatise le problème de l'ordre et de la stabilité institutionnelle, Schmitt — au moins jusqu'au début des années trente — met sans aucun doute au centre le premier de ces deux aspects. Son souci principal est de prendre le sujet classique de la « théologie politique » comme noyau central de sa propre réflexion. Ceci n'empêche pas toutefois qu'il partage avec Weber un élément d'une discontinuité essentielle par rapport à cette tradition : la crise des fondements sur lesquels se tenait le sujet politique classique de la souveraineté. C'est là que se trouve la différence radicale entre Schmitt et l'étatisme réactionnaire allemand du XIX^e-XX^e siècle, dans lequel il distingue en effet un retour à cette utopie régressive de l'apaisement qui repose sur la prétention de refonder sur un plan d'organicisme et sur un plan corporatif l'identité de l'Etat. D'autre part, la polémique avec les différentes variantes du corporatisme revient souvent et explicitement dans les écrits de Schmitt : de la version romantique et réactionnaire d'un Othmar Spann à celle d'un Gierke, articulée de façon tout à fait différente, jusqu'au « pluralisme » même de Cole et Laski. Le dispositif de la critique de Schmitt se fonde sur deux coordonnées, toutes deux essentielles pour la définition du concept de politique.

En premier lieu, le *critère* spécifique du politique ne consiste pas à *refonder* et à *recomposer*, mais à trancher et à séparer : c'est là le sens le plus particulier et intrinsèque du concept de décision (*Entscheidung*²). La théorie de la décision apparaît chez Schmitt *en dehors de toute stratégie essentialiste*. En soi, l'*Entscheidung* ne comporte aucune référence à un sujet constitutif ou à un fondement (et ceci est valable en un certain sens pour la norme de Hans Kelsen lui-même : elle aussi « sans fondements », dans sa qualité de fille du désenchantement webérien). D'autre part, le « politique » est défini par Schmitt en dehors de toute métaphore spatiale :

ce n'est pas un lieu physiquement délimitable, mais un « critère » justement, qui ne prend son sens et son efficacité qu'en rapport avec la *tonalité* tour à tour dominante dans le contexte pluri-dimensionnel de la « culture de l'époque », résumé par le concept de *Zentralgebiet*. Le politique ne s'identifie ni ne se réconcilie avec aucun des « domaines centraux » qui ont caractérisé le processus moderne de sécularisation de la théologie politique (de la théologie à la métaphysique, de la morale à l'esthétique, de l'économie à « l'ère de la technique » contemporaine), mais il les traverse tous en déstabilisant leurs « fonctions neutralisantes ».

En second lieu, la *validité* du politique ne dépend d'aucune structure juridique, d'aucune organisation institutionnelle, d'aucune Gestalt constitutionnelle. Il ne peut que se « manifester », jamais se réaliser ou se résoudre à travers celles-ci. La raison en est *contenue* dans le couple d'opposition du politique précisément : l'antithèse ami-ennemi. Mais, justement parce qu'elle y est contenue, il ne suffit pas d'en prendre acte, en l'adoptant avec sa brutalité existentielle (présumée). C'est-à-dire, il ne suffit pas de la décrire : il faut *regarder à l'intérieur*. La caractéristique de cette antithèse se révélera alors dans les termes d'une *rupture nette entre forme de la politique et forme du contrat-échange*.

La sauvegarde de la spécificité du politique est — comme on sait — rigoureusement liée à cette condition : dans le couple conceptuel qui le connote, n'interviennent pas d'autres critères distinctifs (par exemple : économiques, moraux, esthétiques, psychologiques, etc.) : « Dans les alternatives draconiennes des disciplines académiques traditionnelles », lit-on dans une des notes explicatives introduites dans la réédition de 1963 de *Der Begriff des Politischen*, « ami et ennemi sont soit démonisés, soit normatisés, ou bien traduits, sur la base d'une philosophie des valeurs, dans la polarité de valeur et contre-valeur ». « Ennemi » est pour Schmitt l'ennemi *public* (*hostis*), et non l'ennemi personnel, privé (*inimicus*). Le concept de *hostis* exclut non seulement tout référent à un caractère émotif, de valeur, etc., mais aussi *tout continuum entre le politique et le lien intersubjectif*. Le politique est ainsi qualifié comme ce type particulier (particulièrement intense) d'« agrégation » qui tranche et innove, rompant avec le critère néo-classique de la *commensurabilité* des « intérêts » (réduits à une pure quantité, à des « grandeurs »). Sera alors souverain, justement, celui qui *décide* sur cet « état d'exception » qui, « pour la doctrine de l'Etat de droit de Locke et pour le XVIII^e siècle rationaliste », représentait « quelque chose d'*incommensurable* ».

La polémique avec le « normativisme » se spécifie ici comme critique du reflet théorique de « l'Etat neutralisant ». Sera donc souverain celui qui se révélera capable de tracer la ligne de démarcation entre « ami » et « ennemi ». De redessiner les profils de l'antithèse politique derrière l'apparente « normalité » de l'équilibre concurrentiel. De mettre à nu la tension antagoniste neutralisée dans cette « situation moyenne homogène » qui représente la condition d'efficacité de la norme juridique et la précondition de vigueur de la domination de la forme-échange. C'est donc dans l'état d'exception que se manifeste la vérité et l'essence de la norme : le secret de sa *domination purement formelle*.

Un Etat purement garant et gardien de la norme, du système juridique et institutionnel

donné, finit par s'identifier et par s'annuler en celui-ci. L'équilibre sur lequel repose l'automatisme normatif ne peut plus être en ce cas innové et transformé, mais seulement arrangé et « optimisé ». Mais lorsque — une fois parvenu au dernier rivage de la neutralisation-dépolitisation : l'ère de la technique — cet équilibre est compromis, le destin de l'Etat sera fatalement d'y être impliqué, d'être absorbé sans résidu. *Cet* Etat, pour Schmitt, est mort (comme, pour Nietzsche, est irrévocablement mort le dieu qui préside à l'ordre immuable du monde) parce qu'*il a perdu le monopole du politique*. Dans cette mort et cette perte est contenue cette caractéristique tout entière qui est aussi le drame tout entier de l'époque présente.

Mais c'est justement à partir de cette issue qu'apparaissent les apories les plus voyantes de la problématique de Schmitt. Malgré la lucidité du diagnostic de la crise de l'Etat neutralisateur, malgré l'efficacité de la critique des présupposés du « normativisme », le propos de Schmitt présente des déséquilibres et des vides, s'engageant dans une oscillation qui, dans le courant des années trente, finira par se résoudre en une tentative aventureuse de soudage entre les deux dimensions qu'il avait eu au début soin de garder séparées : le « politique » et l'« Etat » — jusqu'à la reprise subreptice du premier dans le second (et à l'inévitable rétablissement des fondements, que nous ne connaissons que trop, de la tradition réactionnaire).

Le concept de souveraineté tend à prendre chez Schmitt un statut ambigu : tantôt formaliste, tantôt empiriste. Ceci dérive directement de cette sorte de code binaire qui se constitue à la suite de la distinction entre politique et « étatique », d'une part, et de la corrélation entre la souveraineté et « qui » décide de l'état d'exception, d'autre part. Le « sujet » (mais il vaudrait mieux dire le *Träger*, le porteur) de la souveraineté n'est définissable que *de fait* : en termes existentiels et non normatifs. En effet, l'existant est pour Schmitt contingent : il n'est jamais, en aucune façon, *déductible*. Nous sommes non seulement aux antipodes de la méthode marxiste de la *Formbestimmung* (où les *Daseinformen* ou *Existenzbestimmungen* sont obtenues par déduction à partir des catégories), mais aussi aux antipodes de toute possibilité de reconnaître la constitution des sujets historiques concrets du conflit et de la souveraineté à travers la dynamique des rapports de forces exprimée par la *Verfassung* (la Constitution). Pour les « existences », il n'y a pas, en effet, de *Bildung*, processus d'engendrement-constitution : il n'y a que gemination. La décision n'est pas immanente à la *Verfassung* (s'il en était ainsi, l'œuvre de Schmitt ne serait qu'un chapitre du constitutionnalisme allemand du XIX^e et XX^e siècle) par le simple fait qu'elle est — comme l'avait déjà remarqué en 1932 Siegfried Marck — *normtranszendent*. C'est-à-dire, selon la définition qu'en a donné Schmitt lui-même dans *Politische Theologie*, « libre de tout lien normatif », « absolue au sens propre ». L'*Entscheidung* n'est jamais l'effet ou la résultante d'un processus de formation-constitution, mais *vice versa* constitutive de celle-ci. Que la décision donne toujours lieu à une nouvelle *Verfassung*, ne veut absolument pas dire qu'elle en dépende. Sous l'aspect du rapport légalité-légitimité, il n'y a pas de différence radicale entre la position de Schmitt et celle de Weber. La critique de Weber par Schmitt — réduire (tout comme le normativisme) la légitimité à la légalité — est en effet imputable dans une large mesure à l'assimilation abusive de thèses webériennes mise en œuvre par Kelsen dans *Der*

soziologische und der juristische Staatsbegriff (1922). S'il est vrai que, pour Weber, on ne peut déduire mécaniquement la légitimation de la simple vérification empirique de l'effectivité (de la continuité d'un système coercitif qui obtient l'obéissance), il est tout aussi vrai que, pour Weber comme pour Schmitt, la légalité et le système juridique ne sont pas la *cause* de la légitimité, mais seulement sa *forme nécessaire*.

Mais, au-delà du seuil de cette déclaration de non-autosuffisance du critère de la légalité, la réflexion de Schmitt semble s'engager dans des apories encore plus voyantes que celles de Weber. En effet, sur le versant propositif, le politique semble se constituer dans son autonomie, sans relations et absolue, en opposition spéculaire au formalisme de la norme, comme revers symétrique de la généralité et indétermination du schéma libéral. La remarque faite par Löwith en 1935 dans *Politischer Dezisionismus* semble, sous ce jour, tout à fait pertinente : « En réalité, Schmitt ne peut pas dire (...) où se trouve le politique, si ce n'est dans une totalité dépassant tout secteur déterminé de la réalité, les *neutralisant tous de la même façon*, bien que *dans une direction opposée à celle de la dépolitisation*. » Supprimé dans un premier temps, le problème de la *durée* du rapport de pouvoir se représente avec force dans les termes plus franchement classiques de la « perpétuité » de l'organisation de l'Etat. Le court-circuit draconien entre le thème de la décision (et de sa portée novatrice face aux automatismes juridiques-constitutionnels préexistants) et le thème de l'ordre finit par amener Schmitt à la réabsorption subreptice du thème du politique dans celui de l'Etat. Cette issue si « ouvertement » réactionnaire ne s'explique que par la persistance d'une veine de nostalgie pour l'apaisement symbolique — pontifical — profondément enracinée dans sa pensée, mais bien souvent négligée par ses plus récentes « actualisations » — dont son net intérêt pour la philosophie catholique de la contre-révolution (de Maistre, Bonald, Donoso Cortés) est un trait significatif.

C'est justement au point le plus haut et évidemment indérogable de la critique post-webérienne au libéralisme que se cache donc un talion subtil. Il prend la forme d'un anachronisme paradoxal qui se manifeste dans l'incapacité de mener jusqu'au bout le fait de reconnaître ceci : même cette « œuvre d'art » caractéristique qui s'appelle Etat moderne a irrévocablement perdu désormais son « aura » (Benjamin), et elle est en soi l'expression de cette crise de la « synthèse » qui marque le point de départ de la grande culture européenne de ce siècle. La constitution comme opposition diamétrale au formalisme de la norme signale, à l'intérieur de l'œuvre de Schmitt, le maintien — bien plus que résiduel — d'un héritage classique, qui rend problématique outre mesure sa projection sur cette dynamique de transformation des systèmes qui a provoqué une crise irréversible du modèle webérien de rationalité, fondé sur la corrélation étroite du schéma fin/moyen et de la structure hiérarchique de commandement.

7. La critique de la théorie « monopoliste » du pouvoir : Talcott Parsons

L'aspect de la *durée* de la relation de pouvoir — le problème de l'efficacité du politique à assurer un *lien social durable* — est par contre au centre de la réflexion de Parsons : l'auteur qui, dans les années trente, a contribué le plus à la reprise et à la valorisation sur le plan international de la théorie webérienne de la société. La thématique de l'intégration sociale, comme système de liens en interaction, n'est pas abordée par Parsons dans des termes platement empiriques, mais à travers une confrontation avec les « grands systèmes » de la philosophie politique occidentale : de Platon et Aristote aux classiques de l'Etat moderne. Le nœud central est constitué par les conséquences pour la théorie de la société de la « crise de l'image mécaniste du monde », c'est-à-dire par la disparition de la symétrie entre Etat-machine et univers-machine. Pour Parsons aussi le problème « classique » — le problème de Hobbes — redevient d'actualité par rapport à l'objectif principal mis sur le tapis par le post-webérisme : l'intégration à l'intérieur du système politique des « nouvelles puissances » produites par le processus de socialisation, et désormais ingouvernables à l'intérieur des horizons de l'Etat libéral. Mais, dans ce cas aussi, le problème classique ne semble plus soluble dans le cadre de cette tradition de pensée.

La question se déplace — comme précédemment chez Weber — du rapport individu-société à l'axe rationalité économique-rationalité politique ; mais — et c'est là le point de rupture avec Weber — à partir de l'analyse des facteurs qui rendent de plus en plus difficile et pénible le cheminement le long de cet axe : les complications horizontales de la représentation qui sont à l'origine de la légitimité de la crise de l'« Etat neutre ». De ce point de vue, Parsons est exactement le contraire de cette image stéréotypée d'idéologue du *statu quo* et d'une vision statique de la société qu'une certaine sociologie nous a transmise. Ce n'est pas un hasard si l'une des coordonnées historiques de l'analyse de Parsons est constituée par l'expérience allemande dans les années à cheval entre la république de Weimar et le régime national-socialiste. La confrontation avec ce moment crucial représente pour Parsons un passage obligatoire pour comprendre ces modifications structurales de la dynamique sociale auxquelles Weber n'avait pu recourir directement, mais seulement les prévoir ou les deviner. Les objectifs théoriques de Parsons (avec leurs moments correspondants de continuité ou de rupture par rapport à la problématique webérienne) sont explicités dans un excellent essai de 1942 sur *Max Weber et la crise politique contemporaine*.

Le Weber de Parsons est — même si cela peut surprendre de nombreux dévoreurs de manuels — en premier un *Weber politique* : « Max Weber — observe Parsons dans un esprit polémique — est connu, dans le monde de langue anglaise, plus comme sociologue de la religion et comme méthodologue des sciences sociales que comme interprète de la scène politique. » Bien que l'essai se propose surtout de mettre en évidence les éléments de discontinuité par rapport au formalisme webérien, il n'hésite pas à affirmer que « Weber aurait été beaucoup moins surpris que la majeure partie des spécialistes de sciences sociales devant les développements qui

ont eu lieu, s'il avait suffisamment vécu pour les voir ». Son « analyse originale et généralisée des relations politiques » est, en fait, pour Parsons « applicable, par de nombreux côtés, à la situation actuelle ».

Les développements qui ont suivi la mort de Weber — on a assisté à la naissance de deux plus grands mouvements de masse « déstabilisants » de notre siècle : le communisme et le fascisme — ont toutefois mis en évidence, pour Parsons, la fragilité du « modèle rationnel-bureaucratique » (qui, en tout cas, n'a jamais existé « à l'état pur », parce que constamment obligé à « glisser » vers le passé, faisant des concessions aux formes anciennes et nouvelles d'« autorité personnelle »). Le background culturel de la « routinisation » semble, à partir des années vingt, périodiquement bouleversé par ces « mouvements charismatiques » qui, comme Weber l'avait pressenti, se révèlent de plus en plus *l'unique force novatrice, concevable à l'époque de la société de masse* : « Il est très clair et facilement démontrable que la société occidentale moderne constitue un terrain particulièrement fertile pour ce genre de développement. » Mais la source propre de tension des systèmes industriels avancés est donnée justement par la conséquence de ce que Weber appelait « processus de rationalisation » : « la crise des modèles et des symboles traditionnels déterminés par la critique rationnelle ou pseudo-rationnelle ». Le vide laissé par la perte des anciennes certitudes « communautaires » a comme conséquence « l'apparition de l'insécurité et de l'anxiété ». Dans cette situation d'incertitude et de crise motivationnelle diffuse les mouvements charismatiques fonctionnent — à l'instar des religions d'autrefois — comme des « mécanismes de réintégration qui donnent à un grand nombre de personnes sans assurance et désorganisées une orientation et un sens à leur vie » : c'est-à-dire qu'ils apparaissent, aux larges masses, comme un événement *exceptionnel* qui soustrait les existences individuelles à des marges toujours plus étroites d'« expérience » concédées par une vie quotidienne presque entièrement routinière. Pour réintégrer dans un cadre théorique cohérent et unitaire ces phénomènes de « désorganisation sociale » et d'anomie répandue, il faut donc, pour Parsons, élargir le réseau de la « rationalité » webérienne, jusqu'à inclure la dynamique de la société de masse dans son ensemble en *termes de système*.

Chez Parsons, le concept de système se présente ainsi : d'un côté comme un développement de la notion de rationalité corrélée à l'action, et d'un autre côté il tend à redéfinir la rationalité elle-même comme un échange constant avec la sphère du « non-rationnel », de l'« expérience vivante ». Le modèle structural et fonctionnel, mis en évidence par Parsons dans les années cinquante, tente ainsi de mettre en relation les paradigmes de « monde vital » et de « système », respectivement stylisés par les stratégies conceptuelles de la phénoménologie et de la cybernétique (de là son attention pour la sociologie phénoménologique d'Alfred Schütz, avec lequel Parsons eut une importante correspondance). La conception du système social comme ensemble de sous-systèmes différenciés de l'action porte en soi deux innovations fondamentales. En premier lieu, la spécification du concept de *complexité* comme différenciation croissante entre les activités et les rôles sociaux (cet aspect prend une importance particulière en ce que, outre le fait de mettre en évidence l'anti-organicisme du projet parsonien d'« intégration », il

signale en termes théoriquement définitifs la *crise de la reproduction sociale du sujet-identité* ; en second lieu, le remplacement du modèle linéaire-causal de finalité par un modèle fondé sur l'interaction et l'interdépendance fonctionnelle entre les différents sous-systèmes.

Cette seconde innovation est en relation étroite avec la vision antidéterministe de Parsons, fondée sur la critique du paradigme mécaniste, et elle explicite le caractère de *défi politique* de son programme d'intégration du conflit. Le rapport de pouvoir ne peut plus répondre à une logique de transmission verticale et monocausale — et le mécanisme bureaucratique et administratif ne peut plus être compris, à la manière de Weber, comme « le mode formellement le plus rationnel d'exercice du pouvoir ». Dans une société complexe le pouvoir cesse définitivement d'être un phénomène transitif, pour se transformer pleinement en un processus relationnel et fonctionnel.

L'analyse parsonienne de la catégorie « pouvoir » est traversée par un double front polémique. Cette même critique qui, sur un versant, s'était orientée vers la corrélation verticale du schéma de finalité à la structure de commandement, s'explicité sur l'autre, par rapport à cette *reductio* utilitariste et économiste de la thématique du politique qui, pour Parsons, unit dans une même limite le libéralisme et le marxisme. Keynes avait polémique, de la même façon d'ailleurs, en 1926 avec « le socialisme d'Etat » qui reproduit avec une fidélité obsessionnelle le « benthamisme » propre aux vieilles théories libérales. Le néo-utilitarisme marxiste — qui prétend déduire avec linéarité les formes du politique à partir du système économique des intérêts — peut facilement se transformer, justement parce qu'il repropose une vision élémentaire et primitive du lien social, en une exaltation du moment hobbesien de la force.

8. Le pouvoir comme code symbolique

La remarque de l'inadéquation du concept « monopoliste » du politique à la réalité de la société complexe (c'est-à-dire hautement différenciée sur le plan des relations fonctionnelles) introduit ainsi la théorie de Parsons sur le pouvoir comme moyen de communication réglé par un *code symbolique* spécifique. Cet aspect de la conception de Parsons a été l'objet, dans le domaine sociologique, de nombreuses critiques. Rappelons en particulier celle qui lui a faite Raymond Aron, dans un article de 1964 (*Macht, power, puissance : prose démocratique ou poésie démoniaque*), conteste la possibilité de représenter le rapport de pouvoir en termes d'échange symbolique : tandis que, en fait, la relation d'échange est, selon le type idéal, égalitaire, la relation de pouvoir est par essence dissymétrique et inégale. Ou bien, la critique plus récente (bien qu'elle remonte à présent à 1970) d'Alvin Gouldner qui objecte à Parsons une inobservance utopique des mécanismes de brutalité et de force qui caractérisent l'*establishment power*, le « pouvoir constitué ». Dans *Macht*, Luhmann a éclairci d'une façon tout à fait articulée et exhaustive le dispositif qui préside à la théorie du pouvoir de Parsons (qu'il fait sienne,

avec les trois autres éléments de la typologie de Parsons de la communication symbolique : argent, amour et vérité), montrant indirectement comme ces critiques se fondent sur une équivoque ou tout simplement sur une incompréhension. Pour la théorie structurale et fonctionnelle des systèmes sociaux, le pouvoir — précise Luhmann — « n'est pas une sphère parfaitement autarcique, mais il dépend d'autres facteurs en ce qui concerne les conditions dans lesquelles il peut se réaliser ainsi que les besoins et les exigences auxquels il est lié ». Bien que la force *physique* constitue au niveau social global la *base* du pouvoir, la condition pour qu'il se généralise est que le recours effectif à la violence perde son actualité: c'est-à-dire qu'il ne soit plus conçu comme *ultima ratio* placée au sommet d'une échelle de pressions toujours plus intense : « L'usage (...) de la coercition ne peut être centralisé que dans les limites de systèmes très simples. » Et, en tout cas, cet usage est *directement proportionnel à la perte d'efficacité de la communication symbolique*, c'est-à-dire : la capacité de diriger la *sélectivité* de l'interlocuteur, d'opérer comme une poussée de motivation intérieure à l'action de « celui qui est gouverné ». Du moment que la prérogative spécifique du pouvoir, dans une société caractérisée par un taux élevé de différenciation fonctionnelle, consiste — selon la définition qu'en a donnée Luhmann dans *Soziologische Aufklärung* — dans « la possibilité de réduire pour les autres la complexité », c'est-à-dire — si l'on s'en tient à la terminologie plus propre à Parsons — dans la capacité de diriger les alternatives de comportement des autres à travers une décision propre, le résultat en est que, lorsqu'on fait usage de la coercition, « celui qui l'exerce est contraint de prendre sur lui le poids de la sélection et de la décision ». Parsons (comme Luhmann aussi, d'ailleurs) est bien loin d'affirmer par là une opposition ou un contraste entre légitimité et force, consensus et contrainte : il veut seulement montrer que dans une société complexe, la garantie de stabilité ne peut jamais être donnée par la « certitude ultime » du recours à la force, mais plutôt par les modalités d'organisation des décisions qui concernent son usage. Ce dernier doit en tout cas tenir compte de l'existence d'une « *interdépendance symbolique* » entre *contrainte* et *consensus*.

Mais le fait qu'une polarité unidimensionnelle entre légitimité et force n'existe pas n'empêche pas que le modèle de Parsons repose sur une réduction de la légitimité à la légalité : c'est-à-dire à un seul des termes de la typologie webérienne de l'autorité. Cependant, chez Parsons, la légitimité se présente comme conséquence, non pas de l'efficacité de la régulation normative en tant que telle, mais plutôt du consensus aux contenus de « valeur » des impératifs émis par le système politique. Ainsi les *outputs* décisionnels, transmis à travers l'organisation juridique, doivent-ils être sentis comme « justes ». Parsons est donc plus intéressé par l'aspect « interne » que par l'aspect « externe » de la norme. Plus par son « acceptation » que par son « observance ». De ce point de vue, la position de Parsons semble beaucoup plus proche de celle d'un Hart que de celle de la doctrine réaliste du droit (d'Alf Ross), en ce sens que la légitimité implique que le contenu de la norme soit pris, de la part de l'individu, comme critère général de comportement.

Cette acceptation ou reconnaissance de valeur de la norme, essentielle à l'existence même de l'Etat de droit, se solde chez Parsons par *la redéfinition en termes fonctionnalistes de la*

problématique du consensus, qui est à la base de sa théorie du « flux circulaire » du pouvoir. Selon cette théorie le pouvoir *n'est jamais à « zéro », il ne se réalise jamais en une concentration en un point unique*, mais à travers sa redistribution constante dans tout le système social. À l'intérieur de ce processus, le droit occupe une position névralgique, jouant le rôle de « boîte noire » qui dirige et distribue le flux qui entre (*input*) et le flux qui sort (*output*) du système : d'une part, il filtre les attentes sociales en les transformant en exigences légitimées par des règles et adressées au système politique et administratif ; d'autre part, il confère la légitimité et transmet les décisions politiques qui doivent diriger les comportements sociaux. Bien que se produise à chaque passage du flux une augmentation des attentes — et la menace conséquente d'une crise d'inflation de la demande de pouvoir (qu'on pourrait soigner avec une « déflation politique des engagements », entendue comme institutionnalisation du processus novateur) — Parsons s'en tient fermement à une vision optimiste de l'évolution sociale, qui dépend strictement du paradigme « progressiste » de son idée du système et a comme point de référence une confiance pratiquement illimitée dans les capacités d'adaptation et d'optimisation de la démocratie.

9. De la rationalité fonctionnelle à la rationalité systémique : l'« illuminisme sociologique » de Niklas Luhmann

L'optimisme qui caractérise le modèle macrosociologique de la théorie structurale et fonctionnelle subit une chute verticale dans l'approche systémique de Luhmann. L'idée parsonnienne de la légitimité comme promotion d'un « consensus actif » au contenu de valeur des impératifs décisionnels semble un non-sens et un anachronisme par rapport aux besoins d'autoprogrammation d'un système qui doit faire face à un accroissement constant et menaçant du taux de complexité. Désormais, l'évolution a irrévocablement franchi le seuil historique en deçà duquel « rapporter les relations sociales à l'homme » avait encore un sens. C'est de la traduction de cette thèse épistémologique sur le terrain de la théorie politique que proviennent les résultats les plus voyants (et, évidemment, les plus soulignés) du « désenchantement » de Luhmann : vider de tout contenu de valeur (et donc de tout élan progressiste) des termes tels que « consensus » et « participation » et réduire la thématique de la légitimation de Parsons à un problème de perfectionnement de mécanismes de procédure institutionnalisées, qui arrivent à prendre la forme d'un véritable rituel de participation. Il est donc intéressant de revenir (entre autres parce que cela a été abondamment dit et redit) sur l'utilité pas seulement « provocatrice » de l'analyse de Luhmann à l'égard d'une culture de gauche qui — comme il l'avait lui-même observé dans sa polémique avec Habermas — « dans la conservation de ses idéaux encore insatisfaits devient conservatrice » et « transmet le cadre d'une démocratie parlementaire qui pour Carl

Schmitt était déjà une réminiscence romantique ». Par contre, ce qu'il faut vérifier, c'est si et dans quelle mesure le glissement de programme de l'« intégration » à la « gouvernabilité » qui caractérise le passage de la théorie structurale et fonctionnelle de Parsons à la *Systemtheorie* de Luhmann implique une véritable inflexion du paradigme. Pour saisir la portée de la question, il est nécessaire d'examiner la toile de fond culturelle et conceptuelle de l'œuvre de Luhmann (qui renvoie aux références cardinales de la phénoménologie de Husserl et de l'anthropologie de Gehlen, sans toutefois s'y limiter). En effet, cet *Hintergrund* n'a pas une fonction purement chorégraphique, et ne représente pas non plus une contamination baroque de l'apparat sobre et « laïque » de la sociologie systémique, mais fournit plutôt le cadre catégoriel qui est à la base de ses résultats analytiques mêmes.

Le pessimisme à tendance catastrophique de la conception de Luhmann est enraciné dans l'avertissement général : « Le système n'est pas tout. » Il doit constamment compter avec une dimension *autre*, extérieure et jamais entièrement intégrable : le « milieu » (*Umwelt*). La limite de Weber et de la « théorie classique de l'organisation » en général a consisté à concevoir les points cruciaux de la société occidentale moderne — ceux du pouvoir et de la légitimation — comme « processus *purement internes* des systèmes organisés ». Ainsi l'approche « classique » ignorait-elle complètement la « problématique du rapport du système avec son milieu » et, par conséquent, ignorait « aussi les répercussions sur l'organisation interne et sur le comportement rationnel du système, dérivant des rapports avec le milieu ». La redéfinition du concept de rationalité, par rapport au schéma webérien se présente donc chez Luhmann avec un radicalisme bien plus grand que chez Parsons lui-même. Le modèle de finalité et la structure commandement/obéissance perdent définitivement, dans l'approche systémique, « leur position axiomatique de concepts fondamentaux de définition ». Le modèle webérien se fondait sur le présupposé suivant lequel « il n'existait qu'une forme juste idéal-typique et optimale de rationalité interne du système » et que sa réalisation et son extension à la société tout entière comportait automatiquement l'instauration « d'un rapport harmonieux avec le milieu ». Mais un système réglé par un tel dispositif de rationalité se traduit, en fait, en un *système-machine* qui, pour pouvoir fonctionner, présuppose « un milieu modelé de façon univoque ». En effet il peut accepter tour à tour — selon le modèle de la pensée ontologique — « une seule condition d'existence (excluant toutes les autres) », et il ne peut réagir aux variations du milieu que « d'une seule façon et donc toujours prévisible ».

Par contre, la rationalité systémique (*Systemrationalität*) se présente chez Luhmann comme une sorte de *réseau pluridimensionnel*, qui s'ouvre pour accueillir et neutraliser les menaces provenant du milieu. Mais de quelle façon (à travers quelles stratégies) le système peut-il faire face à la complexité ambiante ? Et — question encore plus en amont — qu'est-ce exactement que le milieu ?

Le couple luhmannien *System-Umwelt* est difficilement traduisible dans le langage des sociologies des XIX^e et XX^e siècles. L'essai d'Habermas pour ramener la notion d'*Umwelt* aux termes familiers de la tradition marxiste — en distinguant deux aspects de l'échange système-

milieu : par rapport au milieu *extérieur* (nature, ressources matérielles), comme production ; par rapport au milieu *interne* (« substrat organique des membres de la société »), comme *socialisation* — représente indépendamment de toute considération de mérite un cadre interactif qui n'a aucun rapport avec celui de Luhmann (car, bien qu'il en adopte la terminologie, les significations et les contenus qu'il lui attribue sont différents). Le rapport système-milieu semble plutôt, dans la théorie de Luhmann, une sorte de reclassification du couple webérien : rationalité formelle/rationalité matérielle. C'est Luhmann même, d'ailleurs, qui souligne que sa tentative consiste à « comprendre les thèmes centraux de la conception webérienne (...) comme des processus système-milieu et non pas comme des événements purement intérieurs au système ». L'*Umwelt* représente, comme la rationalité matérielle pour Weber, la sphère émotive et d'expérience des besoins, des valeurs, des engagements, des désirs et des passions, qui fournit au système les matériaux sur lesquels il travaille, tout en constituant cependant ses limites de rationalité. Sauf que cette limite, cette dimension autre de la rationalité, apparaît maintenant comme « monde ». Comme ensemble d'événements (de « ce qui arrive », dirait Wittgenstein), filtrés par la sélectivité de l'expérience vivante — qui constitue déjà en soi un premier stade ou niveau embryonnaire de « réduction de la complexité ». Il n'est pas possible ici de s'arrêter sur la notion luhmannienne d'équivalence fonctionnelle de l'« expérience vivante » et de l'« action », compris comme des attributs du « sens » (thèse que l'on devrait comparer non seulement avec la notion de symbolique de Dilthey et la notion d'intentionnalité de Husserl, mais aussi avec les théories constitutives qui ramènent la construction du monde de l'expérience à un jeu complexe d'enchevêtrements et de superpositions entre réception sensible, action et représentation linguistique : des recherches de Wellmer sur la causalité et l'explication à l'interprétation kantienne du rapport structure-expérience de Kambartel, à la théorie de Lorenzen) ; cette opération de comparaison devrait supposer en effet une analyse ponctuelle de la position que l'œuvre de Luhmann occupe dans le contexte (intérieurement très diversifié) de la théorie générale des systèmes (dont elle se présente comme un cas particulier ou une variante). En tout cas, ce qu'il faut comprendre, c'est que le couple *System-Umwelt* ne fait aucune allusion à un essai de réédition du rapport « organiciste » partie-tout (bien que le système représente toujours « un fragment de monde »). Si, en effet, d'un point de vue *micro-sociologique* les structures du système constituent le référent et le contexte ambiant de l'action dans ses différentes formes, d'un point de vue *macrosociologique*, c'est par contre l'homme qui représente le milieu ambiant du système.

Un des plus grands points de discontinuité de la conception systémique par rapport à la « théorie européenne traditionnelle de la société politique » consiste à considérer l'homme non plus comme partie de l'organisme social (pris dans un sens anthropomorphique), mais comme « milieu problématique du système lui-même ». Il en découle encore pour Luhmann qu'aucun système n'est totalisant, du moment que celui-ci — même si l'ensemble de ses sous-systèmes est différencié et décentré — n'est jamais capable d'inclure en lui la « totalité de l'identité de l'homme ». Mais derrière cette vue macrosociologique, opère le noyau métaphysique qui, d'autre part, relie justement la conception de Luhmann à cette vieille tradition « européenne » avec

laquelle il déclare avoir irrévocablement coupé tout lien. Mis à part le remplacement de la vieille identité *substantielle* par l'identité *fonctionnelle*, il n'y a pas de dispositif conceptuel qui illustre le couple luhmannien, système-milieu, mieux que le dualisme métaphysique moi-monde. Le monde est pour Luhmann *ontologiquement* « indéterminé » et dans son ouverture infinie et dans sa complexité, il constitue la base de toute expérience et de toute action sélective et la source de choix contingents. Le pessimisme, à perspective catastrophique, du paradigme luhmannien dérive directement du préalable axiomatique suivant lequel, entre « formel » et « matériel », « système » et « monde », « sélectivité » et « complexité », il n'y a pas de rapport linéaire, ni causal-transitif, mais seulement *contiguïté*. L'accroissement de la complexité ambiante se présente chez Luhmann comme une constante évolutive absolue. L'évolution de l'*Umwelt* est pour le système une source de « problèmes » constante (en termes de nécessité de développement et d'élargissement de ses prestations sélectives). Mais, en même temps, elle est aussi indépendante des opérations que le système entreprend pour les résoudre : c'est-à-dire, elle possède un taux illimité, ou plutôt impossible à déterminer, d'*indifférence* à la « réduction de complexité ». Ainsi, on ne peut pas exclure *a priori* que les mesures prises par le système pour faire face à l'accroissement de la contingence ambiante se révèlent à la fin incapables de s'opposer à ce processus d'entropie qui menace de le conduire à la mort. Bien plus, il est nécessaire de tenir compte de l'éventualité même de la catastrophe.

C'est ici qu'apparaît tout le pathétique et toute l'incohérence de nombreuses critiques de « gauche » qui ont attribué à Luhmann cette limite : l'absence dans son modèle d'une théorie, morphologiquement déterminée, des tendances de crise du système. Cette « lacune » est tout simplement due, en réalité, à une simple circonstance : la conception systémique de Luhmann n'a nul besoin de cette théorie. Et ceci justement comme conséquence du présupposé métaphysique qui forme l'horizon de ses modalités de construction. La *virtualité* de la « crise » — de l'éventualité d'une obsolescence des dispositifs de contrôle et de réduction de la complexité sociale — est déjà contenue tout entière dans l'axiome de l'irrémédiabilité de la disproportion entre les possibilités ambiantes et la capacité de leur actualisation de la part du système. Ainsi, la limite de la rationalité se présente sous la forme d'un *quantum* de puissance non actualisée qui dépasse constamment ; c'est-à-dire, sous la forme du *possible logicum* que le système est incapable de réaliser. Mais comment se manifeste ce *gap* entre réel et possible à l'intérieur du système lui-même ?

L'*Aufklärung* sociologique de Luhmann est une théorie de la « maigre ressource » du pouvoir : théorie au goût presque « walrasien », serait-on tenté de dire. Cette ressource n'est pas capable de couvrir l'accroissement constant de la demande de pouvoir (et de communication symbolique) qui se produit avec l'augmentation de la complexité. Mais comme — si l'on continue à abuser du recours analogique à la théorie « walrasienne » de la pénurie — des buts multiples peuvent être atteints en utilisant le même moyen sous des formes différentes, la ressource du pouvoir aussi — comme celle de l'amour, de la vérité, de l'argent — peut être multipliée dans le « jeu de miroirs » prédisposé par le *mécanisme réflexif*. Sur cette base, les structures

sociales ne sont plus coordonnées seulement horizontalement (selon le critère fonctionnaliste « pur » de l'interaction), mais aussi redoublées et appliquées à elles-mêmes. Ce mécanisme de dédoublement et d'autoréflexion satisfait le besoin d'assurer stabilité et ductilité aux structures, de façon à les rendre, dans un régime de complexité élevée, résistantes « aux variations des situations de fait » (selon une perspective qui rappelle la conception des institutions de Durkheim comme cristallisations structurales du flux social). Appliqué aux processus décisionnels du système politique, le mécanisme de réflexion donne précisément lieu à cette « légitimation par procédure » (*Legitimation durch Verfahren*) dont le plus haut degré de formalisation (et de capacité sélective) se trouve dans le « programme conditionnel » du sous-système administratif (et, à l'intérieur de celui-ci, dans le sous-système juridictionnel). C'est à l'administration — et non au sous-système des partis (ou système politique « au sens strict ») — que revient donc, pour Luhmann, la fonction de sommet du processus de décision. Dans les procédures de l'administration publique, le système atteint en effet le plus haut degré d'autonomie et de capacité sélective, libérant le processus de décision des conditionnements du « marché politique » et des interférences de la concurrence entre les partis.

10. Le « possible logique » comme limite de la performativité systémique

L'affirmation du critère de « performativité » comme modèle ductile et multidimensionnel de rationalité systémique succède — dans la conception de Luhmann — aux vieux critères de « vérité » et de « justice » de la raison des lumières. Cette affirmation serait simplement impensable sans cette fondamentale « conquête évolutive » qui est représentée par le processus de sécularisation et positivisation à travers lequel le droit « se libère des derniers liens religieux et du droit naturel et devient droit contingent et établi ».

La *Systemtheorie* représente en ce sens — comme l'a justement observé J.-F. Lyotard, qui dans son livre *la Condition postmoderne* a analysé le côté « savoir » du processus de sécularisation dont nous avons disséqué le côté « pouvoir » dans *Potere e secolarizzazione* — la première prise en compte totale, sur le terrain des sciences sociales de la tendance vers la dé-légitimisation qui a touché toutes les formes de « meta-récit » qui constituaient le cadre téléologique de référence de la science, comme de la politique moderne. Les deux formes prises par le récit à l'« âge classique » ont perdu la double fonction de légitimation qu'elles remplissaient : par rapport au savoir et par rapport au pouvoir. Ni le récit « spéculatif » de la grande tradition idéaliste, ni le « récit de l'émancipation » (que les lumières indexent sur le Sujet-humanité et le marxisme au Sujet-prolétariat) ne sont plus en mesure de légitimer les mécanismes régulateurs de l'enchevêtrement savoir-pouvoir. La théorie de Luhmann se présente ainsi comme le

reflet idéalisant d'un système social qui n'a plus besoin, pour sa légitimité, de recourir au récit téléologique de l'Esprit ou de l'Humanité. En effet, celui-ci *s'autolégitime* à travers ce critère de « performativité » (d'optimisation du rapport input/output) qui est appliqué aussi bien à la science (comme contrôle de l'administration de la preuve) qu'à la politique (comme contrôle formalisé du processus décisionnel). On ne peut répondre au défi de la conception systémique — comme le font Habermas et Apel — en recourant à l'action communicative et au dialogue rationnel, qui devrait se réaliser dans les espaces d'« *Öffentlichkeit* » encore « libres de toute domination ». La fragilité d'une telle stratégie de réponse — qui, comme le remarque encore Lyotard, représente une forme subtile de retour au *petit récit*, c'est-à-dire une réédition en format réduit de la vieille téléologie blasonnée de l'émancipation du Sujet-humanité, qui se limite à exploiter les espaces interstitiels du système —, cette fragilité donc, consiste dans la prétention illusoire de confier des *chances* de transformation à ce moment « participationniste » du consensus que l'on trouve depuis bien longtemps neutralisé et recyclé dans les mécanismes formalisés de la légitimation procédurale. La seule réplique non subalterne à la théorie systémique est, pour Lyotard, celle qui est capable d'attaquer l'image idéalisante de stabilité et d'homogénéité interne du système qu'elle propose. Cette image se fonde sur l'exorcisation du moment de la *paralogie*, de la rupture des équilibres et de la transformation des règles du jeu : c'est-à-dire, ce processus que René Thom appelle « morphogénèse », et dans lequel est comprise l'imprévisibilité de la découverte et de l'innovation. La science contemporaine (à laquelle la théorie des systèmes fait appel pour légitimer son critère de « performativité ») offre dans la réalité de sa pragmatique, « l'antimodèle du système stable ».

Voilà ce que dit Lyotard. Mais justement, grâce à ses arguments pénétrants, on est conduit à se demander s'il suffit, pour une critique de la théorie des systèmes, de s'arrêter à la simple opposition du mouvement novateur — conçu comme absolument *dysfonctionnel* par rapport à une stratégie d'institutionnalisation permanente du consensus et, par conséquent, comme facteur de formation d'opacité par rapport à l'idéal de transparence du « mécanisme de réflexion ». C'est-à-dire, on en vient à se demander si le « refoulement » opéré par le dispositif de Luhmann n'est pas encore plus ancien, et si le « refoulé » ne consiste pas justement dans l'attribution à une dimension autre (et contiguë) de ces facteurs critiques et dynamiques qui stimulent *de l'intérieur* les métamorphoses du système. En ce sens, le raisonnement revient — pour le coup final — sur le problème des limites de la rationalité.

Le paradigme systémique met en œuvre un amendement important du schéma webérien. Mais — et c'est là le nœud du problème — *pour renforcer, en l'assouplissant, son style de rationalité* : ce n'est plus une règle rigide d'uniformité, mais *un critère a-contradictoire de formalisation*, qui s'exprime dans l'*isomorphisme* des différentes prestations sélectives. La différenciation fonctionnelle voit, certes, son côté « horizontal » reconnu comme entité égale à son côté « vertical ». Mais, à l'intérieur de la pluralité des sous-systèmes que cette différenciation produit, il n'y a aucune place pour la contradiction. D'autre part, la problématique de la contradiction ne peut être aujourd'hui reproposée avec désinvolture dans son statut classique (hégélien-

marxiste). Certes, Habermas a raison lorsqu'il critique (dans *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*) le processus hâtif d'usure que cette catégorie a subi à partir du moment où on l'a utilisée comme synonyme de « conflit », « contraste », ou « antagonisme ». Mais nous n'avons ici que le début, et non pas la solution du problème. Si le développement de la théorie de la société de Weber à Parsons et à Luhmann reflète (ne serait-ce que sous une forme idéal-typique) une dynamique réelle de transformation de la société et de complication des formes de pouvoir qui a décentré et répandu la structure élémentaire du conflit et l'antagonisme, il s'ensuit que le thème même de la contradiction ne peut plus être considéré dans une stratégie fondationniste ou essentialiste. C'est-à-dire, il ne peut plus être disposé *le long de la polarité superficiel-profond* (à l'intérieur de laquelle on fixait traditionnellement une hiérarchie entre « contradiction fondamentale » et « contradictions secondaires »). Cette catégorie doit en revanche s'adapter à la trame d'inter-relations qui caractérise la *complexité* d'aujourd'hui ; cerner le mécanisme qui préside aux coagulations et aux intersections entre les différents niveaux de l'action ; bref, trouver un critère *diagonal* qui relie la dimension horizontale à la dimension verticale du conflit. En fait, cette bataille entre projets et stratégies qui rend constamment *instables* les secteurs institutionnellement séparés du pouvoir (et du savoir) social est aujourd'hui partie intégrante de la « contradiction ».

Ce n'est qu'à partir de cette perspective qu'on peut développer une critique non marginale et externe de deux opérations constitutives fondamentales du modèle systémique. En premier lieu, *l'idéalisation*, dans une véritable philosophie de l'histoire *ex post*, du processus de sécularisation, où sont supprimés tous les moments de discontinuité et de « crise » qui signalent une permanence non résiduelle mais constitutive de la lutte entre stratégies et « paradigmes » de rationalité opposés. En second lieu, la neutralisation du problème de la reproduction sociale élargie (et du changement de structure) de la contradiction dans le dualisme métaphysique système-monde. La considération de ce dernier aspect est essentiel pour cerner la limite proprement théorico-politique de la *Systemtheorie*.

Elle se présente comme une variante raffinée de ce paradigme « néo-conservateur » de la gouvernabilité, qui ramène la crise de la démocratie à une « surcharge de demandes ». Elle en reproduit plus finement et plus évidemment son intime aspect aporétique précisément parce qu'elle exprime ce paradigme à un haut niveau de dignité théorique. La théorie des systèmes englobe une vision non seulement neutralisante, mais aussi « improductive » du politique — dont la seule arme pour faire front à l'inflation d'attentes est représentée par l'institutionnalisation et la formalisation d'une sélectivité de signe négatif. Cette vision découle directement de l'axiome qui exclut tout rapport de dépendance entre l'augmentation de la complexité ambiante et la réduction de complexité effectuée par le système. Une fois qu'on exclut en générale que la dynamique évolutive du milieu ne soit pas du tout autonome et spontanée, et qu'un des facteurs de l'accroissement du coefficient de complexité puisse être constitué justement par les mesures de « réduction » prises par le système, il est inévitable que le problème de la « gouvernabilité » se résolve ainsi : diriger la *surproduction de possibilités* dans les « étroits canaux des

possibilités réelles ». De cette façon, la conception systémique refoule, à travers le paradigme de l'inflation des attentes, cette « ingouvernabilité » du social qui en réalité n'est rien d'autre que son *Doppelgänger*, son « extrinsécation », son « double ».

C'est là — aimerait-on conclure, dans un « geste » cher à la vieille critique de l'idéologie — le côté « faux » et « mystificateur » de la théorie systémique. Mais souvent — disait Freud — le « faux » n'est pas « le non-vrai » dans l'absolu. C'est simplement le vrai vu à l'envers. Aussi n'est-il pas hasardeux d'envisager que ce qui dans le paradigme de Luhmann se présente comme excédent de la demande peut au contraire être lu — dans une optique exactement renversée — comme *rigidité de l'offre*. Avant de conclure, il peut toutefois être utile d'évoquer rapidement un dernier aspect.

La conception systémique permet de résoudre le tragique dilemme weberien sur le rapport entre côté novateur et côté administratif du politique. Mais elle ne le résout que parce qu'elle supprime de fait le premier terme du dilemme lui-même dans sa perspective. Sous cet angle, le « décisionnisme » de Luhmann — qui voit le processus décisionnel entièrement plongé dans le formalisme des procédures réglées par « le programme conditionnel » — se place, par son caractère intrinsèque de « dépolitisation », exactement aux antipodes du décisionnisme de Schmitt. Il semble même s'associer à la sociologie de la « fin du politique » (P. Birnbaum) qui voit dans l'hypertrophie de l'administration l'inévitable contrepois de l'atrophie des « phénomènes de domination » : « Si l'on veut comprendre », écrit Luhmann en réponse aux critiques de Fr. Naschold, « la démocratie des systèmes complexes comme norme et comme réalité, [il est] nécessaire de réinterpréter radicalement le concept classique de démocratie comme forme de domination ».

Cette tendance au dépérissement des formes traditionnelles de domination politique comporte une prolifération de l'échange symbolique (comme le soutient Luhmann lui-même) ou bien sa rapide obsolescence (comme le soutient de son côté Baudrillard, qui prive ainsi de fondement la notion même de « complexité sociale ») ? C'est une question théorique d'une importance extrême, que nous ne pouvons évidemment aborder ici même. En tout cas, elle ne peut être ni exorcisée par des appels rassurants et consolateurs au « bon sens » et à l'adamentine clarté des « faits », ni résolue par des « trouvailles » soudaines et superficielles sur la parabole de la « société affluente ». Ce qui en tout cas est certain, c'est que, même dans ses aspects les plus problématiques et les plus discutables, l'analyse de Luhmann se montre capable — ne serait-ce qu'indirectement — de rendre compte d'un phénomène absolument singulier de la société de masse contemporaine : c'est-à-dire cette crise du système des partis, qui se caractérise par la naissance de nouvelles formes de conflit.

Ces formes nouvelles signalent l'apparition — dans des cadres que la théorie libéral-démocratique attribuait traditionnellement à la sphère du « privé » — d'objectifs qui, dans le langage de la politologie et de la science sociale d'aujourd'hui, sont définis comme « postmatériels » ou « postacquisitifs » mais que nous, nous préférons appeler « postpolitiques ». Confronté au cadre problématique qui ressort de ce parcours, le postpolitique n'est en fait rien d'autre

que l'expression dynamique ou — si l'on veut — le « côté actif » de ce *possible logique* qui marque les frontières infranchissables de la rationalité du système.

Traduit de l'italien par Michèle Lombardo

1. Ce texte se veut une contribution philosophique à la *critique de la raison politique postmoderne*. Les thèmes traités ici sont plus amplement développés dans mes livres :
 - *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Editori Riuniti, Rome, 1983 ; deuxième édition 1985 (traduction allemande : *Macht und Säkularisierung. Zeitkategorien der Moderne*, Frankfurt am Main, 1988).
 - *L'Ordine disincantato*, Editori Riuniti, Rome, 1985 (deuxième édition 1986).
2. Le terme *Ent-Scheidung* indique l'action même de distinguer en vue d'un choix, exprimée par le terme grec *krísis* (de *krínein* : « séparer », « discerner » : signification qui est à la base des dérivés « critique » et « critère »), de façon semblable, d'ailleurs, au latin *de-caedere*.

BIBLIOGRAPHIE

- Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*, 2 tomes, Frankfurt am Main, 1973.
- Aron, R., *Etudes politiques*, Paris, 1982.
- Ashby, W.R., *An Introduction to Cybernetics*, London, 1961.
Design for a Brain, New York, 1952.
- Baudrillard, J., *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Paris, 1978.
- Benjamin, W., *Gesammelte Schriften*, t. I/1, Frankfurt am Main, 1974.
- Bertalanffy, L. von, *Das biologische Weltbild*, Bern, 1949.
General System Theory, New York, 1968.
- Birnbaum, P., *la Fin du politique*, Paris, 1975.
- Bobbio, N., *La teoria dello Stato e del potere*, dans Rossi, P. (éd.), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino, 1981.
Max Weber e Hans Kelsen, « Sociologia del diritto », 1, 1981, p. 135-154.
- Fleischmann, E., *De Weber à Nietzsche*, « Archives européennes de sociologie », V, 1964, p. 192-238.
- Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Wiesbaden, 1978.
- Gouldner, A., *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, 1970.
- Habermas, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main, 1973.
Theorie des kommunikativen Handelns, 2 tomes, Frankfurt am Main, 1981.
- Habermas, J., Luhmann, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main, 1971.
- Kambartel, F., (éd), *Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1874.
- Kelsen, H., *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen, 1922.

- Der Wandel des Souveränitätsbegriff*, dans *Studi filosofico-giuridici in onore di Giorgio Del Vecchio*, t. 2, Modena, 1931.
- Keynes, J.M., *Essays in Persuasion*, London, 1931.
- Krockow, Chr. Graf von, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Junger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart, 1958.
- Löwith, K., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, 1960.
- Lorenzen, P., *Konstruktive Wissenschaftstheorie*, Frankfurt am Main, 1974.
Methodisches Denken, Frankfurt am Main, 1968.
- Luhmann, N., *Grundrechte als Institution*, Berlin, 1965.
Legitimation durch Verfahren, Neuwied-Berlin, 1969.
Macht, Stuttgart, 1975.
Politische Planung, Opladen, 1971.
Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, München, 1981.
Rechtssoziologie, Reinbeck bei Hamburg, 1972.
Soziale Systeme, Frankfurt am Main, 1974.
Soziologische Aufklärung, Köln-Opladen, 1970.
Zweckbegriff und Systemrationalität, Tübingen, 1968.
- Lyotard, J.-F., *la Condition postmoderne*, Paris, 1979.
- Marck, S., *Existenzphilosophische und idealistische Grundlegung der Politik*, « Die Gesellschaft », IX, 1932.
- Marramao, G., *Die Formveränderung des politischen Konflikts im Spätkapitalismus. Zur Kritik des politiktheoretischen Paradigmas der Frankfurter Schule*, dans Bons, W., et Honneth, A. (éd), *Sozialforschung als Kritik*, Frankfurt am Main, 1982.
Il Politico e le trasformazioni, Bari, 1979.
- Mommsen, W., *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt am Main, 1974.
Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920, Tübingen, 1959.
- Naschold, F., *Demokratie und Komplexität*, « Politische Vierteljahresschrift », 4, 1968, p. 494-518.
- Nietzsche, F., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (éd. Colli-Montinari), t. III/1.
- Parsons, T., *Essays in Sociological Theory*, New York, 1954.
Politics and Social Structure, New York, 1969.
Sociological Theory and Modern Society, New York, 1967.
The Social System, New York, 1951.
The Structure of Social Action (1937), Glencoe, Ill., 1949.
- Pomian, K., *Catastrophes et déterminisme*, « Libre », 4, 1978, p. 115-136.
- Rossi, P., *Max Weber. Razionalità e razionalizzazione*, Milano, 1982.
- Schluchter, W., *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübingen, 1879.
Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber, Frankfurt am Main, 1980.
- Schmitt, C., *Der Begriff des Politischen*, München-Leipzig, 1932.
Der Hüter der Verfassung (1931), Berlin, 1969.
Politische Theologie, München-Leipzig, 1934.
- Schröter, M. (éd), *Der Streit um Spengler*, München, 1922.
- Schütz, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien, 1960.
- Schütz, A., et Parsons, T., *Zur Theorie sozialen Handelns. Ein Briefwechsel*, hrsg. von M. Sprondel, Frankfurt am Main, 1977.

- Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922), 2 tomes, München, 1950.
- Thom, R., *Stabilité structurelle et morphogénèse*, Paris 1977.
- Touraine, A., *le Retour de l'acteur*, Paris, 1984.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 tomes, Tübingen, 1920-21.
Gesammelte politische Schriften, hrsg von J. Winckelmann, Tübingen, 1958.
Wirtschaft und Gesellschaft, hrsg von J. Winckelmann, Tübingen, 1956.
- Wellmer, A., *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt am Main, 1969.
- Wittgenstein, L., *Werkausgabe*, t. 1, Frankfurt am Main, 1984.