

# LA RATIONALITÉ TECHNICO- SOCIALE À PARTIR DE MAX HORKHEIMER

**Klindio Lydie COULIBALY épouse ZAMBLÉ**

*Université Alassane Ouattara Bouaké (RCI)*

*klindioalydie@yahoo.com*

**Amara SALIFOU**

*Université Alassane Ouattara Bouaké (RCI)*

*salifouamara@yahoo.fr*

## Résumé

*Cet article examine le concept de la rationalité technico-sociale comme condition de réalisation d'une coévolution harmonieuse de l'humain et de la technique. En effet, le monde actuel vit une crise profonde qui se manifeste par une irrationalité sans précédent du fait de la montée en puissance de la rationalité instrumentale ou technique. Horkheimer considère, non sans regret, que l'histoire est gouvernée par la démesure de cette raison instrumentale et totalitaire qui a trahi les espoirs d'émancipation que l'Aufklärung avait placés en elle. D'où le procès horkheimerien qui a permis de dénoncer les dérives de cette raison devenue source de pathologie sociale. Pour contribuer de façon plus pratique à l'idéal émancipateur, nous proposons ce nouveau concept à l'intimité de la théorie critique de Horkheimer. Par une double méthode critique et démonstrative, il s'agit, à travers ce concept de la rationalité technico-sociale, de restaurer la raison suite à l'humiliation dont elle a été l'objet dans la société techno-industrielle afin de la rendre à nouveau capable de réaliser un développement harmonieux de l'humain.*

**Mots-clés :** *Coévolution, Critique, Humain, Raison instrumentale, Rationalité technico-sociale*

## Abstract

*This article examines the concept of technico-social rationality as a condition for achieving a harmonious co-evolution of humans and technology. In effect, today's world is experiencing a deep crisis which manifests itself in an unprecedented irrationality due to the rise in power of instrumental or technical rationality. Horkheimer considers, not without regret, that history is governed by the excess of this instrumental and totalitarian reason which betrayed the hopes of emancipation that the Aufklärung had placed in it. Hence the Horkheimerian trial which made it possible to denounce the excesses of this reason which had become a source of social pathology. To contribute in a more practical way to the emancipatory ideal, we propose this new concept to the intimacy of Horkheimer's critical theory. By a double critical and demonstrative method, it is a question, through this concept of technico-social rationality, of restoring the reason for the humiliation of which it has been the object in the techno-industrial society in order to make it again capable to realize an harmonious development of human.*

**Keywords:** *Coevolution - Critical - Human - Instrumental reason - Technico-social rationality*

## Introduction

Dans la Préface des *Notes critiques*, les auteurs S. Cornille et P. Ivernel notent que M. Horkheimer (2009, p. 20) parle d'« une humanité sans âme, produit de la société techno-économique ». Cette référence dénote clairement de l'inquiétude du philosophe vis-à-vis de son époque marquée par le jeu contradictoire de l'irrationalité. En fait, selon S. Cornille et P. Ivernel (2009, p. 12) « le présent dont traite Horkheimer (...) équivaut à une fin de l'histoire ou, pis, à la consécration permanente de l'inhumain ». Une telle situation est imputable à ce que lui-même nomme "l'éclipse de la raison". Ce vocable renvoie au sommeil de la raison critique, à son obscurcissement dans l'histoire de l'humanité qui se manifeste à travers la raison instrumentale. En témoignent le nazisme sous Hitler avec ses camps de concentration, les horreurs des deux grandes guerres mondiales, la montée en puissance du totalitarisme et la crise écologique qui ont fait s'étioler l'idée du progrès humain tant espéré par l'humanité.

De facto, le contraste le plus tragique entre la vocation émancipatrice de la raison à travers l'*Aufklärung* et la barbarie qui en est résultée a amené les théoriciens critiques de l'École de Francfort et singulièrement M. Horkheimer à tenter un procès contre cette rationalité devenue instrumentale. Ce procès a finalement confiné la raison dans des cloisons objective et subjective. Malgré sa dénonciation et tous les efforts déployés pour un changement social effectif, la civilisation techno-industrielle manifeste malheureusement son côté régressif et antihumaniste. Il s'avère donc urgent d'entrevoir une nouvelle orientation de la raison afin de rompre avec cette logique de crise pour redevenir source de lumière.

Dès lors, une question fondamentale se pose : la rationalité technico-sociale peut-elle permettre les conditions d'une coévolution harmonieuse de l'humain et de la technique ? De ce problème découlent les questions subsidiaires suivantes : en quoi consiste la critique horkheimerienne de la rationalité instrumentale ? Quelles sont les limites de ladite critique ? Qu'est-ce qui justifie le recours à la rationalité technico-sociale ? Nous supposons que la rationalité technico-sociale peut permettre une coévolution harmonieuse de la technique dans la sphère sociale en vue d'un développement plus humain. Au-delà des critiques pessimistes de la rationalité qui restent un peu théoriques, nous ambitionnons, à travers ce nouveau concept, de ré-objectiver la raison,

en lui conférant un contenu plus positif et pratique. En clair, il s'agit de rectifier la trajectoire aliénante de la raison afin de lui permettre de contribuer de façon pratique à un développement humain.

Pour se faire, le recours à la double méthode critique et démonstrative nous permettra de présenter cette nouvelle conceptualité que nous promouvons à l'intimité de la Théorie critique de Horkheimer. Ainsi, présenterons-nous, de prime abord, la critique horkheimerienne de la rationalité instrumentale. Ensuite, nous dégagerons les limites de cette critique, ce qui nous permettra enfin de montrer le sens de la rationalité technico-sociale et ses implications possibles dans la quête d'un développement à visage humain.

## **1. La critique horkheimerienne de la rationalité instrumentale**

Avec ses collaborateurs francfortois, Max Horkheimer a entrepris une critique radicale du système capitaliste bourgeois de son époque en levant le voile sur les travers de la rationalité instrumentale qui la sous-tend. Mais avant d'aborder sa critique de la raison instrumentale, la définition du concept de raison se pose comme un préalable. Une référence à l'étymologie du terme « raison » nous révèle qu'il découle du latin *ratio* qui signifie calcul, compte. Pris au sens large du terme, la raison renvoie à l'ensemble des facultés mentales qui permettent la prise de conscience du réel. Elle est la faculté de penser qui permet à l'homme de bien juger, de connaître, de justifier et d'agir conformément à des principes. La raison se rapporte au penser qui est le mobile de l'action du sujet et détermine sa conduite. De ce fait, elle est le propre de l'homme, c'est-à-dire la faculté supérieure qui commande aussi bien le langage, la pensée, la connaissance que la conduite morale. Elle s'oppose donc à la sensibilité, à la folie, à la passion aveugle et à la foi, celle-ci étant de l'ordre de la croyance. R. Descartes (1966, p. 33), philosophe rationaliste, affirme sans ambages que « la raison est la chose du monde la mieux partagée ». À travers cette citation, Descartes affirme l'universalité de la raison.

Horkheimer, quant à lui, distingue deux acceptions de la raison : la raison objective et la raison subjective ou instrumentale. La première figure de la raison dont traite l'auteur de *l'Éclipse de la raison* est l'objectivité. Il fait référence à la raison à l'œuvre dans la tradition philosophique et dans les grands systèmes philosophiques. Ainsi, « Pour Socrate la raison, conçue comme pouvoir de connaissance universelle,

devait déterminer les croyances et gouverner les rapports d'homme à homme et ceux de l'homme à la nature », (M. Horkheimer 1974, p. 20). Le Francfortois poursuit en notant ceci : « en tant que juge suprême du bien et du mal, il faut remarquer que pour lui (Socrate) la raison et ses verdicts ne constituaient pas de simples noms ou conventions, mais reflétaient la véritable nature des choses », (M. Horkheimer 1974, p. 20). Pour ainsi dire, l'essence de la raison doit être inhérente à la réalité sociale. M. Horkheimer (1974, p.15) définit la raison objective comme « l'effort suprême de ce type de pensée tenant dans la réconciliation de l'ordre objectif du « raisonnable » tel que la philosophie le concevait, avec l'existence humaine, intérêt personnel et conservation de soi y compris ». C'est pourquoi il fait sienne l'idée platonicienne selon laquelle « celui qui vit à la lumière de la raison objective vit par là même une existence heureuse et couronnée de succès », (M. Horkheimer 1974, p. 15). Dans la raison objective, l'accent portait sur les fins plutôt que sur les moyens et la fin recherchée n'est rien d'autre que le bonheur de l'homme. En un mot, la raison objective s'intéresse à une définition des fins objectives de la société qui entend la liberté du sujet, le respect de la vie individuelle et sa réalisation dans un ordre supra individuel, c'est-à-dire à travers la solidarité sociale.

Cependant, M. Horkheimer constate que cette figure objective de la raison a été supplantée par une autre forme de pensée qu'il nomme raison subjective ou instrumentale. Ce changement de perspective s'est opéré au XVIIe siècle. Ce siècle, dit siècle des Lumières ou *Aufklärung*, a participé paradoxalement à la liquidation de la raison. M. Horkheimer et T.W. Adorno (1974, p. 21) nous expliquent comment ce mouvement philosophique et intellectuel a participé à la subjectivation de la raison en ces termes : « De tout temps, l'*Aufklärung*, au sens le plus large de pensée en progrès, a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains. Mais, la terre entièrement éclairée resplendit sous le signe des calamités triomphant partout ». Il faut comprendre à travers ces mots que le projet d'émancipation de l'humain par la raison et le progrès humain recherché s'est soldé par un échec. En récusant le dogmatisme religieux et les subtilités métaphysiques, l'*Aufklärung* se positionne comme une pensée matérialiste et utilitariste. Cela a eu pour conséquence le dépérissement de la raison objective véhiculée par la religion et la métaphysique. C'est en ce sens que M. Horkheimer (1974, p. 27) affirme que :

les philosophes des Lumières attaquaient la religion au nom de la raison : ce qu'ils anéantirent en fin de compte fut non pas l'Église, mais la métaphysique et le contenu objectif de la raison proprement dits, la source d'énergie de leurs efforts mêmes. La raison en tant qu'organe de perception de la véritable nature de la réalité et de détermination des principes directeurs de notre vie tombe graduellement en désuétude.

En se subjectivant, la raison s'est érigée en un instrument au service des intérêts égoïstes et s'est rendue coupable d'effets réducteurs et déshumanisants dans la société moderne. Cette raison ne vise finalement que l'efficacité, la rentabilité et le succès.

Horkheimer (1974, p. 13), présente, à l'opposé de la raison objective, la raison subjective comme « la faculté de classification, d'inférence et de déduction, quel qu'en soit le contenu spécifique ; c'est le fonctionnement abstrait du mécanisme de la pensée ». Cette raison est calculatrice des moyens avec les fins pour les atteindre. Elle attache peu d'importance à la question de savoir si ces objectifs en tant que tels sont raisonnables. Elle est la marque de la profonde mutation dans la pensée occidentale. En elle, règne la rationalité instrumentale, calculatrice qui en fin de compte se conforme à n'importe quoi, telle une raison formaliste. Ainsi dépeinte, la raison subjective ou instrumentale présente les signes de sa perversion vue les apories dont elle est responsable dans la société industrielle avancée qui sont entre autres l'éclipse de la raison, le déclin de l'individu, la perte du sens et des valeurs et la réification du langage et de la pensée.

Dans son célèbre ouvrage *Éclipse de la raison*, Horkheimer se livre à une critique acerbe de la raison en s'attaquant à la maladie originelle de celle-ci : son éclipse. L'éclipse de la raison, qui est une occultation passagère de la raison véritable, se manifeste par sa formalisation qui est le fait qu'elle s'est vidée de sa substance critique. Elle perd, de ce fait son pouvoir de décision, de juge suprême. Assurément, « la raison a été complètement purgée de toute espèce de tendance ou de préférence spécifique, qu'elle a même, en fin de compte renoncé à la tâche de juger les actions et le mode de vie de l'homme » (M. Horkheimer, 1974, p. 19). Cette crise de la raison, qui lui fait perdre toute objectivité, fait d'elle une raison formelle. Le francfortois pense que cette crise fut accentuée par des doctrines philosophiques telles que le positivisme et le pragmatisme

qui ont consacré la victoire de la raison formalisée ou instrumentale. Le philosophe reproche au positivisme, doctrine philosophique d'Auguste Comte, la confiance aveugle en la science comme modèle de la vérité et vecteur de progrès. J. Habermas (1973, p. VII) partage cet avis en faisant remarquer que « le positivisme est cette façon d'hypostasier la science au point d'en faire comme l'équivalent d'une nouvelle foi, donnant réponse à tout ». Le positivisme, en hypostasiant la science, accentue la formalisation de la raison et par là même sa subordination au binôme science-technique. Quant au pragmatisme, doctrine philosophique anglo-saxonne représentée principalement par W. James et J. Dewey, Horkheimer dénonce le fait qu'il soumette la raison au principe de l'utilité et de la rentabilité. Le pragmatisme légitime ainsi le caractère instrumental de la raison puisqu' à en croire Horkheimer (1974, p. 61), il « assigne à toute chose et à toute personne le rôle d'un instrument ». L'homme qui constitue une fin en soi se voit réduit, lui et la pensée, à un simple instrument, conduisant à son déclin.

Le déclin de l'individu se traduit par une crise identitaire, celle de la raison. Horkheimer dénonce le retournement de la raison en raison instrumentale à travers le mythe d'Ulysse. Ce mythe présente la rencontre d'Ulysse et de Polyphème le cyclope qui proposa d'offrir l'hospitalité à Ulysse et ses compagnons. Il le fit, mais son intention inavouée était d'en faire un festin. Ce qu'il mit à exécution en ôtant chaque jour la vie à un compagnon d'Ulysse. Le héros, pour se tirer d'affaire, imagina une ruse consistant à enivrer le cyclope et à lui crever un œil, en prenant soin de lui dire, préalablement, qu'il se nomme « Personne ». Le cyclope se mit à hurler de douleur, alertant ses voisins. Quand ceux-ci lui demandent le nom de son supplicé, le monstre répond : Personne.

En réalité, Ulysse, le sujet, renie sa propre identité qui fait de lui un sujet et sauve sa vie en imitant ce qui est amorphe. Il se nomme *Personne* parce que Polyphème n'est pas un moi, et la confusion du nom et de la chose empêche le barbare dupé de se tirer du piège qu'on lui tend : son cri de vengeance reste magiquement lié à celui sur lequel il veut se venger, et ce nom condamne le cri à l'impuissance. (...) Mais son affirmation de soi est comme (...) dans toute civilisation, une négation de soi. (M. Horkheimer et T.W. Adorno, 1974, p. 110)

Dans cette astuce ulyssienne, il faut voir l'attitude du sujet civilisé qui triomphe de la nature au prix de son propre sacrifice, celui de son identité en vue de se conserver. Et ainsi que le note T. Karamoko (2006, p. 128), « il semble que le sujet se maintient grâce à ce moment contradictoire qui mêle autodestruction et auto conservation ». Aussi, dans la société capitaliste, l'individu est-il complètement asservi et avili par l'appareil de production capitaliste dans lequel il est enrôlé comme client ou employé, servant à sa perpétuation. Il devient un outil technologique et perd ainsi son identité individuelle. Pour exister, l'individu doit s'adapter aux exigences du système. Dans ce cas, « la survie ou disons la réussite dépend de la faculté d'adaptation de l'individu aux pressions exercées sur lui par la société. Pour survivre, l'homme se transforme en un appareil qui répond à tout moment par une réaction exactement appropriée aux situations déroutantes et difficiles qui constituent sa vie » (M. Horkheimer, 1974, p. 104).

Horkheimer dénonce également une perte de sens qui se traduit par la réification du langage et de la pensée dans la société industrielle avancée. La pensée se réifie et devient incapable de penser. Les idées et les concepts sont vidés de leur sens intrinsèque et sacrifiés sur l'autel de la rationalité instrumentale. Ils n'ont de sens que pragmatique. Ainsi, selon M. Horkheimer (1974, p. 31), « plus les idées sont automatisées, instrumentalisées et moins on a vu en elles des pensées dotées d'un sens qui leur appartient en propre. On les considère comme des choses, comme des machines ». Le langage et la pensée en s'instrumentalisant perdent leur contenu objectif qui fait de l'homme un *homo loquax*. Ils ne deviennent que formels. En fait, le langage instrumentalisé vise des buts égocentriques. Il sert à manipuler l'autre en vue d'infléchir sa position dans le sens souhaité. L'usage instrumental du langage est donc une forme de violence. C'est pourquoi Habermas pense que le langage devrait plutôt être basé sur une discussion argumentée qui vise l'intercompréhension en vue d'un consensus et non la manipulation. Dans ce registre, l'autre est appréhendé comme une fin et non comme un moyen et revêt toute sa dignité de sujet. La perte de sens se manifeste aussi par une crise sociale grave qui est celle de la vie morale. Cette crise qui se manifeste à tous les niveaux est une crise des valeurs morales imputable à une rationalisation excessive de la sphère sociale. Les valeurs morales, constituant le socle de toute société humaine, ont perdu leur sens intrinsèque et sont en désuétude. Nous avons quitté un état des sociétés où le système d'éducation familial transmettait à l'enfant puis à

l'adolescent des valeurs plus ou moins consensuelles. « Ces valeurs étaient ensuite appliquées dans les différents contextes professionnels et, plus généralement, dans les divers contextes de vie que traversaient les individus ». (R. Boudon, 2002, p. 10). Plusieurs facteurs sapent les fondements de l'institution familiale, pilier de la société, à savoir l'augmentation spectaculaire du nombre de divorces, la diminution des mariages, la législation sur l'avortement et l'homoparentalité, le désir de liberté, la montée de l'individualisme, les contraintes économiques et les violences conjugales. M. Horkheimer (1974, p. 319) a donc raison d'affirmer que « La famille de l'époque bourgeoise ne constitue plus une unité (...). Elle a, en particulier, subi des changements décisifs sous l'influence du développement industriel ». Dans une telle situation, l'individu sans repère est livré à lui-même et peine à donner un sens à son existence.

En fin de compte, la rationalité instrumentale a généré une société totalitaire profondément antihumaniste et régressive, un monde totalement administré dans lequel l'individu subit la domination. Il a perdu l'autonomie grâce à laquelle il pouvait s'auto-réaliser. Ainsi se présente la critique virulente faite par le philosophe de Francfort. Toutefois, cette critique de la rationalité instrumentale présente des limites que nous tenterons de déceler.

## **2. Dans la marge de la critique de la rationalité instrumentale**

Il est indéniable que la pensée de M. Horkheimer s'est imposée par l'actualité et la pertinence des thèmes abordés. Malheureusement, le procès de la raison instrumentale et la dénonciation du système capitaliste bourgeois entrepris par Horkheimer n'ont pas été suivis d'une stratégie de décodage du système totalitaire. C'est en ce sens que cette observation de M. Jiménez (1983, p. 62), s'avère pertinente :

Après avoir contribué à révéler sous leur aspect politique, social et idéologique, les antagonismes et les conflits internes de la société industrielle, la Théorie critique, dépossédée en quelque sorte de son objet – une société intelligible rationnellement – avoue son impuissance, et critique théorique plus que théorie critique, exige, en tant que moment de la pratique sociale, un ajournement de la praxis.

S'il faut lui reconnaître le mérite d'avoir dénoncé l'irrationalité qui scelle le sort des hommes dans la civilisation techno-industrielle, l'on constate que sa critique reste trop théorique. Restée figée dans la dénonciation totale de l'existant, la Théorie critique horkheimerienne n'a pas conduit à un changement social réel. M. Hirsch (1975, p. 116) qualifie cette attitude des Francfortois de « contemplation douloureuse ».

Examinant la tentative de proposition de sortie de crise faite par Horkheimer, on s'aperçoit qu'il préconise une autocritique de la raison par elle-même. Cela permettra à la raison d'exorciser le mal dont elle souffre. Mais, on se demande par quel mécanisme une raison en mal d'elle-même et n'ayant de recours et de secours qu'elle-même serait-elle capable de s'auto-guérir ? Or nous savons que la guérison recherchée n'est réalisable que par une mobilisation totale et lucide de ses potentialités. De ce fait, en proposant cette solution, le philosophe en arrive à ériger la raison en une raison narcissique qui, à force de se mirer ou de se juger, perd de vue les problèmes suscités par le développement technoscientifique.

Un autre aspect qui révèle les limites de sa pensée est que celle-ci semble se brouiller dans une sorte de confusion, tiraillée entre optimisme et pessimisme. Dans ses *Notes critiques*, M. Horkheimer (2009, p. 262) a écrit un texte intitulé « *Ad pessimismus* » qui s'énonce en ces termes :

La logique immanente de l'évolution sociale tend vers l'état final d'une vie totalement technicisée. La domination des êtres humains sur la nature atteint de telles proportions que disparaît la pénurie et avec elle la nécessité de la domination de l'homme sur l'homme. La fin cependant est totale désillusion, tarissement de l'esprit (...). Tout cela participe de la dialectique de la raison, du renversement de la vérité en une conformité inconditionnelle à l'absurde, à la réalité pure et simple.

Le pessimisme qui transparait à travers cette pensée horkheimerienne se rapporte à l'impossibilité de penser un autre horizon de la domination. En effet, Horkheimer angoissé par le totalitarisme, rescapé du fascisme, est un naufragé qui a du mal à se reprendre. Ce pessimisme dans lequel il se trouve pris connote de l'expérience humaine comme une déception de la raison d'espérer en un changement. Pessimiste théorique,

Horkheimer semble ne plus croire à la transformation de l'existence aliénée. Mais, le pessimisme chez Horkheimer n'est pas fortuit, infondé. Il procède de la crise de l'humain et des valeurs causée par le développement des rapports de production pérennisant les structures de la domination, de l'évolution du monde marqué par la guerre et ses horreurs, des angoisses inhérentes à l'apocalypse du troisième Reich... Conscient de l'échec du projet des Lumières, le philosophe semble se résigner devant le présent marqué par la terreur et le despotisme. Toutefois, le pessimisme de Horkheimer se veut heuristique, une sorte de propédeutique qui débouche sur un optimisme pratique.

Malgré tout, Horkheimer dit partager avec son ami Adorno l'optimisme. Leur principe était être pessimiste théorique et optimiste pratique. C'est pourquoi il a écrit après l'épisode effroyable d'Auschwitz ceci :

Nous intellectuels juifs, rescapés de la mort dans les supplices hitlériens n'avons qu'un seul devoir : agir pour que l'effroyable ne se reproduise pas ni ne tombe dans l'oubli, assurer l'union avec ceux qui sont morts dans des tourments indicibles. Notre pensée, notre travail leur appartient : le hasard par lequel nous y avons échappé ne doit pas mettre en question l'union avec eux, mais la rendre plus certaine ; toutes nos expériences doivent se placer sous le signe de l'horreur qui nous était destinée comme à eux. Leur mort est la vérité de notre vie, nous sommes ici pour exprimer leur désespoir et leur nostalgie. (M. Horkheimer, 2009, p. 259).

Il est clair que se résigner dans un pessimisme n'est guère la voie à suivre. L'homme se doit d'assumer son destin en affrontant la réalité, aussi désespérante qu'elle puisse être. Et justement, H. Marcuse citant W. Benjamin note que « c'est seulement à cause de ceux qui sont sans espoir que l'espoir nous est donné » (H. Marcuse, 1970, p. 281). Les intellectuels de l'École de Francfort actionnent ainsi le bouton de l'espoir. Horkheimer quant à lui va rechercher cet espoir dans le judaïsme pendant la seconde moitié de sa vie. Cependant, « la religiosité d'Horkheimer à la fin de sa vie n'est donc pas qu'un refuge désillusionné » selon P-L. Assoun, (1990, p. 119). Ce recours à la religion, au soir de sa vie, ne doit pas être compris comme une foi religieuse irrationnelle susceptible de rabaisser « la valeur d'une connaissance

compréhensive de l'ordre terrestre en dirigeant l'attention vers un autre ordre prétendument plus essentiel » (M. Horkheimer, 1974, p. 110). Dans l'espérance d'une Rédemption, Horkheimer évoque « la nostalgie de l'Autre » ou le « Tout-Autre » compris comme tantôt une transcendance verticale à l'histoire. Mais parfois, le « Tout-Autre » a des allures du non-identique d'Adorno, c'est-à-dire, une alternative à la logique identitaire. Toujours est-il que dans la pensée horkheimerienne, se profile l'idée d'un ailleurs autre que cette existence souffrante. Cette "réalité", le Tout-Autre serait le sens inconditionné d'une humanité plus solidaire et plus juste. Comme pour réaffirmer à la suite de Bergson (1984, p.331) que notre histoire a besoin « d'un supplément d'âme ». Et justement, « c'est parce que l'Autre manque à l'histoire que l'histoire se constitue dans la temporalité apocalyptique qui réintroduit la virtualité de la catastrophe à chaque instant de l'histoire » (M. Horkheimer, 1974, p. 120).

Bien qu'ayant le mérite d'avoir révélé les mécanismes qui ont perpétué la domination technoscientifique, sa critique de la rationalité instrumentale n'a pas été accompagnée de moyens susceptibles de l'annihiler. C'est pourquoi il convient d'élaborer un nouveau concept de rationalité que nous nommons la rationalité technico-sociale dont le sens sera dévoilé dans les lignes qui suivent.

### **3-le sens de la rationalité technico-sociale**

Face à la situation de déchéance de l'homme due à la rationalité instrumentale dénoncée par Horkheimer et ses collaborateurs, notre tâche ne consiste aucunement à "jeter le bébé avec l'eau du bain". Mais plutôt de récupérer les éléments positifs contenus dans les deux formes de la raison. C'est pourquoi le concept de rationalité technico-sociale que nous proposons se veut plus ouvert, conscient de son fondement social et non instrumental. Dans l'optique de déconstruire le devenir irrationnel de la raison, point n'est besoin d'opposer systématiquement ses deux versants, mais plutôt de les concilier. Le dépassement de ce dualisme, du reste destructeur, est réalisable à travers la rationalité technico-sociale si l'on parvient à nuancer le gauchissement ou la déviation instrumentale de la raison et prendre sérieusement en compte sa dimension émancipatrice, c'est-à-dire humaine.

En fait, la rationalité technico-sociale est un moyen terme que nous définissons négativement par opposition aux deux termes

antithétiques évoqués par Horkheimer. Il s'agit pour nous de ré-objectiver la raison et la sortir de son carcan instrumental en lui coupant les racines de l'instrumentalité qui l'ont dénaturée. Toute chose qui pourrait conférer à la raison un contenu positif à travers la rationalité technico-sociale. À notre avis, la rationalité technico-sociale pourrait renfermer les conditions d'un développement conciliant à la fois l'efficacité technicienne et les exigences humaines ou sociales. Dans ce cas, la technologie doit être la source d'un développement différent, cette fois au service de l'humain.

D'une part, le concept de rationalité technico-sociale est susceptible de conférer à l'organisation sociale une structure véritablement rationnelle, plus humaine pour qu'advienne le règne de la justice et de la liberté. Il s'agit en clair d'une organisation rationnelle et raisonnable des rapports sociaux. C'est une faculté normative, plus objectivante et constitutive des valeurs en vue de fonder moralement nos actions et nos jugements. Cette rationalité ne doit plus s'ériger en un instrument de contrôle et de domination des individus, mais doit plutôt structurer leur agir. Fondée sur l'éthique visant le bien-vivre, elle se pose comme la forme de la conscience des individus par des mécanismes d'éducation orientés vers la prise de conscience des fins ultimes et des moyens pratiques capables d'orienter la société vers ces fins.

Cette nouvelle conceptualité, au sens noble du terme, devra tenir compte des connaissances technoscientifiques sans être, pour autant, instrumentale. Il est indéniable que le binôme science-technique s'impose à notre société. Et il est quasiment impossible d'envisager une existence en dehors de ce cadre qui s'est étendu à tous les domaines de la vie sociale. La rationalité technico-sociale, en tant que raison éthique et critique peut éclairer les chemins qu'emprunte l'agir technologique et les enjeux qu'il génère. Par l'éducation et la formation des individus à la culture technique, cette rationalité peut permettre d'éviter leur destruction en les préservant de la technicité déshumanisante. Elle peut contribuer à formuler des fins ultimes qui échappent à l'instrumentalisation. C'est pourquoi, face à l'aliénation technologique et la défiguration de la nature, nous sommes d'avis avec G. Hottois (1996, p. 356) pour dire que « l'important est de ménager les conditions d'une co-évolution de l'humanité et de la technique la moins conflictuelle possible ». C'est l'idée de la rationalité technico-sociale que nous promovons. Il s'agit d'une intégration plus harmonieuse de la technique

à notre humanité en vue d'un développement plus humain. Cela est possible à condition d'entretenir une relation libre et lucide à la technique. C'est pourquoi l'alternative qui s'impose n'est plus celle du technocrate friand d'opérations techniques, mais celle du chercheur qui doit comprendre la dynamique des technosciences. Et « pour cela, (...) une acculturation technoscientifique est indispensable » G. Hottois (1996, p. 356).

L'idée d'une acculturation technoscientifique, comme la définit Hottois, désigne une approche intellectuelle libre du champ des technologies. Loin de tout mépris, cette exigence de l'activité critique requiert du chercheur mu par le souci de la transformation qualitative de la société et une compréhension moins aliénante du savoir technoscientifique, de s'ouvrir lui-même à cette rationalité. Cela permet de la rendre plus intelligible et d'atténuer ses répercussions irréversibles sur l'ensemble socioculturel. Cette approche nous paraît salutaire pour le monde contemporain en ce qu'elle est à même de réaliser un développement harmonieux de l'humain.

La rationalité technico- sociale telle que définie est une forme de rationalité consciente de son fondement social qui se résume au bien-vivre. Un tel idéal n'est pas réalisable tant que nous restons dans le schéma classique de la critique théorique. C'est pourquoi nous avons tenté d'indiquer quelques orientations pour la rationalité technico-sociale afin de permettre à l'homme de se repositionner dans la sphère sociale en vue d'un bien-vivre.

L'homme contemporain du règne des technosciences a plus que besoin de comprendre cette dynamique qui structure son existence. C'est pourquoi le concept de rationalité technico-sociale exige la formation et la coordination des activités de recherches par l'échange d'informations et d'études scientifiques et techniques. Le chercheur contemporain doit être formé et sensibilisé sur les questions techniques en vue de « manier avec dextérité les instruments que nous offre la dynamique technicienne » selon les termes de L. M. Poamé. La posture indiquée ne consiste guère à se mettre en marge du progrès des technosciences, mais de créer les conditions d'une intégration, la moins brutale que possible, de celle-ci avec notre humanité.

## Conclusion

À terme, notre réflexion sur la rationalité technico-sociale à partir de Max Horkheimer nous a conduit à revisiter sa critique radicale de la raison instrumentale. Fonctionnant comme un pur instrument de planification et de calcul voué à la quête d'efficacité et de rentabilité indépendamment de toute finalité éthique, cette faculté obscurcie est responsable de pathologies dans la société technicisée. Le philosophe et ses collaborateurs francfortois, s'étant donné pour tâche de dénoncer les dérives de cette raison instrumentale pervertie, en ont fait une critique pertinente. Malgré la pertinence des thèmes abordés, ladite critique est restée marquée du sceau théorique et sa pensée oscillante entre pessimisme théorique et optimisme pratique. Même si le scepticisme croissant des Francfortois peut se comprendre du fait de l'évolution de la société vers le mal et l'irrationalisme, une telle attitude n'est pas à même de réaliser l'émancipation des individus et la lutte pour une société humaine véritablement libre.

C'est pourquoi le nouveau concept de rationalité technico-sociale que nous promouvons se veut pratiquer. Il se présente comme une vision axée autour de l'homme, son devenir, ses valeurs et le potentiel technique que lui offre sa raison. En tant que tel, ce concept est susceptible de contribuer au bien-vivre en faisant communiquer harmonieusement toutes les dimensions de l'humain dans toute sa complexité. Cette rationalité technico-sociale qui s'est nourrie aux sources de la pensée de Horkheimer peut être perçue comme une contribution à l'éthique du développement humain.

## Références Bibliographiques

### Bibliographie

**ASSOUN P.-L., (2001).** *L'École de Francfort*, Paris, PUF, Collection «Que sais-je ?», 128 p.

**BERGSON H., (2013).** *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 744 p.

**BOUDON R., (2002).** *Déclin de la morale ? Déclin des valeurs ?*, Paris, PUF, 113 p.

**DESCARTES R., (1996).** *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 192 p.

- HABERMAS J., (1973).** *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. Ladmiral Jean-René, Paris, Gallimard, 211 p.
- HORKHEIMER M., (1974).** *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. Claude Maillard et Sylvie Muller, Paris, Gallimard, 325 p.
- HORKHEIMER M., (1974).** *Éclipse de la raison*, suivi de *Raison et conservation de soi*, trad. Jacques Debouzy et Jacques Laizé, Paris, Payot, 237 p.
- HORKHEIMER M., (2009).** *Notes critiques*, trad. et préface par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot, Coll. Petite bibliothèque, 279 p.
- HORKHEIMER M., (2009).** *Théorie critique*, Essais, trad. Groupe du collège de Philosophie, Paris, Payot, 368 p.
- HORKHEIMER M. et ADORNO T. W., (1974).** *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, trad. Éliane Kaufholz, Paris, Gallimard, « 391 p.
- HOTTOIS G., (1996).** *Introduction historique à la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Édition expérimentale, Coll. Le point philosophique, 371 p.
- JIMÉNEZ M., (1983).** *Vers une esthétique négative : Adorno et la modernité*, Paris, Le Sycomore, 421 p.
- KARAMOKO T., (2005- 2006).** *Technique et rationalité chez Max Horkheimer : esquisse D'une éthique du développement*, Thèse de Doctorat unique, Bouaké, Université de Bouaké, 420 p.
- MARCUSE H., (1970).** *L'homme unidimensionnel : Essai sur l'idéologie de la société avancée*, trad. Monique Wittig revue par l'auteur, Paris, Ed de Minuit, 281 p.

## Webographie

- HIRSCH M., (1975).** « L'École de Francfort : une critique de la raison instrumentale ». In *L'Homme et la société*, n° 35-36, Marxisme critique et idéologie, pp. 115-147. Consulté le 17 juin 2021 sur [www.persee.fr/doc/homso\\_0018-4306\\_1975\\_num\\_35\\_1\\_1576](http://www.persee.fr/doc/homso_0018-4306_1975_num_35_1_1576).