

UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR



FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES



DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



THESE DE DOCTORAT DE 3<sup>e</sup> CYCLE EN PHILOSOPHIE  
(Option : philosophie moderne et contemporaine)  
(Perspective : critique de la raison philosophique, morale et politique)

TITRE

---

**De la Raison subjective à la Raison communicationnelle.  
Contribution de Jürgen HABERMAS à la réflexion sur la  
«modernité»**

---

*Présentée par*  
**M. HAMIDOU TALIBI Moussa**

*Sous la direction de*  
**M. Sémou PATHE GUEYE**  
Docteur ès Lettres et Sciences Humaines  
Chargé d'enseignement

Année académique 1995-1996

*A mon épouse RAMATOU*

*A mes frères : MOROU  
SALOU  
et SOULEY*

*A tous les peuples engagés résolument  
dans la voie tortueuse et escarpée de la  
démocratie véritable.*

## REMERCIEMENTS

Qu'il nous soit permis - et il nous plaît de le faire - de témoigner notre gratitude aux personnes sans lesquelles ce travail serait resté à l'état de projet : M. Sémou PATHE GUEYE qui nous a parlé pour la première fois de Jürgen HABERMAS et qui nous a toujours gardé ouvertes au minimum trois portes : celle de son bureau, celle de sa bibliothèque personnelle et celle de son esprit critique ; nos camarades de trois années de séminaire Naballa ADARE, Moussa SEYNI, Djeïnaba BADJIE, Hima BADJE, Naffé KEITA et les autres, dont les discussions nourries ont enrichi notre réflexion ; Charles BOWAO pour ses encouragements et ses conseils nécessaires ; les professeurs de l'U.A.M.D de Niamey et de l'U.C.A.D de Dakar qui nous ont guidé dans la voie de la philosophie.

Par ailleurs, comment oublier les camarades et amis, étudiants Nigériens à Dakar avec lesquels nous avons partagé la dure traversée du désert : particulièrement Abdoulaye SOUNAYE, Mounkaïla ADAMOU, Abdrahmane IDRISSE, Boubé NAMAIWA qui ont été très proches. Ce travail doit beaucoup aux familles Hassane CISSE et Moussa KANE qui nous ont permis de recréer les conditions d'épanouissement familial. Comment oublier l'épouse qui ne s'est pas contentée d'être là, qui a lu et corrigé le manuscrit et le travail saisi. Pour les travaux de finition, Boubacar FOUMEKOYE, grâce à sa maîtrise de l'outil informatique, M. RABANI, par sa disponibilité, ont facilité nos efforts.

Enfin, à notre famille - restée loin - qui s'est toujours sacrifiée pour nous, notamment notre tante Marie-ROSE, au peuple nigérien qui a financé nos études, nous disons notre reconnaissance. A ceux que nous n'avons pas pu citer ici, nous les assurons, autant que ceux que nous avons nommés, de notre très sincère gratitude.

# PLAN

	<u>Page</u>
<b>INTRODUCTION GENERALE .....</b>	<b>7</b>
<b>I. LES PRINCIPES EMANCIPATEURS DE LA MODERNITE : SUBJECTIVITE ET RATIONALITE .....</b>	<b>14</b>
I.1 L'avènement de la subjectivité .....	17
I.1.1 L'autofondation subjective .....	17
I.1.2 L'idée d'une domination de la nature .....	22
I.2 Les conditions de la liberté politique .....	27
I.2.1 Liberté de l'individu fondée en raison : le droit naturel .....	28
I.2.2 Droit civil et volonté générale .....	33
I.3 Les dimensions de la raison pratique d'après KANT .....	39
I.3.1 La loi morale comme impératif catégorique .....	39
I.3.2 Attitude de modernité et progrès moral .....	45
I.4 La modernité et la fin de l'histoire par HEGEL .....	52
I.4.1 L'Esprit absolu comme Sujet en devenir .....	52
I.4.2 L'Etat comme incarnation de la Raison .....	58
I.5 Le mouvement Jeune hégélien et la question de l'émancipation .....	66
I.5.1 La critique comme moyen d'émancipation .....	67
I.5.2 La Critique de l'Etat hégélien par MARX .....	73
Résultats de la première enquête .....	79
<b>II. HABERMAS ET LA CRITIQUE DE LA MODERNITE .....</b>	<b>81</b>
II.1 HEGEL et l'Etat fort .....	84
II.1.1 Règne de la subjectivité et objectivité de l'Etat .....	84
II.1.2 Dépasser l'identité hégélienne .....	88
II.2 Les limites du paradigme de la production de MARX .....	95
II.2.1 L'auto - objectivation par le travail social .....	96
II.2.2 La confusion marxienne entre travail - interaction .....	102
II.3 Critique de la modernité et impasse .....	112

	<u>Page</u>
II.3.1 Critique radicale de la morale par NIETZSCHE .....	113
II.3.2 La critique de la métaphysique du sujet par HEIDEGGER .....	122
II.3.3 La critique totalisante de la raison .....	130
II.4 De la subjectivité à l'intersubjectivité .....	142
II.4.1 Problématique du dépassement de la philosophie du sujet .....	142
II.4.2 Conception d'un monde pour « nous » : le cadre de l'intersubjectivité .....	151
Résultats de la deuxième enquête .....	162
<b>III. LE PARADIGME DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL .....</b>	<b>164</b>
III.1 Communication intersubjective et socialisation .....	168
III.1.1 Reproduction symbolique de la société : monde vécu et fonctions .....	169
III.1.2 Communication linguistique et socialisation .....	175
III.1.3 Origine religieuse du consensus normatif .....	184
III.2 Evolution structurelle : dialectique cadre institutionnel - cadre instrumental .....	191
III.2.1 Différenciation et rationalisation .....	191
III.2.2 L'Originalité des sociétés modernes .....	199
III.3 Idéologie technocratique ou colonisation de la vie .....	206
III.3.1 Science, technique et intégration sociale .....	206
III.3.2 Pathologies modernes .....	215
III.4 Démocratie discursive : l'éthique de la discussion .....	225
III.4.1 Fondation de l'argumentation publique .....	227
III.4.2 Publicité et volonté générale .....	236
Résultats de la troisième enquête .....	247
<b>CONCLUSION GENERALE .....</b>	<b>248</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>256</b>
<b>INDEX DES NOMS .....</b>	<b>264</b>
<b>INDEX DES NOTIONS .....</b>	<b>267</b>

## INTRODUCTION GENERALE

« La philosophie ne s'occupe pas de prophéties. Sous le rapport de l'histoire nous avons affaire à ce qui a été et à ce qui est, mais en philosophie, il ne s'agit pas seulement de ce qui a été ou de ce qui devra être, mais de ce qui est et qui est éternellement : il s'agit de la Raison et avec elle nous avons assez de travail ».

HEGEL (*La Raison dans l'histoire*, Paris : 10/18, p. 242)

La Raison sera au centre de cette recherche dont le but est d'exposer la Théorie de *l'agir communicationnel* de Jürgen HABERMAS<sup>1</sup> qui reprend, à nouveaux frais, la question de l'émancipation problématisée dans le cadre de la modernité. Le problème fondamental et sa corollaire, la communication intersubjective et la critique de la subjectivité, qui préoccupent aujourd'hui HABERMAS peuvent être formulés, par un détour, d'après une étude menée sur la même question, indépendamment (peut-être dans l'ignorance totale de notre auteur), par René SCHERER dans *Structure et fondement de la communication humaine*, ouvrage publié en 1965. La première grande oeuvre de J. HABERMAS, elle, est publiée en 1963 : il s'agit de *l'Espace public* dans lequel il a étudié l'évolution de la société civile bourgeoise, comme moyen de contrôle du pouvoir

---

<sup>1</sup>Il enseigne depuis 1983 la philosophie à l'Université Johann Wolfgang Goethe de Francfort-sur le Main (Allemagne). On le présente comme le dernier grand théoricien de l'Ecole de Francfort dont le credo est la Théorie Critique. Dans ce travail nous verrons ce qu'il faut en retenir finalement.

public étatique, cela, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle français et britannique jusqu'aux sociétés capitalistes avancées des années d'après guerre, en passant par le XIX<sup>e</sup> siècle allemand. L'analyse de SCHERER, qui est un prétexte pour introduire HABERMAS, a le mérite de présenter la crise que traversent, par ailleurs, ces sociétés modernes : la crise de la communication malgré les moyens de médiation multiples et multiformes favorisés par le progrès vertigineux de la télécommunication, l'universalisation et l'abstraction atteintes par des médiums comme l'argent et le droit. SCHERER voit les symptômes de cette crise dans l'engouement et l'avidité avec lesquelles les ethnologues occidentaux portent un intérêt croissant aux sociétés dites primitives ou archaïques, intérêt accordé surtout à l'art cultuel à travers lequel le « primitif » communique avec ses dieux. « C'est que, dit-il, l'invocation des dieux n'est pas l'apanage des peuples primitifs ou lointains dans l'espace et le temps : nous vivons constamment parmi des puissances invisibles mais réelles qu'il nous faut conjurer. [...] le geste, la parole, l'art, l'argent, ne deviennent instruments de communication entre les hommes qu'en passant par une première relation, sinon avec le divin, du moins avec le magique »<sup>2</sup>. Le « primitif » au moins semble vivre en symbiose avec ses totems, ses masques qui le rapprochent - mieux que les médiations du monde moderne ne le font entre les hommes - de ses divinités. Nous verrons dans ce travail comment un auteur comme DURKHEIM ramène ces rapports religieux que ce « primitif » entretient avec son univers divin aux dimensions de la société humaine hypostasiée. Concernant le monde moderne, la conclusion de DURKHEIM ne vient que renforcer l'hypothèse de SCHERER : « [...] nous traversons une phase de transition et de médiocrité morale. Les grandes choses du passé, celles qui enthousiasmaient nos pères, n'excitent plus chez nous la même ardeur [...] Les anciens dieux vieillissent ou meurent, et d'autres ne sont pas nés ».<sup>3</sup> Le même SCHERER analyse cette espèce d'étrangeté qui s'empare du moderne, ce

<sup>2</sup>SCHERER, René, *Structure et fondement de la communication humaine*, Paris : Société d'Édition d'Enseignement Supérieur (S.E.D.E.S.), 1965, P.5.

<sup>3</sup>DURKHEIM, Emile, *les Fondements élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Puf, 1960, p.610-611.

sentiment d'aliénation du fait même des médiations dont il a été question, comme le résultat conjugué de la réflexion et de la production capitaliste des sociétés modernes : « si notre temps et notre civilisation s'orientent vers des formes inaccoutumées, c'est qu'ils n'ont pas trouvé en celles qu'ils ont produites - et l'on peut élargir la notion de forme à la totalité des produits de l'activité humaine - cette proximité de l'homme qui aurait dû être le sens immanent de leur action ». <sup>4</sup> Et on cherche chez les « primitifs » cette origine perdue. La philosophie moderne, à travers ses grands penseurs - KANT, HEGEL, MARX, NIETZSCHE -, et la philosophie contemporaine dans les figures de HUSSERL, HEIDEGGER, qui n'ont cessé de nourrir la réflexion sur les moyens de résoudre la dialectique homme-nature, celle entre les hommes, ont péché, selon lui, par un subjectivisme passionné conduisant à des apories. « Car il y a contradiction insurmontable, pour une philosophie de la subjectivité, de voir se dégrader dans un devenir historique, en des consciences antagonistes ou des situations de conflit, un « nous » qui, ayant le statut de sujet constituant, devrait être en possession parfaite de ses projets ». <sup>5</sup> Il faut revenir à l'évidence que la communication n'est pas une donnée qu'il faut chercher dans une ontologie déterminée ou un « nous » aux allures d'un sujet autosuffisant : « [...] nous ne devons pas chercher un fondement à la communication humaine ailleurs que dans la pratique humaine, entendue au sens le plus large d'opération modifiant le milieu naturel et les relations des hommes entre eux » <sup>6</sup>. La pratique humaine, tel est l'horizon de la Théorie de l'agir communicationnel de J. HABERMAS. La pratique comme champ de l'intersubjectivité qui exclut toute contrainte extérieure. Comme dit Jean-Marc FERRY, « [...] HABERMAS l'investit aujourd'hui [...] comme un champ de réalité à peine exploré, qui serait à la fois le lieu effectif de la raison véritablement pratique et de la constitution originaire de

---

<sup>4</sup>SCHERER, R. *Op. cit.* p. 8.

<sup>5</sup>*Ibidem*, p. 392.

<sup>6</sup>*Ibid.*, p. 287.



la société »<sup>7</sup>. Mais avec quels outils conceptuels et dans quelles perspectives la Théorie de l'agir communicationnel compte-t-elle réaliser la véritable communication humaine ? Vise-t-elle le dépassement, par exemple, de la morale kantienne qui dit que de toutes les façons l'homme peut trouver en lui-même les règles et les critères de l'action rationnelle, ou bien repense-elle - à travers un ouvrage comme *l'Espace public* - le dépassement hégélien du principe de la société civile bourgeoise ? Finalement, HABERMAS envisage-t-il, comme MARX, la critique radicale de l'Etat en tant qu'il est l'expression de la totalité morale divisée de cette société bourgeoise ? Répondre à ces interrogations revient à parler de l'attitude qu'il a vis-à-vis de la modernité en tant que telle. Si les temps modernes - ou le monde contemporain qui s'est établi sur la base de la modernisation - souffrent de pathologies telles qu'avec SCHERER nous les avons désignées, ou telles qu'un ADORNO parle de « vie mutilée » ou un MARCUSE de « répression et de sur-répression » du système capitaliste, c'est que, pense HABERMAS, l'on n'a pas exploité toutes les potentialités de la raison communicationnelle, tout l'héritage des Lumières. Ainsi, ce qu'il convient de faire, c'est les rendre explicites et pratiques dans le cadre d'une « publicité critique » ; au lieu de vouloir coûte que coûte voir tomber en disgrâce toute la modernité. A cet effet, HABERMAS - dépassant la déconstruction nietzschéenne et heideggerienne, les ambiguïtés d'ADORNO, de M. HORKHEIMER et de MARCUSE - effectue une double démarche : une autoréflexion critique et une reconstruction. La première démarche peut-être comprise comme une recherche de dépassement d'un blocage inconscient occasionné par un sujet (individuel ou collectif) qui fait obstacle à son propre processus de formation. Ce qui l'empêche de développer les potentialités de communication. L'autoréflexion conduit donc à la dimension « [...] « pratique » de l'action communicationnelle et émancipatoire, historiquement située, sur laquelle elle débouche en

<sup>7</sup> FERRY, J. M. HABERMAS. *L'éthique de la communication*, Paris : Puf, 1987, p. 16 ; cet ouvrage est en fait une thèse de doctorat soutenue à la Sorbonne en 1985.

affranchissant le sujet de ces blocages<sup>8</sup> ». Quand à la reconstruction, elle vise la mise en évidence des potentialités de communication : « en termes kantien, c'est une « réflexion transcendante » explicitant les règles génératives d'une compétence cognitive ou d'une action communicationnelle<sup>9</sup> ». Ainsi de manière rétrospective HABERMAS applique-t-il la psychanalyse de FREUD à toute la pensée moderne - qui est l'horizon indépassé quoiqu'il y ait des pensées qui se préfixent en post-modernes - pour déceler les blocages subjectivistes qui ont conduit aux apories, à l'« isolement », à la « solitude » de la raison dont *le Discours philosophique de la modernité* retrace l'histoire. Comme cela a été le cas avec SCHERER, c'est aux exigences d'une philosophie de la subjectivité que HABERMAS rattache ces apories de la pensée moderne. Pourtant c'est sur la base de cette subjectivité que s'est édifiée la modernité. Comment s'approprier l'héritage de cette modernité s'il faut critiquer et dépasser son principe ? Qu'est-ce qu'il a de si aliénant au point de lui opposer une « intersubjectivité sans contrainte » ? Sous la plume de HEIDEGGER ce principe explique « l'oubli de l'être ». Chez HORKHEIMER et ADORNO, il est dénoncé comme autoritaire - à l'origine d'une « dictature du concept ». Chez celui dont l'effort nous intéresse ici, c'est un paradigme qui a fini de montrer ses limites et qu'il faut dépasser. Mais comme, il le souligne bien, « [...] un paradigme ne perd pas sa force que pour autant qu'un autre le nie, de manière déterminée, c'est-à-dire pour autant qu'un autre le déprécie d'une manière *pertinente* ; celui de la philosophie de la conscience ne peut pas succomber à la simple dépréciation à voir le sujet disparaître »<sup>10</sup>. On ne peut pas uniquement par une déconstruction le déclarer obsolète. « Le travail de la déconstruction - aussi acharné soit-il ne peut avoir de conséquences définissables qu'à partir du moment où le paradigme de la conscience de soi, de l'autoréférence d'un sujet qui connaît et agit dans

<sup>8</sup>Préface de René LADMIRAL et de Marc B. de LAUNAY à l'ouvrage de Jurgen HABERMAS, *Après Marx* Paris : Fayard, 1985, p.11.

<sup>9</sup>*Ibidem.*

<sup>10</sup>HABERMAS, J. *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris : Gallimard, 1988, P.366.

l'isolement est remplacé par un autre paradigme [...] »<sup>11</sup>. La modernité est un enjeu de taille pour la Théorie de l'agir communicationnel qui veut la réaliser en dépassant son principe : la subjectivité. Nous avons affaire à une pensée complexe : elle part d'une reconstruction du matérialisme historique de MARX - sur la base de la philosophie dont le rôle est redéfini au sein même du marxisme - pour élaborer une théorie pour l'action, inspirée des catégories de la philosophie moderne elle-même. C'est un programme ambitieux d'autant plus qu'il s'agit de le réaliser avant tout dans des sociétés sans domination.

Parce que la modernité est l'enjeu de la théorie habermassienne, l'exposer dans ses principes fondamentaux élaborés, pour paraphraser Jean HYPPOLITE, par les « figures de la pensée » moderne paraît nécessaire pour non seulement saisir la pertinence du nouveau « discours philosophique » que J. HABERMAS initie mais également celle du paradigme qu'il propose.

On peut observer dans ce travail trois articulations. La première s'évertuera à présenter la modernité en ce qu'elle est un programme de libération humaine, par la dialectique autoréférentielle d'une subjectivité qui s'inscrit dans un mouvement de rationalité en vue de fonder l'action morale et politique en l'individu. En la deuxième, l'on montrera comment HABERMAS procédera à la reconstruction de la modernité critique. Cette analyse doit normalement montrer comment il passe de la subjectivité à l'intersubjectivité. Et dans le troisième et dernier mouvement, il va être question de l'exposé en propre de la Théorie de l'agir communicationnel. Dans cette partie, l'on verra comment la philosophie peut s'appropriier les résultats des « sciences concurrentes » et comment avec une communication rationnelle résoudre les « pathologies » qui conduisent à l'interventionnisme de l'État et à la colonisation du monde vécu, autrement dit la sphère privée de la vie. Le résultat auquel on est en droit de s'attendre finalement est que l'émancipation véritable du genre humain se tienne dans une rationalité communicationnelle qu'il est possible de pratiquer, avec

---

<sup>11</sup>*Ibidem.*

« des présuppositions pragmatiques inévitables ayant un contenu normatif »<sup>12</sup>, dans l'existence de tous les jours. Car « c'est seulement au travers de l'action communicationnelle que s'accomplissent le procès d'intégration sociale, la transmission culturelle et la socialisation de l'individu »<sup>13</sup>. Le langage concret est, pour cela, incontournable.

---

<sup>12</sup>HABERMAS, « Etre résolument moderne » in *Autrement* (Interrogations contemporaines) n° 102, nov. 1988, p. 27.

<sup>13</sup>*Ibidem.* p. 28.

I.

**LES PRINCIPES EMANCIPATEURS DE LA  
MODERNITE : SUBJECTIVITE ET RATIONALITE**

Dans le *Dictionnaire de notre temps* de la collection Hachette le terme « moderne » est défini comme quelque chose dont on peut dire qu'il est « actuel, de notre époque ou d'une époque récente »<sup>14</sup>. Et la modernité est le caractère de ce qui est moderne, actuel par opposition à ce qui est ancien, traditionnel. Mais pour une saisie philosophique du terme modernité, la définition ici donnée paraît insuffisante. Pour commencer, on peut retenir avec Jean BAUDRILLARD la définition suivante : « la modernité n'est ni un concept sociologique, ni un concept politique, ni proprement un concept historique. C'est un mode de civilisation caractéristique, qui s'oppose au mode de la tradition »<sup>15</sup>. La modernité comme mode civilisationnel serait postérieure au terme moderne qui s'applique dans n'importe quel contexte historique pour caractériser le nouveau par rapport au traditionnel. Donc, la modernité n'a pas toujours existé. « Celle-ci n'est repérable qu'en Europe à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, et ne prend tout son sens qu'à partir du XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>16</sup>. Et à en croire HABERMAS, HEGEL fut le premier philosophe dans l'histoire à en donner une signification comme concept philosophique pertinent<sup>17</sup>. Il serait aussi l'auteur qui a découvert le principe de la modernité : la subjectivité rationnelle. Ici, il s'agit justement d'analyser ce concept de subjectivité et son couplage avec la rationalité depuis ses origines cartésiennes, en vue de reconstruire les catégories propres de la modernité pour ce que celle-ci se donne à travers les grands textes des philosophes dits modernes. Et il ne faut pas s'attendre bien entendu à travers cette réévaluation, cette reconstruction à un exposé du cartésianisme, du kantisme ou de l'hégélianisme. La convocation des auteurs est nécessitée par le fait que ce programme n'a pas été réalisé d'un seul coup, ni par un seul philosophe. Chacun a concouru à sa manière à l'édifice qui s'est érigé face au « monde ancien » comme sa négation radicale. Il s'agit, autrement dit, de voir comment s'est effectué dans une

<sup>14</sup> *Le Dictionnaire de notre temps*, Hachette, Paris, 1990, p. 993

<sup>15</sup> BAUDRILLARD, J. "La Modernité" in *Encyclopaedia Universalis* Corpus 15, France, S.A. 1994, p. 552.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> HABERMAS, J. *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris : Gallimard, 1988, p.63.

déduire et à enfanter bien ou mal, mais qui sont tout-à-fait stériles en oeuvres, éloignées de la pratique, incompetentes quant à la partie active des sciences »<sup>37</sup>. A la place de cette méthode, il initie la méthode interprétative des lois de la nature, seule susceptible de monter la chaîne des causes efficientes : « en effet, l'homme, interprète et ministre de la nature, ne conçoit et ne réalise ses conceptions qu'en proportion de ce qu'il sait et ne peut rien de plus, car il n'est point de force qui puisse relâcher ou rompre la chaîne des causes ; et si l'on peut vaincre la nature, ce n'est qu'en lui obéissant »<sup>38</sup>. C'est avec la conjugaison de la puissance humaine et de la science rénovée que les deux buts coïncident : l'interprétation et l'administration de la nature. La volonté de BACON de proposer une nouvelle manière d'exploiter techniquement la nature n'a d'égale que la conscience de la grandeur de l'entreprise qui dépasse le seul pouvoir d'un homme, aussi savant soit-il : « [...] loin de nous flatter qu'une telle entreprise puisse s'achever dans le cours de la vie d'un seul homme, nous la léguons à d'autres enfin qu'ils la continuent »<sup>39</sup>. En effet, l'oeuvre de conquête ne peut que se poursuivre si tant il est vrai qu'il faut sortir d'un état du passé. BACON ne semble pas régler véritablement ses comptes à la religion qu'il a implicitement remise en cause. A la suite de FEUERBACH, on peut dire que BACON a rejeté la foi religieuse dès l'instant qu'il écrit que seule l'interprétation de la nature mène au succès par "l'information des sens", mais avec une volonté toujours déterminée par la divinité. Là, le paradoxe : « ainsi, comme le succès de notre entreprise ne dépend nullement de notre volonté, nous adressons à Dieu en trois personnes [la sainte trinité] nos très humbles et très ardentes supplications »<sup>40</sup>. Faire dépendre la volonté conquérante de la nature de la transcendance divine, c'est garder un pas dans un moyen âge attardé. Il faut peut-être croire avec Emile

---

<sup>36</sup> BACON, "Grande restauration des sciences" in *Œuvres philosophiques, Morales et Politique*, Paris : Desrez, [ MDCXXXVIII ], p. 4.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>38</sup> *ibidem*, p. 15.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 8.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 7.

perspective philosophique ce processus hérité d'un monde dominé par la religion, l'absolutisme politique. C'est un processus dans lequel la raison passe de son statut de "servante de la religion" à un statut de "juge suprême" qui ne se reconnaît plus de transcendance. Un mouvement d'émancipation de l'homme qui s'est fait sous l'impulsion d'une subjectivité dont HABERMAS explique (d'après HEGEL) les implications : « a) *l'individualisme* : dans le monde moderne, c'est la singularité infiniment particulière qui est en droit de faire valoir ses prétentions ; b) *le droit à la critique* : le principe du monde moderne exige que ce que chacun doit accepter lui apparaisse comme quelque chose de justifié ; c) *l'autonomie de l'action* : il appartient aux temps modernes de vouloir répondre de ce que nous faisons ; enfin, la *philosophie idéaliste* : pour Hege., c'est l'oeuvre des temps modernes pour autant que la philosophie saisit l'Idée qui a conscience d'elle-même »<sup>18</sup>. Toutes ces connotations attachées au principe fondamental des "temps moderne" méritent d'être développées à la lumière d'une "dialectique de la raison" depuis BACON et DESCARTES jusqu'au mouvement jeune hégélien en passant par la critique kantienne de la raison pratique et le développement historicisé de l'Esprit chez HEGEL.

Il faudra démontrer en quoi DESCARTES inaugure avec son *cogito* le mouvement de la modernité, comment la philosophie arrive à la création d'une "seconde nature" qui fonde la liberté civile et politique ; ensuite comment la critique de la raison par KANT finit par renforcer le pouvoir de celle-ci. La philosophie hégélienne et le mouvement qu'elle a impulsé - assurément le point culminant d'une modernité qui a pris conscience d'elle-même - doivent permettre eux aussi la compréhension autoréférencielle de la modernité à travers le régime de la critique philosophique.

---

<sup>18</sup> HABERMAS, J. *le Discours philosophique de la modernité*, op. cit. p. 20.



## I.1 L'AVENEMENT DE LA SUBJECTIVITE

Si pour HABERMAS la découverte du principe fondateur de la modernité est l'oeuvre de HEGEL, il reconnaît tout de même que sa structure en tant que telle a été saisie bien avant « [...] dans la philosophie, à savoir comme subjectivité abstraite dans le *cogito ergo sum* de Descartes et dans la figure de la conscience de soi absolue chez Kant »<sup>19</sup>. En cela il est d'accord avec HEGEL qui, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trouve que c'est avec l'auteur du *Discours de la méthode* que la pensée a commencé à rentrer en elle-même<sup>20</sup> ; rentrée qui aura comme résultat une remise en cause radicale des valeurs du passé au profit d'autres références. Mais il importe de bien préciser cette révolution philosophique dans sa signification pour la modernité.

### I.1.1 L'AUTOFONDATION SUBJECTIVE

Les circonstances dans lesquelles DESCARTES effectue son doute radical ne sont pas d'une grande signification face aux raisons profondes qui sont à l'origine de son projet. Dans la compréhension de ces raisons, l'argument de François MISRACHI - dans sa présentation du *Discours de la méthode* et des *Méditations métaphysiques* - mérite d'être mentionné. Il avance l'idée selon laquelle le projet méthodologique, philosophique et mathématico-technique de DESCARTES est au service d'une nouvelle vision physique du monde, de la nature : la révolution physique dont GALILEE est à la base. « A la révolution physique qu'opère GALILEE mais dont, par manque d'esprit philosophique il ne semble pas comprendre l'importance, il va falloir donner les cadres conceptuels fondamentaux, et ce sera le travail cartésien. Ce que DESCARTES dégage essentiellement, c'est la signification de la nouvelle physique et de quelle manière

<sup>19</sup> *Discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 22.

<sup>20</sup> Cf. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, T 2, Paris : Gallimard, 1954, p. 47.

elle correspond à un pouvoir effectif d'utilisation de la nature par l'homme »<sup>21</sup>. Cette physique en effet a rendu le monde, la nature explicables par des lois quantifiables. La nature n'est plus cette "puissance" qu'on cherche à expliquer par des arguments métaphysiques teintée d'aristotélisme. Pour MISRACHI, cette vision traditionnelle de la nature que GALILEE dépasse c'est bien celle d'ARISTOTE qui tient d'abord à sa conception du mouvement. Le Stagirite, d'après toujours MISRACHI, divise le mouvement en deux espèces : les mouvements violents et les mouvements naturels. Mais au fond ARISTOTE ne considérerait qu'un seul vrai mouvement, celui qui est naturel, c'est-à-dire celui qui est provoqué de l'intérieur, celui que la nature impulse en les choses en ce qu'elle est, pour ainsi dire, "puissance" et "acte" ; autrement dit comme premier moteur : « [...] il y a un être qui meut, tout en étant lui-même immobile, existant en acte, cet être ne peut être, en aucune façon, autrement qu'il n'est : la translation est [...] le premier changement, et la première translation est la translation circulaire; or ce mouvement circulaire, c'est le premier moteur qui le produit »<sup>22</sup>. Et ARISTOTE ne reconnaît de continuité, d'éternité qu'à ce mouvement circulaire: « il n'y a de mouvement continu que le mouvement local [naturel], et le seul mouvement local continu est le mouvement circulaire »<sup>23</sup>. Pour MISRACHI, même si ce mouvement circulaire peut avoir un sens scientifique, aujourd'hui, il n'a rien de quantitatif, de mathématique. La conception d'ARISTOTE est toute qualitative, en ce sens qu'elle fait dépendre ce mouvement de la nature particulière des corps, de l'espace (dans lequel ceux-ci se déplacent), espace qualifié - le haut, le bas, la droite, la gauche. Une pierre qui tombe, une flamme qui monte ne regagnent que leur lieu naturel. MISRACHI en conclut que « le mouvement "local" de ces corps dépend donc de leur nature concrète particulière, d'une essence qui leur est propre et qu'ils tendent à réaliser

<sup>21</sup> In DESCARTES, R. *Discours de la méthode suivi des Méditations*. Paris : 10/18, 1951, p. 9

<sup>22</sup> ARISTOTE, *Métaphysiques*, A, 7, 1072b, 5, p. 11

<sup>23</sup> *Ibidem*.

: quand ils l'ont réalisée, accomplie, leur mouvement cesse »<sup>24</sup>. Comment la physique galiléenne consacre-t-elle l'«effondrement de cette physique toute qualitative et immédiate » ? « L'équation mathématique remplace l'essence qui se réalise. Et l'équation mathématique volatilise totalement la nature concrète »<sup>25</sup>, répond le commentateur de DESCARTES. Cette physique galiléenne a un nom : la physique mécanique. C'est à elle que DESCARTES donne un fondement philosophique correspondant. Le commentateur, pour fonder son argument, sollicite une lettre de DESCARTES au Révérend Père MERSENNE, lettre dans laquelle il critique l'ouvrage de GALILEE, *Discours et démonstrations de mathématiques*. On peut lire en effet dans cette correspondance ce que DESCARTES condamne chez celui qui, le premier, est convaincu du mouvement de rotation de la terre : « Je trouve en général qu'il philosophe beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu'il quitte le plus qu'il peut les erreurs de l'Ecole, et tâche à examiner les matières physiques par des raisons mathématiques. En cela je m'accorde entièrement avec lui et je tiens qu'il n'y a point d'autre moyen pour trouver la vérité. Mais il me semble qu'il manque beaucoup en ce qu'il fait continuellement des digressions et ne s'arrête point à expliquer tout à fait une matière ; ce qui montre qu'il ne les a point examinées par ordre, et que sans avoir considéré les premières causes de la nature, il a seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers, et ainsi qu'il a bâti sans fondement »<sup>26</sup>. Ainsi, tout grand physicien qu'il est, GALILEE n'arrive pas à respecter la troisième des règles de la méthode proposée par DESCARTES dans son *Discours de la méthode*. Il adopte bien le modèle mathématique dont s'inspire DESCARTES mais ne procède pas par ordonnancement et, plus déplorable encore, «a bâti sans fondement». Il ne suffit donc pas de réduire la nature aux dimensions de la mathématique, à l'étendue géométrique pour emprunter le langage cartésien, il faut la fonder philosophiquement. Dans ce sens, le *Discours*

<sup>24</sup> In *Discours de la méthode - Méditations*, op. cit. p.11.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> DESCARTES *Œuvres et lettres*, Paris : Gallimard, 1953. p.1024 - 1025.

de la méthode et les *Méditations métaphysiques* peuvent être compris comme la réplique philosophique, la correspondance philosophique de la révolution scientifique amorcée en physique : à la substance étendue doit être recherché un nouveau fondement, une “nouvelle métaphysique” un principe premier, une vérité première.

Dans les *Principes de la philosophie* (1644), DESCARTES réfute la philosophie telle qu'elle a été pensée et déterminée jusqu'à lui. Cette philosophie n'a guère pu atteindre le degré lui permettant d'accéder à la vraie sagesse. A ce degré, il s'agit de « [...] chercher les premières causes et les vrais principes dont on puisse déduire les raisons de tout ce qu'on est capable de savoir »<sup>27</sup>. Jusque là, la philosophie n'a atteint que quatre degrés de sagesse : l'acquisition de notions claires d'elles-mêmes sans médiation ; la connaissance par l'expérience des sens ; l'attention portée à la conversation des grands hommes ; et la lecture des grandes oeuvres<sup>28</sup>. DESCARTES est convaincu que c'est tout ce qui fait la grandeur des principales philosophies et des principaux philosophes dont PLATON et ARISTOTE. Le premier, suivant son maître SOCRATE, « [...] a ingénument confessé qu'il n'avait encore rien pu trouver de certain, et s'est contenté d'écrire les choses qui ont semblé être vraisemblables, imaginant à cet effet quelques principes par lesquels il tâchait de rendre raison des choses : au lieu qu'Aristote a eu moins de franchise ; et bien qu'il eût été vingt ans son disciple, et qu'il n'eût point d'autres principes que les siens, il a entièrement changé la façon de les débiter, et les a proposés comme vrais et assurés, quoiqu'il n'y ait aucune apparence qui les ait jamais estimés tels. Or, ces deux hommes avaient beaucoup d'esprit et beaucoup de la sagesse qui s'acquiert par les quatre moyens précédents, ce qui leur donnait beaucoup d'autorité »<sup>29</sup>. Cette autorité a beaucoup déterminé les esprits à tel point qu'a couru à travers les siècles la fameuse expression “c'est ARISTOTE qui l'a dit”. C'est l'effondrement de cette

<sup>27</sup> DESCARTES, “Les principes de la philosophie” in *Œuvres et lettres*, op. cit. , p. 560.

<sup>28</sup> Cf. “Les principes de la philosophie” in op. cit. p. 559.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 560.

autorité que consacre la philosophie cartésienne, d'autant plus qu'avec le *Discours de la méthode* on est supposé atteindre le cinquième degré, celui qui ouvre l'accès à la vraie sagesse hypostasiée dans un monde intelligible par PLATON ou dans une "cité de Dieu" par Saint AUGUSTIN. C'est ici-bas que se réalisera "l'amour de la sagesse".

A partir de là nous pouvons tenter d'établir un ordre des vérités.

On connaît l'obstacle indéniable auquel se heurte la ferme volonté de DESCARTES de tout récuser en doute : c'est son existence en tant que sujet pensant, sujet "doutant". Cet obstacle apparaît à l'esprit négateur de DESCARTES comme non seulement la première vérité mais également comme le premier principe de la philosophie qu'il projette de fonder : cette vérité « *je pense, donc je suis* » était si ferme et assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais »<sup>30</sup>. De ce principe sont déduits tous les autres principes et vérités. Dans la "Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre", les *Principes de la philosophie*, du latin au français, DESCARTES résume ces principes et ces vérités fondamentaux. D'abord du *cogito ergo sum* il déduit "très clairement" l'existence de Dieu comme "auteur de tout ce qui est au monde", garant de la validité des énoncés véridiques - et non responsable des erreurs - de notre entendement. Mon existence et celle de Dieu fondent la véracité des choses immatérielles ou métaphysiques dont mes idées. De ces principes sont également déduits ceux des choses matérielles, corporelles ou physiques, « à savoir, qu'il y a des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, qui ont diverses figures et se meuvent en diverses façons »<sup>31</sup>. Il apparaît ici quelque chose de fondamental : la primauté du sujet pensant auquel le monde n'apparaît plus que sur un plan géométrique. Si le premier moteur aristotélicien (ou Dieu comme "acte pur") détermine les inclinations de l'individu vers le Bien, ici le Dieu de DESCARTES

<sup>30</sup> DESCARTES, *Discours de la méthode*, op. cit. p. 62.

n'est que le garant neutre d'une existence subjective totalement libre et responsable. On comprend qu'à une nature conçue comme étendue géométrique, inerte, corresponde un créateur désintéressé, indifférent. A la physique mécanique, DESCARTES donne un fondement métaphysique, une signification philosophique basée sur le sujet pensant, libre, puisqu'indéterminé vis-à-vis de la matière. Ce sujet est « [...] une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle »<sup>32</sup>. Mais quel est le destin du sujet autofondateur ? Comment, selon DESCARTES, pourra-t-il réaliser ce destin singulier ? Répondre à ces questions revient à montrer comment la vraie sagesse se matérialise ici-bas.

### **I.1.2 L'IDEE D'UNE DOMINATION DE LA NATURE**

Dans l'idée de DESCARTES, la recherche ou la réalisation de la sagesse est bien l'oeuvre qu'il assigne à la philosophie nouvelle : « [...] ce souverain bien considéré par la raison naturelle sans la lumière de la foi, n'est autre chose que la connaissance de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire la sagesse, dont la philosophie est l'étude »<sup>33</sup>. S'il est vrai que la philosophie peut atteindre son but uniquement par la lumière naturelle, la raison, il faut penser et espérer que le monde pourra être inondé de sagesse. La déclaration universelle prononcée par DESCARTES dès la première proposition du *Discours de la méthode* en dit long : « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »<sup>34</sup>. Ainsi le bon sens, qui équivaut ici à la raison, à l'entendement, à l'esprit, n'est pas une conquête mais une donnée naturelle; c'est par lui que le sujet pense, doute, veut, nie, imagine. Comme tel, il est équitablement attribué à tout être humain. C'est la méthode pour s'approprier la connaissance, la vérité, la nature qui, elle, a toujours été la conquête dont DESCARTES s'est voulu le nouveau commandeur des "temps

<sup>31</sup> "Les principes de la philosophie" in *Œuvres et Lettres*, op. cit., p. 563.

<sup>32</sup> *Discours de la méthode*, op. cit. p. 62.

<sup>33</sup> "Principes de la philosophie" in *Œuvres et Lettres*, op. cit. p. 559.

<sup>34</sup> *Discours de La méthode*, op. cit. p. 29.

modernes” - pour une maîtrise de la nature. A cet effet, la sixième partie du *Discours* est éloquente en ce qu'elle expose clairement l'intention de son auteur. Les notions qu'il a acquises en physique lui ont fait voir comment “exploiter techniquement” les connaissances : « [...] elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne dans les écoles, on peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous pourrions les employer de la même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »<sup>35</sup>.

Avec DESCARTES, il en est fini semble-t-il d'une philosophie contemplative, spéculative. Elle est devenue un arbre nourricier, un arbre qui ne produit plus de fruit spéculatif. Donnant racines à la physique mécanique, l'auteur du *Discours* et des *Principes* montre bien que c'est par les extrémités des branches qu'il faut cueillir les fruits mûrs. Mais il faut quand même souligner que DESCARTES n'est pas le premier à émettre l'idée d'une domination de la nature. François BACON, bien avant lui, avait proposé une “restauration des sciences” en vue de servir la “grande famille humaine”. Il a supposé la philosophie et les sciences - comme DESCARTES le fera de la physique - en difficulté : « la philosophie [...] et les sciences intellectuelles, semblables à des statues, sont encensées et adorées, mais demeurent immobiles »<sup>36</sup>. Pour impulser un dynamisme à ces différents corps, il propose non seulement la séparation des choses divines - la religion - de la philosophie, qui peut faire fond sur les sciences expérimentales, mais aussi l'abandon du syllogisme hérité d'ARISTOTE parce qu'inefficace - « [...] cela non seulement quant aux principes [...] mais même quant aux propositions moyennes que le syllogisme parvient sans contredit à

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p.90-91.

déduire et à enfanter bien ou mal, mais qui sont tout-à-fait stériles en œuvres, éloignées de la pratique, incompetentes quant à la partie active des sciences »<sup>37</sup>. A la place de cette méthode, il initie la méthode interprétative des lois de la nature, seule susceptible de monter la chaîne des causes efficientes : « en effet, l'homme, interprète et ministre de la nature, ne conçoit et ne réalise ses conceptions qu'en proportion de ce qu'il sait et ne peut rien de plus, car il n'est point de force qui puisse relâcher ou rompre la chaîne des causes ; et si l'on peut vaincre la nature, ce n'est qu'en lui obéissant »<sup>38</sup>. C'est avec la conjugaison de la puissance humaine et de la science rénovée que les deux buts coïncident : l'interprétation et l'administration de la nature. La volonté de BACON de proposer une nouvelle manière d'exploiter techniquement la nature n'a d'égale que la conscience de la grandeur de l'entreprise qui dépasse le seul pouvoir d'un homme, aussi savant soit-il : « [...] loin de nous flatter qu'une telle entreprise puisse s'achever dans le cours de la vie d'un seul homme, nous la léguons à d'autres enfin qu'ils la continuent »<sup>39</sup>. En effet, l'oeuvre de conquête ne peut que se poursuivre si tant il est vrai qu'il faut sortir d'un état du passé. BACON ne semble pas régler véritablement ses comptes à la religion qu'il a implicitement remise en cause. A la suite de FEUERBACH, on peut dire que BACON a rejeté la foi religieuse dès l'instant qu'il écrit que seule l'interprétation de la nature mène au succès par "l'information des sens", mais avec une volonté toujours déterminée par la divinité. Là, le paradoxe : « ainsi, comme le succès de notre entreprise ne dépend nullement de notre volonté, nous adressons à Dieu en trois personnes [la sainte trinité] nos très humbles et très ardentes supplications »<sup>40</sup>. Faire dépendre la volonté conquérante de la nature de la transcendance divine, c'est garder un pas dans un moyen âge attardé. Il faut peut-être croire avec Émile

---

<sup>36</sup> BACON, "Grande restauration des sciences" in *Œuvres philosophiques, Morales et Politique*, Paris : Desrez, [ MDCCC XXXVIII ], p. 4.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>38</sup> *ibidem*, p. 15.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 8.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 7.



BREHIER qu'il ne s'agit ni plus ni moins que d'une « prudence presque tatillonne, le désir, dans l'oeuvre séculaire qu'il commence, de distribuer à chacun [...] une tâche limitée et précise »<sup>41</sup>.

On peut dire de ce fait que DESCARTES mérite mieux que BACON le titre honorifique de "père de la modernité". Car s'il reconnaît que Dieu est le créateur de toute chose, il dégage sa responsabilité dans l'action humaine. Dieu a peut-être fait notre volonté infinie au contraire de notre entendement, mais les errements et les fautes de l'homme ne lui sont pas pour autant imputables. DESCARTES situe en le sujet la responsabilité du jugement : « car en effet ce n'est point une imperfection en Dieu, de ce qu'il m'a donné la liberté de donner mon jugement, ou de ne pas le donner, sur certaines choses dont il n'a pas mis une claire et distincte connaissance en mon entendement ; mais sans doute c'est en moi une imperfection, de ce que je n'en use pas bien, et que je donne témérairement mon jugement, sur des choses que je ne conçois qu'avec obscurité et confusion »<sup>42</sup>. Mes erreurs et mes fautes viennent de la confusion que je fais dans les opérations de ma volonté plus ample et celle de mon entendement limité, qui sont chez DESCARTES les catégories fondamentales de la raison, de l'esprit. Mes erreurs et mes péchés viennent du fait que « la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai »<sup>43</sup>. D'où la nécessité de la méthode dans nos jugements, dans nos conceptions. C'est par la méthode que l'homme peut être interprète et ministre ou maître et possesseur de la nature. Autant BACON fait fond sur les sciences expérimentales, parce qu'il fait confiance à nos sens - en dépit du fait qu'ils sont parfois trompeurs -, autant DESCARTES donne son aval, sa confiance à une méthode d'inspiration mathématique pour la clarté et

<sup>41</sup> BREHIER, E. *Histoire de la philosophie II*, Paris P.U.F, 1930-1938, p. 20.

<sup>42</sup> *Méditations, op. cit.*, p. 227.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 224.

l'évidence des énoncés. Cependant la nouveauté n'est pas la méthode, mais le principe fondateur dégagé par le doute : je pense, donc je suis. La pensée étant toutes choses que le sujet conçoit - entendre, vouloir, imaginer mais aussi sentir -, sa réalisation ne peut être effective que par la maîtrise de la nature externe et de la nature interne. L'homme est cette nature interne en ce qu'il est un élément de la nature qui a des désires, des besoins, des sentiments à satisfaire. Cela le met en rapport avec d'autres hommes. Sur ce plan, ni BACON, ni DESCARTES n'ont vraiment proposé quelque chose de "nouveau" du point de vue de la morale moderne.

BACON, le Baron de VERULAM - comme DESCARTES, dans la dédicace des *Méditations* adressée à l'endroit de "Messieurs les Doyens et Docteurs de la Sacrée Faculté de Théologie de Paris" - ménage la religion ; et comme souligné, il tient pour bénéfique la séparation des recherches expérimentales et des choses divines. Cette attitude est sans doute symptomatique d'une fin de XVI<sup>e</sup> et d'un XVII<sup>e</sup> siècles encore marqués par le fait religieux. Dans ses "Aphorismes et conseils sur le secours de l'esprit et sur la production de la lumière", on voit transparaître chez BACON un esprit religieux : « O Père tout puissant ! En considérant les oeuvres de tes mains, tu as vu que tout était pour le mieux ; l'homme, en examinant ses propres oeuvres, a vu que tout n'était que vanité et tourment d'esprit. C'est pourquoi, si nous nous épuisons de fatigue dans la considération de tes oeuvres, tu nous feras participer à la joie et à ton repos. [...] que par nos mains la grande famille humaine reçoive de toi de nouveaux bienfaits. Nous t'en supplions par ton éternel amour, par notre Jésus ton Christ, Dieu qui s'est fait homme parmi nous »<sup>44</sup>. Si chez le Baron de VERULAM résonne une morale chrétienne, chez DESCARTES c'est plutôt l'écho d'une morale teintée de stoïcisme. Cette dernière se résume à quatre ou cinq maximes : obéir aux coutumes et à la religion de son pays ; rester ferme et résolu en ses actions ; changer ses désires plutôt que l'ordre du monde ; et

<sup>44</sup> Aphorisme 11e in *Œuvres philosophiques, Morales et politiques*.

enfin, tâcher à faire choix de la meilleure des occupations des hommes<sup>45</sup>. C'est là une morale toute provisoire que DESCARTES propose pour quelqu'un qui s'engage dans le chemin de la recherche de la sagesse, qui conduit ensuite à la logique - pour bien conduire sa raison - et enfin à l'arbre philosophique : la métaphysique, la physique et ses ramifications : la mécanique, la médecine et la morale<sup>46</sup>. Est-ce la recherche d'une morale définitive qui explique, comme le souligne MISRACHI, qu'« à la fin de sa vie [...] il n'est presque plus question chez DESCARTES de problèmes scientifiques, assez peu de questions métaphysiques, l'intérêt se trouvant presque uniquement centré autour de la réflexion morale<sup>47</sup> » ? En tout cas, pour résoudre le problème de la nature interne, il importe d'arroser l'arbre philosophique planté par DESCARTES afin de développer la réflexion sur sa pertinence, notamment dans sa volonté de tout fonder sur le sujet. Ce sera l'oeuvre de la postérité issue de la philosophie du sujet dont il apparaît justement ici que DESCARTES a été l'initiateur.

## I.2 LES CONDITIONS DE LA LIBERTE POLITIQUE

L'arbre philosophique a été attaqué de diverses manières. On a pu opposer à la conception cartésienne de la nature d'autres comme celle de SPINOZA qui identifie Dieu à la substance étendue ; au mécanisme cartésien, LEIBNIZ oppose une dynamique reposant sur la force vive ; LOCKE s'oppose aux idées innées de DESCARTES<sup>48</sup>... Mais, on peut dire que jusqu'à NIETZSCHE, le fondement que l'auteur du *Discours de la méthode* a donné était restée malgré tout enraciné dans la conscience philosophique moderne. C'est sur le sujet, l'individu, que doit reposer l'action. Tout doit désormais se justifier par la raison, quelle que soit la

<sup>45</sup> Cf. *Discours de la méthode*, op. cit. pp. 51 - 55.

<sup>46</sup> *Principes de la philosophie* in *Œuvres et Lettres*, op. cit. p. 565.

<sup>47</sup> In *Discours de la méthode*, op. cit., p. 5.

<sup>48</sup> Cf. RODIS - LEVIS, Geneviève, *Descartes et le rationalisme* Paris : Paf., 1977.

conception qu'on s'en fait. Le bonheur également doit être recherché à travers le destin terrestre de l'homme. ROUSSEAU décrit bien ce mouvement - parti du XVII<sup>e</sup> siècle et qui finit par donner au XVIII<sup>e</sup> siècle le nom de "Siècle des Lumières" -, malgré sa critique acerbe des arts et des sciences par laquelle il se singularise : « c'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir en quelque manière du néant par ses propres efforts ; dissiper, par les lumières de sa raison, les ténèbres dans lesquelles la nature l'avait enveloppé ; s'élever au-dessus de lui-même ; s'élancer par l'esprit jusque dans les régions célestes ; parcourir à pas de géant, ainsi que le soleil, la vaste étendue de l'univers ; et, ce qui est encore plus grand et plus difficile, rentrer en soi pour y étudier l'homme et connaître sa nature, ses devoirs et sa fin. Toutes ces merveilles se sont renouvelées depuis peu de génération »<sup>49</sup>. On peut en effet soutenir l'idée selon laquelle, désormais c'est à travers la saisie de sa nature, de ses devoirs et de ses droits dans la société que l'homme est étudié. De cette façon, il doit être dégagé les conditions de son épanouissement en tant qu'individu et en tant que citoyen.

### **I.2.1 LIBERTE DE L'INDIVIDU FONDEE EN RAISON : LE DROIT NATUREL**

S'il a été possible par le doute de tout nier, de tout remettre en cause, afin de reconstruire à partir de soi le monde, c'est parce qu'au fond, l'homme est un être doué de la capacité d'abstraction et de réflexion. Et si avec DESCARTES, le sujet s'est posé comme propriétaire et maître de la nature, c'est parce que, malgré le corps qui le détermine, malgré l'éducation qu'il a reçue, il dispose d'une puissance qu'il entend bien exercer sur les choses. Mais on ne peut sur le plan de la pensée clamer sa puissance et accepter sur le plan de la société quelque autre puissance, quelle qu'elle soit : puissance politique, puissance féodale comme puissance religieuse ; à moins de manquer de courage quand on n'a pas pris

---

<sup>49</sup> ROUSSEAU, J.J., *Discours sur les sciences et les arts*, Paris : 10/18, 1973, p.239

conscience tout simplement de l'état d'aliénation dans lequel la tradition et ses figures maintiennent l'individu. Dans tous les cas, le penseur critique a un éventail de choix ; "avancer masqué" comme dit DESCARTES, à visage découvert ou légitimer un état de fait quand on ne choisit pas de fermer les yeux. Dans le cadre de la modernité, on peut dire que la pensée, depuis DESCARTES, a pris le parti de ne rien fonder que sur l'individu, sur la raison. Logiquement, par rapport à une nature démythifiée, comment justifier l'esclavage, le despotisme, toutes les inégalités humaines ? D'où l'"hypothèse" d'un état de nature pour mieux fonder un état de société juste, rationnelle.

Chez un auteur comme SPINOZA, il s'agit de revoir la conception cartésienne de Dieu, de la nature, de l'homme. la substance étendue devient la substance absolue qui n'est rien d'autre que Dieu. Comme tel, Dieu ou la Nature est l'absolue liberté qui n'agit pourtant que par nécessité. L'homme étant une parcelle de cette nature, tout ce qu'il possède lui vient de Dieu : « puisqu'en effet, Dieu a droit sur toutes choses et que le droit de Dieu n'est rien d'autre que la puissance de Dieu en tant qu'elle est considérée dans sa liberté absolue, tout être dans la nature tient de la nature autant de droit qu'il a de puissance pour exister et agir »<sup>50</sup>. Avec « La même liberté d'esprit qu'on a coutume d'apporter dans les recherches mathématiques »<sup>51</sup>, SPINOZA déduit de là que l'amour, la haine, la colère l'envie, la pitié... sont autant de propriétés de l'homme que la liberté est une perfection en lui<sup>52</sup>. A "l'état de nature", il a des droits : « [...] le droit naturel de la Nature entière et conséquemment de chaque individu s'étend jusqu'où va sa puissance, et tout ce que fait un homme suivant les lois de sa propre nature souveraine, et il a sur la nature autant de droit qu'il a de puissance »<sup>53</sup>. Et à l'état de nature, il n'y a pas de péché, car il n'y a pas d'interdit prononcé, « [...] le droit de nature n'interdit absolument rien, sinon ce qui n'est au pouvoir de

<sup>50</sup> SPINOZA, *Traité politique. Lettres*, Paris, Flammarion [ ], p.16.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, p.16, l'assimilation de Dieu à la nature justifie la majuscule de Nature.

personne »<sup>54</sup>. Le droit et la règle de la nature sont tels que rien n'est interdit sauf ce qu'on ne peut faire ou désirer. Et la nature n'est pas soumise aux « lois de la raison humaine qui tendent à l'utilité véritable et à la conservation des hommes »<sup>55</sup>. Mais pour le genre humain, le droit naturel n'est concevable que là où les hommes sont réunis pour habiter, cultiver ensemble, se protéger. C'est en commun qu'ils auront donc ces droits<sup>56</sup>. Dans le *Traité théologico-politique* - dont certaines idées sont résumées dans le *Traité Politique* - on peut lire que « le Droit Naturel de chaque homme se définit non par la saine Raison mais par le désir et la puissance<sup>57</sup> ». Ce droit est une institution de la Nature, de Dieu ; elle donne à l'individu une souveraineté totale sur toute chose pour autant qu'elle le détermine à exister et à se comporter selon sa nature : c'est-à-dire comme être de désir et de raison.

Ce droit de nature est défendu par LOCKE qui s'oppose à la théorie de HOBBS en ce qu'elle conduit au totalitarisme (l'homme est un loup pour l'homme, car la méchanceté est inscrite dans sa nature. Et c'est pour éviter une mort certaine de l'espèce qu'il faut que les hommes signent un contrat unilatéral avec le Prince éclairé, le Leviathan - monstre qui se nourrit d'après la Bible, d'animaux marins). LOCKE, quant à lui, part de la Bible dans laquelle il est dit que Dieu a accordé à ADAM, à NOE et à ses fils la terre et tout ce qu'elle contient. Sa déduction va établir que les hommes possèdent la terre en commun et chaque homme se possède ; et c'est par le travail que chaque individu peut s'approprier la nature par le biais du don divin : « Dieu qui a donné la terre aux hommes en commun, leur a donné pareillement la raison, pour faire de l'un et de l'autre l'usage le plus avantageux à la vie et le plus commode »<sup>58</sup>. C'est pour cette raison que le travail de l'homme ne saurait être aliéné : « le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous pouvons le dire, sont son bien propre. Tout ce

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>57</sup> SPINOZA, *Traité théologico-politique*, Paris : Flammarion, 1965, p.262. On voit là une préfiguration de la théorie du désir chez FREUD et celle de la volonté de puissance chez NIETZSCHE.

qu'il a tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie, appartient à lui seul »<sup>59</sup>. LOCKE justifie par là la possession privée fondée sur le travail. En effet, pour lui, « [...] la condition de la vie humaine, qui requiert le travail et une certaine matière sur laquelle on puisse agir introduit nécessairement les possessions privées »<sup>60</sup>. D'où le travail apparaît comme droit de propriété, manière de réaliser sa vie. Quant à ROUSSEAU, qui réfléchit sur la même question un siècle plus tard, pour arriver à une idée vraie du droit naturel, il faut d'abord connaître la nature de l'homme ; « [...] tant que nous ne connaissons point l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrions déterminer la loi qu'il a reçue »<sup>61</sup>. Et c'est surtout contre la conception de l'état de nature de HOBBS que s'érige ROUSSEAU : « n'allons pas [...] conclure avec HOBBS que, pour n'avoir aucune idée de la bonté, l'homme soit naturellement méchant [...] l'état de nature étant celui où le soin de notre conversation est le moins préjudiciable à celle d'autrui, cet état était par conséquent le plus propre à la paix et le plus convenable au genre humain.<sup>62</sup> ». La vie authentique de l'homme, dégagée hypothétiquement, serait la vie à l'état de nature. L'homme tel qu'il a pu "sortir des mains de la nature" apparaît à ROUSSEAU comme un bon timide. C'est plutôt la société qui le rend selon lui tel que HOBBS a dû le concevoir : méchant, vicieux au lieu du solitaire, de l'homme simple qui vit en paix avec ses semblables. L'homme de ROUSSEAU à l'état de nature restait "toujours enfant"; car sans éducation, sans parole, sans nul besoin de ses semblables, ses désirs envers les autres sont sans nuisance : « [...] dans le tableau du véritable état de nature, combien l'inégalité, même naturelle, est loin d'avoir dans cet état autant de réalité et d'influence que prétendent nos écrivains<sup>63</sup> ». L'origine des

---

<sup>58</sup> LOCKE, J. *Traité du gouvernement civil*, Paris : Flammarion, 2084, p.194.

<sup>59</sup> *Ibidem.* p. 195.

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 201.

<sup>61</sup> ROUSSEAU, J.J. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris : 10/18, 1973, p. 295.

<sup>62</sup> *Ibidem.* p. 330.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 341.

progrès autant que celle des inégalités, sensibles au niveau des hommes résident plutôt « [...] dans les développements successifs de l'esprit humain<sup>64</sup> ».

MONTESQUIEU n'est pas loin de partager la conception de ROUSSEAU. Selon lui, à l'état de nature l'homme serait également timide et craintif. Mais tandis que pour l'auteur du *Contrat social*, l'état de nature est une hypothèse de travail, chez l'auteur de *l'Esprit des lois*, le prototype de l'homme de cet état a été « trouvé dans les forêts des hommes sauvages<sup>65</sup> » - « Témoin le sauvage qui fut trouvé dans les forêts de Hanovre et que l'on vit en Angleterre sous le règne de Georges 1er »<sup>66</sup>. Ici, au contraire de chez ROUSSEAU, il y a des lois naturelles, c'est-à-dire des lois qui viennent de l'individu, de l'être humain. Dans une situation où chacun se sent inférieur, la première loi est la recherche de la paix. La seconde découle du besoin de se préserver ; c'est la loi qui est inspirée par la recherche de la subsistance. La troisième loi serait la prière que les hommes se font les uns aux autres, guidés par la crainte réciproque et en même temps par le besoin de se rapprocher - ce que KANT appelle du nom de "l'insociable - sociabilité". D'où une quatrième loi naturelle qui pousse à la vie en société<sup>67</sup>.

Dans tous les cas, ces raisonnements hypothético-déductifs ou empiriques chez LOCKE, d'inspiration naturaliste comme chez ROUSSEAU ou chez MONTESQUIEU, visent à fonder en raison la liberté, les droits et devoirs de l'individu. Ils visent également et surtout à fonder la loi sociale et par surcroît la légitimité politique. L'homme apparaît, avec SPINOZA, comme être de désir et de raison, avec LOCKE comme être de liberté, de travail et de propriété, chez ROUSSEAU comme un être naturellement bon, chez MONTESQUIEU, un être perfectible et faible qui a besoin des autres. Son destin est inéluctablement social et humain, sinon essentiellement terrestre. Qu'il soit poussé vers l'état de société par la nécessité de maintenir et d'éduquer ses désirs en vue d'un rôle social, qu'il soit poussé par le besoin de protection ou par celui de loi, il n'en demeure pas

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>65</sup> MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois* T1, Paris : Flammarion, 1979, p. 126.

<sup>66</sup> *Ibidem.* note a.



moins qu'il est avant tout un être de "bon sens", de raison, d'entendement. Comme telle, il a le devoir de vivre sous un régime social, politique fondé en raison et par la raison. Il lui faut une société de droit rationnel, égalitaire et juste.

### **I.2.2 DROIT CIVIL ET VOLONTE GENERALE**

Les raisons qui poussent l'homme vers un état de société seraient nombreuses. D'après SPINOZA, c'est le besoin de sécurité et la recherche de l'utilité qui amènent les hommes à se constituer en corps ; mais ils doivent transmettre à la société la puissance que la Nature leur confère. Mais pour que le pacte social soit solide, juste et durable, chacun doit pouvoir en tirer son utilité. Pour LOCKE, si à l'état de nature l'homme est libre et propriétaire, il manque tout de même de loi qui garantisse l'acquisition privée, il manque de juge pour rendre justice et de police pour imposer l'ordre ; d'où la nécessité de la société politique<sup>68</sup>. ROUSSEAU, quant à lui, soutient l'argument selon lequel c'est le développement et le progrès de la raison qui poussent l'homme à quitter un état où il fait bon vivre. Et ROUSSEAU blâme « le premier qui ayant enclos un terrain s'avisait de dire : ceci est à moi [...] »<sup>69</sup>. Car par cet acte, il fonde la société civile et occasionne par là le début des guerres, des misères, des meurtres qui accentuent les inégalités qui étaient moindres à l'état de nature. Et c'est pour retrouver ne serait-ce qu'une partie de ce bonheur perdu que ROUSSEAU propose le *Contrat social* comme pacte social de souveraineté.

L'homme dans l'état de société mérite, en vertu de ces droits naturels, de vivre sa liberté : telle est la thèse fondamentale qui se dégage de l'analyse sur l'hypothèse de l'état de nature. A partir de là, aucun régime despotique ne se justifie dans le gouvernement des hommes.

---

<sup>67</sup> Cf. *De l'esprit des lois*, op. cit., p. 126-127.

<sup>68</sup> Cf. le *Traité du gouvernement civil*, op. cit., p.251 et suivantes.

<sup>69</sup> *Discours sur l'origine des inégalités*, op. cit., p. 345.

Dans le *Traité théologico-politique*, SPINOZA, pour défendre la liberté d'expression et celle de la pensée, demande - comme BACON - la séparation de la Théologie et de la Raison. A l'état de nature, l'homme a un droit naturel qui consiste à réaliser ses désirs par tous les moyens. Le droit civil est le droit que lui accorde une société juste, fondée sur les lois de la raison. Mais pour que cette raison dirige l'homme, il faut qu'elle le fasse sans confusion avec la Théologie : « [...] nous tenons pour solidement établi que ni la Théologie ne doit être la servante de la Raison, ni la Raison celle de la Théologie, mais que l'un et l'autre ont leur royaume propre : la Raison [...] celui de la vérité et de la sagesse, la Théologie, celui de la piété et de l'obéissance<sup>70</sup> ». La sagesse consistera à vivre sous la direction de la raison dans une éducation des désirs. Car « [...] en réalité être captif de son plaisir et incapable de rien voir ni faire qui nous soit vainement utile, c'est le pire esclavage, et la liberté n'est qu'à celui qui de son entier consentement vit sous la seule conduite de la raison<sup>71</sup> ». Dans la réalisation de cette sagesse, SPINOZA penche pour un Etat démocratique « [...] parce qu'il semblait le plus naturel, et celui qui est le moins éloigné de la liberté que la Nature reconnaît à chacun. Dans cet Etat en effet nul ne transfère son droit naturel à un autre de telle sorte qu'il n'ait plus ensuite à être consulté, il le transfère à la majorité de la société dont lui-même fait partie ; et dans ces conditions tous demeurent égaux, comme ils l'étaient auparavant dans l'état de nature<sup>72</sup> ». La même idée s'est trouvée développée par ROUSSEAU - en conformité avec sa conception de l'état de la nature : « [...] chacun se donne à tous ne se donnant à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a<sup>73</sup> ». Avant ROUSSEAU, sur la même base LOCKE fondant son argument, non sur l'anthropologie naturaliste, mais sur le divin et la Bible trouve que les fins de la société politique

<sup>70</sup> *Traité théologico-politique*, op. cit., p. 254.

<sup>71</sup> *Ibidem.*, p.267.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 268.

et du gouvernement consistent justement à préserver, pour chaque homme, sa liberté acquise à l'état de nature. « Si l'homme, dans l'*état de nature*, est aussi libre de sa personne et de ses possessions, égal au plus grand et sujet à personne ; pourquoi se dépouille-t-il de sa liberté et de cet emploi, pourquoi se soumet-il à la domination et l'inspection de quelque autre pouvoir<sup>74</sup> » ? En effet pour LOCKE nul ne peut être tiré de son état de liberté pour être soumis à un pouvoir sans son consentement. Arguant contre la thèse d'ARISTOTE selon laquelle il y a des esclaves par nature, parce qu'appartenant à autrui<sup>75</sup>, MONTESQUIEU aussi estime que « [...] comme les hommes naissent égaux, il faut dire que l'esclavage est contre la nature [...] »<sup>76</sup>.

D'après ce qui précède, on peut dégager pour le droit civil certaines implications. Pour un épanouissement de l'esprit critique, de la liberté d'opinion, la séparation entre religion et raison (c'est-à-dire philosophie comme opinion), entre foi et raison, telle que souhaitée par SPINOZA, est nécessaire. Les affaires religieuses, celles politiques et philosophiques doivent connaître des frontières. Le but de la raison est de parvenir à la sagesse et c'est dans la société que SPINOZA voit sa réalisation. Or la foi nous porte vers l'espérance, vers la piété et l'obéissance. cette séparation fonde le principe de la laïcité. Et SPINOZA, comme BACON, a contribué à asseoir ce principe pour une garantie de la liberté. Le droit civil implique aussi la possibilité de possession, fonde la propriété privée dans le cadre social. Chez LOCKE la propriété est synonyme de liberté en ce sens qu'elle signifie possession de biens, mais avant tout, possession de soi. La troisième implication peut-être la participation de tous à la gestion publique. Les citoyens obéissent tous à la loi et chacun peut se reconnaître dans le pacte social, car il est établi par tous. Les citoyens ont en principe les mêmes droits et devoirs. Mais l'implication la plus importante dans une société politique fondée selon les critères universels, rationnels est la volonté générale. Et dans le cadre de la

---

<sup>73</sup> ROUSSEAU, J.J. *Du contrat social*, Paris : Flammarion, 1992, p. 39.

<sup>74</sup> *Traité du gouvernement civil*, op. cit.

<sup>75</sup> Cf. ARISTOTE, *POLITIQUE* I, 5, 1254b, 15.

modernité vers une prise de conscience de soi, ROUSSEAU apparaît comme le grand théoricien de la volonté générale, même si chez les autres modernes on rencontre des théorisations intéressantes.

LOCKE par exemple distingue le pouvoir en législatif, exécutif et fédératif. Tout laisse penser que le judiciaire est détenu par le peuple. En effet reconnaissant qu'il faut donner une force suprême au pouvoir législatif pour la bonne conservation de la société, LOCKE souligne tout de même que « [...] cela n'empêche pas que le *pouvoir législatif* ayant été confié, afin que ceux qui l'administrent agissent pour certaines fins, que le peuple ne se réserve toujours le pouvoir souverain d'abolir le gouvernement ou de le changer, lorsqu'il voit que les conducteurs [...] agissent d'une manière contraire à la fin pour laquelle ils avaient été revêtus d'autorité [...] le peuple garde toujours le *pouvoir souverain* de se délivrer de toutes personnes[...]»<sup>77</sup> ». L'intérêt du peuple étant de voir chaque citoyen maître de soi et de ses possessions, si les gouvernements dérogent à le garantir, il a le droit d'exercer toute sa souveraineté. Pour comprendre ce fait essentiel des "temps nouveaux", il faut peut-être souligner avec ROUSSEAU ce que le pacte social apporte d'essentiel : « c'est qu'au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, il deviennent tous égaux par convention et de droit<sup>78</sup> ». Pour l'auteur du *Contrat social*, l'état social n'a pas à maintenir le statu quo - les riches resteront riches, les pauvres persistant dans la pauvreté -, mais à permettre l'émancipation sociale des hommes<sup>79</sup>. Le pacte social est donc établi dans l'intérêt général. C'est la raison pour laquelle il doit diriger les forces de l'Etat qui doivent tendre vers le bien commun. Et la souveraineté étant l'exercice de cette volonté générale, elle est inaliénable et indivisible. Elle

<sup>76</sup> *De l'Esprit des lois*, op. cit., p. 395.

<sup>77</sup> *Traité du gouvernement civil*, op. cit. p. 292. MONTESQUIEU admire quant à lui la constitution monarchique basée sur la séparation distincte du pouvoir en exécutif, législatif et judiciaire. Car elle garantit l'équilibre.

<sup>78</sup> *Du contrat social*, op. cit. p. 46-47.

ne peut être octroyée à une magistrature quelconque. C'est le corps du peuple tout entier qui l'exerce : « ainsi par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens, en sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent<sup>80</sup> ». Si un acte de souveraineté est une convention du corps avec chacun de ses membres, la volonté générale, elle, peut être obtenue par délibération : « si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulteraient toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne »<sup>81</sup>. Ce qui fait la généralité d'une volonté générale, ce n'est pas forcément l'unanimité, mais le fait de tenir compte de toutes les voix dans une délibération, sans exclusion aucune<sup>82</sup>. Mais si cette généralité se laisse déterminer par le nombre de voix, elle vise surtout l'intérêt général<sup>83</sup>.

Il faut souligner le bond qualitatif que le passage de l'état de nature à l'état civil fait faire aux hommes. Cela « [...] produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et en donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant<sup>84</sup> ». La réussite de tout contrat social dépend donc de la moralisation. Il s'agit désormais de faire prévaloir la voix du devoir sur celle des instincts, de celle du droit sur celle de l'appétit ; il s'agit d'agir non plus selon son penchant mais selon les principes de la raison. Il s'agit en un mot de s'ennoblir, de « quitter » à jamais l'état d'animalité. L'homme en est capable. Mais dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, ROUSSEAU soutient une thèse pour le moins ambiguë. Il voit dans tout animal - même dans l'homme - une « machine ingénieuse » à laquelle la

---

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibid.* p. 58.

<sup>81</sup> *Ibid.* p. 55.

<sup>82</sup> Cf. *Du contrat social*, op. cit. p. 52 ; nous verrons la critique que J. HABBERMAS adresse à cette façon de voir.

<sup>83</sup> *ibidem*, p. 57.

<sup>84</sup> *Ibid.* p. 43.

nature a donné des sens pour "s'auto-remonter", c'est-à-dire se régler. Mais si tout animal est ainsi déterminé, l'homme se distingue du lot en ce sens qu'il est le seul doté d'entendement, mais surtout de la puissance de vouloir et de la faculté de perfectionnement qu'il est aisé d'observer aussi bien dans l'individu que dans le genre humain. Et les maux de l'humanité sont liés justement au développement de ces facultés, développement favorisé par les circonstances et le hasard. Et sur le plan de la morale, la conséquence est l'inégalité entre les hommes<sup>85</sup>. Mais c'est sur la base de cet entendement et de la perfectibilité de l'homme que ROUSSEAU propose un contrat. A ce niveau intervient l'interrogation suivante: comment régler la raison - dont les progrès sont à l'origine de l'inégalité stabilisée et légitimée par la propriété et les lois, autorisée par le droit positif<sup>86</sup> - pour que le respect du pacte social, de la volonté générale ne soit pas un vain mot ? Autrement dit, comment l'individu pourra-t-il concilier ses intérêts et l'intérêt général ? ROUSSEAU tentera de surmonter cette difficulté du *Discours sur l'origine de l'inégalité ... dans le Contrat social*. Ainsi selon lui, si l'homme perd par le contrat sa liberté naturelle et son droit illimité, il gagne en retour une liberté civile reconnue et la propriété de ses possessions. A l'état civil, il gagne surtout la liberté morale, qui "seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté<sup>87</sup>". Mais l'auteur du *Contrat social* se refuse à conceptualiser la liberté : "[...] le sens philosophique du mot *liberté* n'est pas ici de mon sujet<sup>88</sup>". A notre avis l'auteur aurait dû s'engager dans la voie de la moralité - voie dans laquelle nous pousse l'état civil - pour fonder le respect de la loi et la liberté. Car ROUSSEAU, comme LOCKE, semble penser que pour réconcilier la justice et l'utilité, la volonté générale et l'intérêt privé, il faut que l'individu s'en tienne à

<sup>85</sup> Cf. ROUSSEAU J.-J. *Du contrat social. discours sur les sciences et les arts. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p. 312-314.

<sup>86</sup> *Ibidem*. p. 390.

<sup>87</sup> *Du contrat social*, Paris : Flammarion, 1992, p. 44.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

son bien acquis par le travail effectué librement dans le "domaine réel"<sup>89</sup>, qu'il respecte la loi parce qu'elle émane d'une volonté générale. Mais comment l'individu pourra-t-il reconnaître en ses actions l'inscription d'un intérêt supérieur, ce, même en dehors d'une loi établie ? La liberté doit-elle être déterminée par l'utilité, la possession ou par un principe abstrait ? KANT apparaît comme l'auteur moderne qui a tiré les conséquences modernistes de la "puissance de vouloir" de l'individu ; de la liberté de l'individu que le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* aurait pu permettre à ROUSSEAU d'élaborer du point de vue de l'action morale.

### **I.3 LES DIMENSIONS DE LA RAISON PRATIQUE D'APRES KANT**

#### **I.3.1 LA LOI MORALE COMME IMPERATIF CATEGORIQUE**

*Le Discours sur l'origine de l'inégalité* montre effectivement la différence entre l'homme et l'animal. Tandis que ce dernier a une nature instinctuelle qu'il répète sans changement véritable dans son évolution, l'homme doté également d'un corps, d'une machine ingénieuse, est doublé d'une faculté spirituelle qui ne connaît point de limite dans son développement ; la raison se distingue comme chez DESCARTES en un entendement qui entretient des rapports interdépendants avec les passions ; une puissance de vouloir ou de choix qui révèle sa spiritualité et qui lui permet de résister au mécanisme de la nature ; une faculté de perfectionnement presque illimitée. A ces facultés ROUSSEAU éprouve une grande tristesse à rattacher "tous les malheurs de l'homme" et le fait de

<sup>89</sup> Cf. *Du contrat social*, Paris, Flammarion, 1992, p. 45 ; *Traité du Gouvernement civil*, op. cit. ; p. 209.

quitter un état de vie simple - état dans le quel l'inégalité était moindre<sup>90</sup>. C'est justement en faisant fond sur la nature spirituelle de l'homme - que ROUSSEAU n'a fait qu'effleurer - que KANT fonde dans le sujet le respect de la loi morale. Comment effectue-t-il cette fondation ? Il reprend en des termes différents la définition rousseauiste de l'homme dans ses *Fondements de la Métaphysique des moeurs* : « toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir *d'après la représentation* des lois, c'est-à-dire d'après des principes, en d'autres termes, qui ait une volonté. Puisque, pour dériver les actions des lois, la *raison* est requise, la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique »<sup>91</sup> ; ainsi cette volonté infinie chez DESCARTES, toute puissante chez ROUSSEAU devient-elle chez KANT la raison pratique qui se distingue d'une raison théorique. En effet la première Critique de KANT établit l'existence d'une raison théorique qui n'est rien d'autre que l'entendement. Cette distinction vise sur le plan de la critique l'usage théorique et l'usage pratique de la raison.

Dans la *Critique de la raison pure*, KANT précise la nature du projet : porter la révolution copernicienne dans la métaphysique ; autrement dit, donner à la métaphysique une autre vision des choses. Toutes les autres disciplines du savoir ont atteint un certain seuil dans la science. La logique a acquis ses lettres de noblesse avec ARISTOTE. Les mathématiques ont quitté le sol des opérations concrètes pour devenir abstraites, efficaces, grâce à des penseurs comme THALES. En physique où des savants comme GALILEE, TORICELLI, BACON, STHAL ont dépouillé la nature de toute puissance métaphysique et théologique, KANT voit le déploiement d'une raison qui se découvre des lois naturelles confirmées par l'expérience. L'astronomie connaît la révolution avec COPERNIC qui démontre que, contrairement aux vues empiristes, c'est la terre qui tourne autour du soleil qui, lui, est fixe. Il n'y a que la métaphysique qui s'empêtre dans le tâtonnement sans accéder au stade scientifique. Pour ce faire

<sup>90</sup> Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité...* in *op. cit.*, pp. 313-315.



KANT propose ceci : « on a admis jusqu'ici que toute nos connaissances devaient se régler sur le objets ; mais dans cette hypothèse, tous nos efforts pour établir à l'égard de ces objets quelque jugement *a priori* et par concept qui étendit notre connaissance n'ont abouti à rien. Que l'on cherche donc une fois si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique, en supposant que les objets se règlent sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec ce que nous désirons [démontrer], à savoir la possibilité de connaissance *a priori* de ces objets qui établisse quelque chose à leur égard, avant même qu'ils nous soient donnés<sup>92</sup> ». KANT arrive à la conclusion que le pouvoir de connaître - le pouvoir d'entendement - est limité à l'espace et au temps, à l'expérience et aux phénomènes. Le noumène, le monde intelligible qui est de l'ordre de la divinité, de l'immortalité de l'âme et de la liberté ne peut être que pensé, mais non connu, car il dépasse l'entendement humain. Contrairement à l'hypothèse de DESCARTES, nous ne pouvons donc pas connaître la nature divine et tout ce qui est de l'ordre du divin. En outre, l'auteur des trois Critiques ne subordonne pas comme DESCARTES l'action morale à la connaissance absolue. La faculté de connaître qu'est l'entendement ne détermine pas l'action morale. Celle qui s'en occupe en l'individu, en le sujet est la volonté caractérisée par l'autonomie. C'est du moins ce que permettent de dire les *Fondements de la Métaphysique des Moeurs* ainsi que la deuxième Critique. KANT y établit des rapports directs entre les principes d'une morale, selon l'esprit de la première critique suscitée, et l'autonomie de la volonté.

L'hypothèse kantienne veut que tous les concepts moraux aient leur origine *a priori* dans la raison, que celle-ci soit la raison du « commun des mortels » ou celle du philosophe. L'origine de ses postulats est pure. De ce fait, ils ne peuvent pas être déterminés par la réalité empirique. Cette origine rationnelle, pure, donne aux concepts de la morale toutes leurs valeurs au niveau de l'action ; c'est aussi « cette pureté d'origine qui les rend précisément pratiques suprêmes

---

<sup>91</sup> KANT, *Fondement de la Métaphysique des Moeurs*, Paris : Delagrave, 1971, p. 122.

[...] »<sup>93</sup>. C'est la raison pour laquelle tous les concepts et lois moraux ne doivent être puisés qu'à la source de la raison pure pratique. C'est un devoir pour chaque homme. Et dans ce cas, le respect de la loi morale doit être compris comme un impératif de la raison. KANT précise ce qu'il entend par impératif: « la représentation d'un principe objectif, en tant que ce principe est contraignant pour une volonté, s'appelle un commandement, et la formulation du commandement s'appelle impératif »<sup>94</sup>. Il existe toutefois deux sortes d'impératifs: l'impératif hypothétique et l'impératif catégorique. Le premier représente la nécessité morale, pratique, d'une action possible comme moyen d'arriver à une fin extérieure, à un intérêt dont on ne connaît pas d'avance les conditions. Or, l'impératif catégorique est normalement la représentation d'une action « comme nécessaire par elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement »<sup>95</sup>. Ne contenant en dehors de la loi que la nécessité de s'y conformer et ne contenant aucune condition, l'impératif catégorique ne peut revêtir que l'universalité d'une loi en général. La maxime de l'action se conformera à cet impératif comme à quelque chose de nécessaire : « *Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* »<sup>96</sup>. Et si la loi universelle n'est rien d'autre que la manière par laquelle la nature détermine les choses à exister, on peut reformuler cet impératif en ces termes : « *Agis comme si la maxime de ton devoir devait être érigée par la volonté en LOI UNIVERSELLE DE LA NATURE* »<sup>97</sup>. En outre si comme on l'a vu la volonté ne se rencontre que chez des êtres raisonnables et ne doit poursuivre qu'une fin de la raison - toute fin de la volonté doit être valable pour toute l'humanité, pour tous les êtres raisonnables. Autrement dit, toute fin d'un être raisonnable doit être celle d'un autre dans les déterminations de la volonté. C'est un principe objectif qui pose donc que « la nature raisonnable

<sup>92</sup> KANT, E. *Critique de la raison pure*, Paris : Flammarion, 1976, p. 41-42.

<sup>93</sup> *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, op. cit. , p. 120.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 136.

existe comme fin en soi »<sup>98</sup>. En ce sens, le sujet de l'action doit considérer l'impératif pratique qui dit : « Agir de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien que dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme fin, et jamais simplement comme un moyen »<sup>99</sup>. Toute volonté capable de concevoir objectivement une règle dans la forme de l'universalité, qui, subjectivement, conçoit tout être raisonnable comme fin en soi, sera en mesure d'instituer une législation universelle. C'est là un principe pratique de la volonté qui doit mettre l'individu en accord avec la raison pratique universelle. Et c'est la condition fondamentale de la moralité consistant donc à fonder, par une correspondance entre l'action et la législation universelle, un règne des fins.

Mais soulignons qu'une définition de l'homme qui ne tient compte que de la nature sensible ne peut soutenir une telle idée de l'impératif catégorique. Il faut la justifier par la conception d'un monde intelligible qui ne soit ni celle de la métaphysique classique (PLATON, ARISTOTE) ni celle de la théologie. La *Critique de la raison pratique* institue un monde intelligible aussi abstrait, formel que l'est l'idée mathématique. En fait, la démonstration du monde intelligible condamnée par la première Critique fait place dans la deuxième Critique à la légitimation de ce monde pour fonder l'usage pratique de cette même raison pure. Sinon comment dégager la responsabilité du sujet de l'action ? S'il ne doit pas être déterminé par un monde sensible, il faut justifier pourquoi il doit se laisser déterminer par une raison, une volonté dite autonome. Il a fallu postuler l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. C'est seulement ainsi que le devoir trouvera son fondement : dans la considération de l'homme comme personnalité, comme appartenant à un monde intelligible en tant que volonté libre. La liberté ou l'autonomie de la volonté institue la responsabilité dans l'action ; l'existence de Dieu, la possibilité d'un Souverain Bien qu'on ne peut atteindre que si l'on suppose l'âme humaine immortelle, persistant indéfiniment.

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>99</sup> *Ibid.*

« Ces postulats ne sont pas des dogmes théoriques, mais des hypothèse dans un point de vue nécessairement pratique »<sup>100</sup>. Ils n'accroissent pas notre connaissance, à plus forte raison notre maîtrise de la nature. De problématiques qu'ils étaient dans la première *Critique*, dans la *Critique de la raison pratique* ils deviennent assertoriques pour fonder l'action et lui donner force. C'est là une signification pratique aux postulats sans les concevoir comme des catégories de l'entendement.

Telles sont les conclusions qu'on peut tirer de la théorie de l'impératif catégorique développée par KANT. Le sujet de l'action ne doit pas respecter la loi morale, la règle pour des raisons utilitaires ou sentimentales. La loi doit être respectée pour ce qu'elle se donne : nécessaire et universelle. L'homme, quel qu'il soit, quel que soit son niveau intellectuel, peut respecter la loi morale. Car notre comportement social n'est pas déterminée par l'entendement, la connaissance, mais par la volonté, la raison déterminée pratiquement, c'est-à-dire par des lois universelles et nécessaires que chaque agent social peut trouver en vertu de son appartenance à un monde intelligible aussi inconnaissable que nécessaire. L'impératif catégorique dégagé comme tel a vocation de s'appliquer sous tous les cieux et dans n'importe quel contexte historique de l'humanité. Le destin de l'humanité est de cultiver le savoir et de s'ennoblir par le respect de la loi morale. Dans la *Critique de la faculté de juger*, KANT, considérant que même s'il n'y a pas une finalité ultime de la nature, pense qu'il s'y trouve des « êtres organisés » - les végétaux, les animaux, l'homme - à réaliser une certaine fin. L'homme qui « est la fin dernière [...] de la création sur terre, parce qu'il est en celle-ci le seul être qui peut se faire un concept des fins et qui par sa raison peut constituer un système des fins à partir d'un agrégat de choses formées finalement »<sup>101</sup>, doit réaliser le bonheur (la morale rationnelle) et la culture (la connaissance). La causalité de l'homme est téléologique en tant que noumène, c'est-à-dire en tant qu'appartenant - en plus de sa nature sensible - à un monde supra-sensible. « Des objets, qui en

<sup>100</sup> KANT, E. *Critique de la raison pratique*, Paris, P.U.F., 1943, p. 141.

relation à l'usage conforme au devoir de la raison pure pratique (soit comme conséquence, soit comme principes) doivent être pensés *a priori*, mais qui sont transcendants pour l'usage théorique de la raison, sont des *objets de croyance*. Tel est le *Bien suprême* à réaliser dans le monde par la liberté »<sup>102</sup>. Et la *Critique de la raison pratique* a déjà posé sa possibilité malgré la contrainte qu'il impose à la volonté : « [...] Le souverain bien est le but nécessaire et suprême d'une volonté moralement déterminée, un véritable objet de la volonté, car il est possible pratiquement, et les maximes de la volonté qui s'y rapportent, quant à leur matière, ont de la réalité objective »<sup>103</sup>. Tel est le Bien à réaliser dans la société.

### **1.3.2 ATTITUDE DE MODERNITE ET PROGRES MORAL**

Quittant le terrain de la théorisation abstraite, KANT a souvent fait des incursions dans l'actualité de son temps. C'est ainsi qu'en décembre 1784, il publie une « Réponse à la question : qu'est-ce que « les Lumières » ? posée par le journal la *Berlinische Monatsschrift*. Cet article de KANT précise à plusieurs égards l'originalité des Lumières, la façon nouvelle de penser qu'elles initient. Avec les Lumières, l'humanité arrive à la « Majorité » qui consiste à faire usage de la raison, sans le secours d'autrui (d'un directeur de conscience). L'état de « Minorité » dans lequel l'homme s'est toujours tenu est dû à son manque de courage, à sa « lâcheté », à sa « paresse » et son « manque de décision »<sup>104</sup>. Pour Michel FOUCAULT, on peut voir dans ce texte de KANT « l'esquisse de ce qu'on pourrait appeler l'attitude de modernité »<sup>105</sup>. Attitude en ce sens que l'homme ne doit plus se laisser déterminer que par son entendement et sa volonté. Un livre ne doit plus servir d'entendement, la conscience ne doit plus

<sup>101</sup> KANT, E. *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1986, p. 237-238.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>103</sup> *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 124.

<sup>104</sup> « Réponse à la question : Qu'est-ce que « Les Lumières » in KANT, *La Philosophie de l'histoire*, Paris : Denoël, 1947, p. 46.

<sup>105</sup> FOUCAULT, M. « Qu'est-ce les Lumières » in *Magazine littéraire* [« Kant et la modernité »] n° 309 Avril 1993, p. 66.

avoir de directeur extérieur, un médecin ne doit plus décider de mon régime. Se laisser déterminer de l'extérieur, c'est refuser de s'engager vers ce qui est la « sortie de l'homme de sa Minorité », c'est accepter qu'il est « si aisé d'être mineur ! ». Mais parce qu'il est difficile pour chaque individu de sortir de cet état, c'est par le peuple que doit arriver cette émancipation. En quoi consiste la nouvelle façon d'être ou de se réaliser ?

L'attitude de modernité se caractérise par deux usages de la raison : usage public et usage privé. En tant qu'élément d'une « machine », d'une communauté, je me dois de faire un usage privé de ma raison : travailler à un « poste civil », comme le maillon d'une chaîne. Et l'usage public de la raison, c'est « [...] celui que l'on fait comme *savant* devant l'ensemble du public *qui lit* »<sup>106</sup>. L'expression libre de la pensée, l'usage de l'entendement ne doivent pas nuire au respect de la loi, au bon fonctionnement du système. L'impératif catégorique serait ici « raisonnez autant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez, *mais obéissez !* »<sup>107</sup>. KANT ne manque pas de donner des exemples. Un homme comme « pièce d'une machine » et comme savant doit observer une limitation de sa raison dans l'exercice de sa fonction et s'exprimer sans restriction quand il s'adresse au public: « [...] un prêtre est tenu de faire l'enseignement à des catéchumènes et à sa paroisse selon le symbole de l'Eglise qu'il sert, car il a été admis sous cette condition. Mais, en tant que savant, il a pleine liberté, et même plus : il a la mission de communiquer au public toutes ses pensées soigneusement pesées et bien intentionnées sur ce qu'il y a d'incorrect dans ce symbole et de lui soumettre ses projets en vue d'une meilleure organisation de la chose religieuse et ecclésiastique. En cela [...] il n'y a rien qui pourrait être porté à charge à sa conscience »<sup>108</sup>. Dans cette façon de voir il y a un paradoxe reconnu par l'auteur lui-même : en obéissant on fait preuve de sa bonne citoyenneté, et en faisant un usage public de son entendement, on « éclaire le peuple ». En public, en écrivant

<sup>106</sup> KANT, « Réponse à la question : Qu'est-ce que « les Lumières » in *op. cit.*, p. cit., p. 48.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 49-50.

<sup>108</sup> *Ibid*, p. 49-50.

ou en communiquant, on jette une lumière crue sur une réalité, des lois qu'on se devait de respecter en tant que « pièce d'une machine ». FOUCAULT, dans son texte précité, pose à ce niveau une question intéressante : « [...] comment l'usage de la raison peut prendre la forme publique qui lui est nécessaire, comment l'audace de savoir peut s'exercer en plein jour, tandis que les individus obéiront aussi exactement que possible ? »<sup>109</sup>. KANT lui même reconnaît dans son texte que « [...] les faits humains prennent ici un cours étrange et inattendu »<sup>110</sup>. Cela lui paraît paradoxal : « un degré supérieur de liberté civile paraît avantageux à la liberté de *l'esprit* du peuple et lui impose néanmoins des limites infranchissables ; un degré moindre lui fournit l'occasion de s'étendre de tout son pouvoir »<sup>111</sup>. L'auteur des trois Critiques admet que la liberté est comme un germe couvé, et petit à petit libéré par la nature ; elle s'étendra et va finir par gagner tout le corps social « [...] et pour finir elle agit même en ce sens sur les *fondements du gouvernement*, lequel trouve profitable pour lui-même de traiter l'homme, qui est alors plus qu'une *machine*, selon la dignité qu'il mérite »<sup>112</sup>. Ce phénomène de libération, sur le plan de l'histoire concrète, KANT voit son avènement avec FREDERIC II le Grand (1712-1786), roi de Prusse de 1740 à 1786, ami des Esprits éclairés, des philosophes, qui a donné à ses concitoyens la liberté d'expression, qui a favorisé « une ère générale des Lumières ». « De ce point de vue, ce siècle est le siècle des Lumières ou siècle de Frédéric »<sup>113</sup>. Et dans le *Conflit des facultés*, partant des mêmes considérations sur la téléologie de l'homme, il voit en la Révolution française de 1789 un progrès significatif de la morale dans le sens d'un « Etat libre ».

Dans ce texte de 1798, cherchant un événement de son temps qui dénote d'un progrès, d'une « tendance morale de l'Humanité », KANT analyse la nouveauté de cette Révolution. Sa valeur intrinsèque n'est pas due à sa réussite,

<sup>109</sup> FOUCAULT, *op. cit.*, p. 66.

<sup>110</sup> « Réponse à la question : Qu'est-ce « les Lumières » in *op. cit.*, p. cit., p. 55.

<sup>111</sup> *Ibidem.*

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> *Ibid.*

ou à son échec. Elle a introduit dans l'esprit du public intérieur et extérieur une nouvelle manière de penser : universalité et désintéressement dans la considération de la chose publique : « Il s'agit seulement de la manière de penser des spectateurs qui se trahit *publiquement* dans ce jeu de grandes révolutions et qui, même au prix du danger que pourrait leur attirer une telle partialité, manifeste néanmoins un intérêt universel, qui n'est cependant pas égoïste, pour les joueurs d'un parti contre ceux de l'autre, démontrant ainsi (à cause de l'universalité) un caractère du genre humain dans sa liberté et en même temps (à cause du désintéressement), un caractère moral de cette humanité [...] caractère qui non seulement permet d'espérer le progrès, mais représente en lui-même un tel progrès dans la mesure où il est actuellement possible de l'atteindre »<sup>114</sup>. Cette sympathie des spectateurs à l'endroit des acteurs de cette Révolution - HEGEL à son tour saluera cette Révolution comme un superbe lever de soleil - montre selon KANT qu'il y a une disposition en l'humanité qui n'est rien d'autre qu'une disposition morale au progrès. Elle s'est manifestée, à travers cette révolution, par le *droit* que le peuple s'est donné, en vertu du droit naturel, de renverser le pouvoir absolutiste et indécis de LOUIS XVI, par la prise de la Bastille. Elle s'est manifestée également par la constitution républicaine que ce peuple s'est donnée. « Seule est en soi *conforme au droit* et moralement bonne la constitution d'un peuple qui est propre par sa nature à éviter selon des principes la guerre offensive; ce ne peut être que la constitution républicaine [...] »<sup>115</sup>. C'est un genre de constitution qui a le mérite d'écartier donc la guerre, mais de déterminer moralement par des principes les hommes. Ces raisons sont suffisantes aux yeux de KANT pour l'anthropologie : « le véritable enthousiasme ne se rapporte toujours qu'à ce qui est *idéal*, plus spécialement à ce qui est purement moral, le concept de droit par exemple, et il ne peut se greffer sur l'intérêt »<sup>116</sup>. Et ce phénomène dans lequel il faut voir un progrès de la morale n'est pas un

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 170-171.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 172.



phénomène fortuit, un accident de l'histoire, c'est « [...] un phénomène de l'évolution d'une constitution de *droit naturel* qui, assurément, ne se conquiert pas encore au seul prix de farouches combats, [...] mais qui conduit néanmoins à s'orienter vers une constitution [républicaine] »<sup>117</sup>. En effet, on n'imagine pas une constitution républicaine dont la forme politique ou le mode de gouvernement seraient durables et fondés si le travail de conceptualisation, rapidement brossé précédemment, sur le droit naturel n'avait pas été fait, n'avait pas gagné les esprits.

A partir de cet événement que constitue la Révolution française, KANT « prédit » au genre humain, « sans esprit prophétique » et d'après « [...] les signes précurseurs de notre époque, qu'il atteindra cette fin, et que, en même temps, dès lors ses progrès ne seront plus entièrement remis en question. [...] un tel événement dans l'histoire de l'humanité *ne s'oublie plus*, parce qu'il a révélé dans la nature humaine une disposition, une faculté de progresser telle qu'aucune politique n'avait pu, à force de subtilité, la dégager du cours antérieur des événements »<sup>118</sup>. L'homme progresse dans la morale, en vertu de son essence comme « fin dernière de la nature » et comme être libre (du fait de son appartenance à un monde suprasensible inconceptualisable). Ce progrès apparaît néanmoins dans l'histoire de l'humanité comme « événement contingent » à l'image de la Révolution française.

Dans ce texte de 1798 revient aussi la question de l'usage public et de l'usage privé de la raison. En effet comme il y a difficulté pour le peuple tout entier d'assimiler spontanément les « maximes touchant le progrès universel, d'un point de vue de leur publicité », il s'agit de l'éclairer graduellement. L'Etat qui ne se soucie que de régner ne peut logiquement jouer ce rôle. Il faut des professeurs de droit libres, des philosophes qui, par l'usage public de leur raison, ne manqueront pas de heurter la « sensibilité des autorités ». Pourtant, comme il est impossible de s'adresser « confidentiellement » au peuple, c'est

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 173.

« respectueusement » que KANT demande aux « propagateurs des lumières » d'amener l'Etat à comprendre le besoin de droit qui se fait naître. A son tour l'Etat ne doit pas interdire la publicité car « [...] l'interdiction de la publicité empêche le progrès du peuple, même en ce qui concerne la moindre de ses exigences, à savoir son simple droit naturel »<sup>119</sup>. Mais comme l'installation d'un idéal démocratique, d'une constitution en harmonie avec le droit naturel est une tâche de longue haleine, qui occasionne des atrocités, des guerres, c'est au prince éclairé qu'incombe le devoir d'engager le peuple dans cette voie : « [...] c'est le devoir des Monarques, tout en régnant en *autocrates*, de gouverner néanmoins selon la méthode républicaine (je ne dis pas : démocratique), c'est-à-dire de traiter le peuple suivant des principes conformes à l'esprit des lois de la liberté (comme un peuple de même raison se les prescrirait à lui-même), encore qu'à sa lettre ce peuple ne soit pas invité à donner son consentement »<sup>120</sup>. FOUCAULT dans son commentaire sur « Qu'est-ce que les Lumières » a déjà vu cela comme « [...] le contrat du despotisme rationnel avec la libre raison : l'usage public de la raison autonome sera la meilleure garantie de l'obéissance, à la condition toutefois que le principe politique auquel il faut obéir soit lui-même conforme à la raison universelle »<sup>121</sup>.

Pour conclure, faisons un rapprochement avec DESCARTES. Il faut dire que l'orientation critique de KANT ne l'a pas beaucoup éloigné de l'auteur du *Discours de la méthode*. En caractérisant les Lumières comme un usage différencié de la raison, KANT inscrit le *je pense, donc je suis* dans l'esprit de l'époque et l'institue comme devise de la modernité : « *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton entendement »<sup>122</sup>. Il est vrai que la raison indifférenciée de DESCARTES devient raison pure théorique (entendement) et raison pure pratique (volonté). Et, par ailleurs, même si « la morale provisoire » devient

---

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>121</sup> FOUCAULT, M. *op. cit.*, p. 66.

<sup>122</sup> « Réponse à la question : Qu'est-ce que « Les Lumières », in *op. cit.*, p. 46.

autonome et universelle, elle ne prescrit pas autre chose que le respect des normes socio-politiques dont la nécessité et l'universalité doivent apparaître à l'individu en tant qu'il est citoyen, mais surtout en tant qu'être raisonnable. Mais comment comprendre que KANT demande aux sujets des Lumières de faire un usage courageux de leur entendement et de se laisser en même temps « éclairer » par un monarque sur le chemin du progrès moral ? En vertu de quelle loi des êtres dits raisonnables doivent-ils attendre d'être conduits par un esprit éclairé ? D'autant plus que la Révolution française a montré à la face du public de l'époque que la souveraineté n'appartient qu'au peuple. La réponse serait que KANT ne fait pas beaucoup confiance à la publicité. Le progrès moral se réalisera selon un ordre providentiel : « non pas selon une marche des choses allant de *bas en haut* mais de *haut en bas* »<sup>123</sup>. Il faudra qu'une sagesse venue du ciel investisse les coeurs : « mais pour ce qui, dans ce domaine, peut être attendu et exigé des *hommes*, il ne faut compter, pour l'avancement de cette fin, que sur une sagesse négative, à savoir qu'ils soient obligés de rendre la *guerre*, le plus grand obstacle à la moralité, qui s'oppose constamment à cet avancement, d'abord de plus en plus humaine, puis de plus en plus rare, en fin de l'abolir tout à fait en tant qu'offensive, pour s'engager dans la voie d'une constitution qui, par sa nature, sans s'affaiblir, fondée sur de vrais principes du droit, puisse persévérer dans le progrès »<sup>124</sup>. En réalité avec son idée de progrès de la morale, de celle de téléologie, KANT inaugure une philosophie sur la modernité. Celle-ci prend conscience d'elle-même avec HEGEL qui en fait un problème de philosophie politique et morale.

<sup>123</sup> « Le conflit des facultés » in *op. cit.*, p. 178.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 179.

## I.4. LA MODERNITE ET LA FIN DE L'HISTOIRE PAR HEGEL

« Une idée chère au professeur Kant, c'est que le but final de l'espèce humaine est la réalisation de la constitution [rationnelle] politique la plus parfaite, et il souhaite qu'un historien philosophe veuille bien entreprendre une histoire de l'humanité conçue sous ce point de vue, qui montre jusqu'à quel point l'humanité, aux différentes époques, s'est éloignée ou approchée de ce but, et ce qu'il y a encore à faire pour l'atteindre »<sup>125</sup>.

### I.4.1 L'ESPRIT ABSOLU COMME SUJET EN DEVENIR

C'est dans son article « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » que KANT se soucie de trouver un fil conducteur qui permettrait l'élaboration d'une histoire de l'humanité d'un point de vue philosophique. Il a fait des propositions que l'on peut résumer ici. Ces propositions sont au nombre de neuf : 1) il faut d'abord partir de l'idée qu'il y a une téléologie naturelle qui assigne à chaque créature une fin ; 2) ainsi chez l'homme, seule créature raisonnable, il faut supposer un développement de la raison dans l'usage que l'espèce humaine en fait ; 3) en troisième proposition, il faut partir de l'idée que « l'homme est ce qu'il fait » par l'usage de sa raison déterminée moralement ; 4) comme quatrième hypothèse, il faut tenir compte de l'*insociable sociabilité* des hommes qui fait qu'ils inclinent et repulsent à vivre en société ; 5) l'historien philosophique doit tenir compte du but ultime que la nature assigne aux hommes : la création d'un Etat de droit universel ; 6) la sixième proposition est l'idée du prince éclairé (par laquelle nous avons achevé la

<sup>125</sup> Philosophie de l'histoire, *op. cit.*, p. 181. C'est une note parue dans la *Göttaische gelehrte Zeitung* en 1774. Et en 1784 KANT publie un article : « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique ».

section précédente) : l'homme a besoin de guide, de maître « qui batte en brèche sa volonté particulière et le force à obéir à une volonté universelle valable, grâce à laquelle chacun puisse être libre »<sup>126</sup> ; 7) KANT propose aussi l'idée d'un droit international qui doit être le prolongement d'une constitution civile au niveau des Etats, pour harmoniser les rapports, prévenir les guerres ; 8) il propose aussi de croire qu'il y a un but de l'histoire, un plan caché de la nature qui se réalise par l'établissement d'une constitution de droit universel et d'un droit international ; 9) d'où, comme neuvième proposition, l'idée d'un *sens de l'histoire*.

KANT ne s'est pas proposé l'entreprise de cette tâche : « [...] nous laisserons à la nature ce soin de produire l'homme capable de rédiger l'histoire selon ce principe [un fil conducteur] »<sup>127</sup>. De tous les successeurs de l'auteur des trois Critiques, c'est véritablement HEGEL qui va accomplir ce vœu par le biais de la « dialectique » et du concept de l'Esprit absolu. Il est vrai qu'il élabore l'histoire comme le développement de l'Esprit ou de l'Idée absolue. L'histoire n'est rien d'autre que cela.

En effet, s'il y a un but de l'histoire, ou un plan caché de la nature, c'est, selon HEGEL, la réalisation de l'Esprit absolu. En fait, la nature lui sert de moyen, de force contraire à travers laquelle il devient en-soi-et-pour-soi. Dans la *Phénoménologie de l'esprit* - qui présente le devenir de la conscience - il est défini comme sujet en devenir, dont le but est la saisie de son concept<sup>128</sup>. Même si le besoin de représentation dans la religion a amené à l'identifier à Dieu, dans son essence pure il doit être saisi comme un être indéterminé, immédiat, abstrait<sup>129</sup>. C'est dans son existence qu'il se présente comme l'être-là, l'être déterminé, médiatisé. En se réalisant, il devient un être pour-soi c'est-à-dire un être qualitatif accompli et redevenu indéterminé, abstrait et immédiat. Au départ l'Esprit n'était qu'en-soi, sans conscience, à la fin de son parcours, il devient en-soi-pour-

<sup>126</sup> « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique » in KANT, *Philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 34.

<sup>127</sup> *ibidem*, p. 27-28.

<sup>128</sup> cf. HEGEL G.W.F. *La Phénoménologie de l'esprit* T1, Paris : AUBIER, 1941, p. 17.

<sup>129</sup> HEGEL, G.W.F. *Science de la Logique* T1, Paris: AUBIER, 1947, p. 58-59.

soi, c'est-à-dire un être conscient de lui-même, pleinement accompli. Tel semble être le déploiement abstrait de l'esprit. Dans ce développement dialectique<sup>130</sup> à travers son histoire il se présente comme Raison. Elle y reflète les déterminations de l'Esprit. En effet, elle est plus qu'un idéal, plus qu'un devoir-être (raison pratique). Elle est le contenu infini, elle est pour elle-même la matière qu'elle travaille, sa propre présupposition. La fin n'est pas particulière comme celle de l'individu, elle est la fin absolue. Car l'Esprit ou l'Idée est le Vrai, l'Éternel. La Raison, sa manifestation historique, l'est aussi. D'où la fameuse thèse selon laquelle, « ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel »<sup>131</sup>. Le but ultime de la « Raison dans l'histoire » est d'arriver à réconcilier Liberté individuelle (subjective) et Liberté universelle (objective). La *Phénoménologie de l'Esprit* décrit l'émancipation individuelle par la prise de conscience de soi, c'est-à-dire par la connaissance graduelle de soi à travers la manifestation de l'esprit qu'on peut appeler objectivation. « Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel présente la conscience de soi comme Désir en général. Elle n'est pas en effet seulement la tautologie du « Moi=Moi », elle est le mouvement qui conduit à cette unité, et ce mouvement doit reproduire pour soi celui que nous avons découvert dans la vie de l'universel. Dans le langage de Hegel, la conscience de soi est *médiation*, c'est cette médiation qu'exprime le rapport du désir à son objet »<sup>132</sup>. C'est HEGEL lui-même qui dit que « la vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien (...) être exprimées comme un jeu d'amour avec soi-même »<sup>133</sup>.

Dans la première manifestation de l'esprit, l'entendement qui a posé son objet, le monde comme « ceci », cherche à le pénétrer pour saisir son concept. Mais il ne découvrira que son propre concept, sa propre intériorité: « en fait

<sup>130</sup> La dialectique est chez HEGEL le mouvement de négation, de dépassement. Comme telle, la dialectique est la vie même de l'Esprit absolu, réalité de toute chose : « en vérité, l'esprit ne se trouve jamais dans un état de repos, mais il est toujours emporté dans un mouvement indéfiniment progressif » (*Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 12).

<sup>131</sup> HEGEL, G.W.F. *Principe de la philosophie du droit*, Paris : Gallimard, 1940, p. 41.

<sup>132</sup> HYPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*, T1, Paris : PUF, 1971, p. 114.

<sup>133</sup> *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 18.

l'entendement fait seulement l'expérience de soi-même [...] c'est la *conscience de soi* »<sup>134</sup>. Derrière la chose, derrière le rideau il n'y a rien d'autre que l'esprit qui cherche à connaître. La conscience de soi, comme médiation, révèle à l'esprit ce qu'il est après avoir traversé des figures aussi successives que nécessaires : ce qu'il est, c'est la liberté absolue qui apparaît comme *reconnaissance réciproque* entre les individus. Celle-ci est le résultat de la lutte qui commence par *le risque de la mort*.

La première figure, « la lutte des consciences de soi opposées » conduit au rapport entre maître et esclave. Ici nous avons affaire à une reconnaissance unilatérale et inégale. Car le maître qui a vaincu, domine et ne vit plus que du travail de l'esclave ; ne le reconnaît pas comme un être de liberté. La peur de la mort maintient l'esclave dans cette dépendance. En réalité, le maître aussi dépend du travail de celui qu'il soumet. L'esclave travaille mais ne reconnaît pas le travail comme manifestation de son être. Mais dans le fond, les rapports entre le maître et l'esclave ne sont pas ce qu'ils paraissent être : le maître devient l'esclave du travail de l'esclave. Mais c'est le travail négatif de l'esclave qui va *former* sa conscience : c'est le début de la pensée, de la conscience pensante. Ici apparaît la deuxième figure, le stoïcisme dans lequel le principe de la conscience est de se penser libre, même dans les chaînes. Et « comme forme universelle de l'esprit-du-monde, le stoïcisme pouvait seulement surgir dans un temps de peur et d'esclavage universels, mais aussi dans le temps d'une culture universelle, qui avait élevé la formation et la culture jusqu'à la hauteur de la pensée »<sup>135</sup>. C'est la liberté en pensée et non dans l'effectivité ; c'est là une liberté sans contenu. Et à en croire HEGEL, le *scepticisme*, troisième figure de la conscience de soi, est la réalisation de cette liberté en pensée ; autrement dit, le scepticisme est l'expérience de la liberté abstraite caractérisée par une attitude négative vis-à-vis du réel : l'impossibilité de saisir les différentes déterminations de l'être. C'est que le sceptique ne comprend pas la dialectique comme mouvement négatif ; il ne connaît de dialectique qu'à son niveau. D'où une nouvelle figure : *la conscience*

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 140.

*malheureuse, subjectivisme pieux.* A ce niveau, la conscience, confuse, se dédouble en *conscience changeante* et en *conscience immuable*. La conscience se scinde en deux. Une scission vécue dans le malheur. La conscience se considère comme inessentielle en s'identifiant à la conscience changeante et donne toute réalité à la conscience immuable, Dieu. Cette conscience de soi correspond au judaïsme et au christianisme. Elle connaîtra dans cette évolution trois mouvements : le judaïsme (Dieu le père est juge, maître ; et l'homme est esclave) ; ensuite avec le christianisme, Dieu descend sur terre et s'incarne dans la personne de Jésus. Et en troisième position, la reconnaissance de l'unité spirituelle dans l'Eglise. Donc, « un premier moment dans lequel l'immuable est opposé à la singularité en général, un second moment dans lequel l'immuable devenu lui-même singulier s'oppose à l'autre existence singulière, enfin un troisième moment dans lequel l'immuable est un avec cette existence singulière »<sup>136</sup>. Mais pour arriver à l'unification de soi, la conscience changeante doit faire de l'imitation de Jésus sa vocation terrestre : « cette conscience doit élever à l'être-un absolu son rapport initialement extérieur avec l'immuable, qui est comme le rapport avec une réalité effective étrangère »<sup>137</sup>. Ce retour en soi de la conscience n'est pas loin de l'idée kantienne qui consiste à réaliser « la religion dans les limites de la simple raison » par une imitation de la figure du Christ. En effet par cette imitation, la conscience singulière arrive à la réalisation sinon à l'idée d'une volonté générale universelle<sup>138</sup>. On peut dire ici que HEGEL réaffirme la nature divine de l'homme que celui-ci doit réaliser. Mais tandis que pour KANT, Dieu est inconnaissable, pour HEGEL Dieu ou l'Esprit absolu se découvre à travers l'existence de l'homme. Selon HEGEL, le mécanisme naturaliste et l'entendement qui ne franchissent pas le cadre étreint de l'espace-temps ne peuvent pas permettre la saisie de l'essence divine, de l'essence de l'Esprit. Il faut une raison dialectique

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 169-170.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>138</sup> Cf. KANT, *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris : Vrin, 1952, pp. 87-89.



pour comprendre la finalité apparente de la nature et le mécanisme naturel auxquels la *Critique de la faculté de juger* n'a pas apporté une réponse définitive. Pour HEGEL en effet, « [...] c'est la finalité en général, la finalité en-et-pour-soi, qui s'est révélée comme étant la vérité du mécanisme. D'une façon générale, la finalité repose sur un principe plus élevé, sur le concept de l'infini et de l'Absolu en-et-pour-soi, bref, sur le principe de liberté, qui comporte la certitude de l'auto-détermination et est soustrait au déterminisme extérieur qui est celui du mécanisme »<sup>139</sup>. Et la remarque qu'il fait au §343 des *Principes de la philosophie du droit* sur ceux qui croient en la « perfectibilité de l'éducation du genre humain » peut être valable pour KANT qui, pour la réalisation du progrès moral, en appelle à la providence. Ainsi que Kant le dit : « [...] comme ce sont [...] des hommes qui doivent réaliser cette éducation [...] il faut, étant donné l'infirmité de la nature humaine et la contingence des événements capables de favoriser un tel résultat, placer l'espoir de son progrès uniquement en la sagesse venue d'en haut (qui a nom Providence quand elle nous est invisible), comme condition positive »<sup>140</sup>. En effet, HEGEL pense que ceux qui réfléchissent ainsi devinent le dessein de l'Esprit absolu. Mais « si [...] dans leurs expressions de Providence et de plan de la Providence, ils expriment la croyance à un gouvernement supérieur, cela reste une représentation incomplète, car ils donnent expressément le plan de la Providence comme inconnaissable et inconcevable »<sup>141</sup>. Ce dessein serait la constitution d'un Etat de droit comme l'a souhaité KANT dans son texte sur le *Conflit des facultés*. HEGEL s'est voulu le théoricien d'un tel Etat.

<sup>139</sup> *Science de la logique*, op. cit. , p. 435.

<sup>140</sup> KANT, *La Philosophie de l'histoire*, op. cit. , p. 179.

<sup>141</sup> *Principes de la philosophie du droit*, op. cit. ,p. 366.

### I.4.2 L'ETAT COMME INCARNATION DE LA RAISON

L'Esprit qui s'aliène dans le monde s'en libère par la *ruse de la raison*. Cette ruse consiste à transformer en moyen tout objet pour arriver à sa fin. Dans le cas de l'Esprit absolu les moyens sont les idées concrètes des hommes, les esprits des peuples, les individus, les passions ... « Autour de son trône ils se tiennent comme les agents de sa réalisation, comme les témoins et les ornements de sa splendeur. Comme esprit, il [l'Esprit du monde] n'est que le mouvement de l'activité par laquelle il se connaît soi-même absolument, se libère de la forme de la nature immédiate, il rentre en lui-même et ainsi les principes des incarnations de cette conscience de soi, au cours de sa libération qui sont des empires historiques, sont quatre »<sup>142</sup>. En effet, HEGEL distingue quatre époques de l'Esprit dont le destin final est l'établissement d'un Etat rationnel capable de concilier liberté subjective et liberté substantielle - « La Raison existant en soi du vouloir qui se déploiera ensuite dans l'Etat »<sup>143</sup>.

L'empire oriental (l'Asie) comme premier empire historique se caractérise par la soumission des individus à l'empereur qui représente le pouvoir divin ; HEGEL l'appelle *l'âge infantile de l'histoire*. Dans le deuxième empire, le monde grec, la liberté est reconnue à certains individus seulement (même des auteurs comme ARISTOTE reconnaissent qu'il y a des esclaves par nature, nous l'avons vu). C'est *l'adolescence de l'humanité*. Le monde romain et le christianisme constituent le troisième empire dont « le principe [...] est l'universalité, une fin réellement existant en tant que telle, mais [qui n'est saisie que] dans son universalité abstraite »<sup>144</sup>. Ici les individus sont libres mais tous voués à l'Etat : « l'Etat, les lois, les Constitutions sont les buts et l'individu doit se mettre à leur service : celui-ci s'efface en eux et n'atteint sa propre fin que dans la fin

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 371.

<sup>143</sup> *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 281.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 288-289.

universelle »<sup>145</sup>. L'histoire atteint là son *âge viril*. Le monde germanique<sup>146</sup> (ou les « temps modernes ») voit l'avènement de la subjectivité, coïncide avec le règne de la subjectivité. C'est *la vieillesse, la maturité parfaite de l'Esprit*. Cet âge permet justement à la Raison de surmonter tous les problèmes qui se posent à elle. Mais le problème fondamental qu'elle se doit de résoudre c'est celui de la subjectivité, principe des temps nouveaux, de la modernité. Et c'est HEGEL lui-même qui a pris la tâche de dépasser la subjectivité. Il reprend à son compte tout le développement précédant, tout ce qui a été analysé jusqu'ici sur les principes philosophiques modernes. Et c'est d'après la dualité société civile et Etat que l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* a cherché la synthèse finale qui verra la réalisation de l'Esprit absolu.

La société civile est le dépassement de la famille, substantialité immédiate de l'esprit. La famille s'accomplit concrètement dans le mariage, la propriété ou la possession de biens et l'éducation des enfants ; la famille va se dissoudre en une multitude de familles chacune avec sa personnalité, son indépendance, sa particularité. Elles n'en resteront pas moins en interaction du fait de l'action réciproque dans la recherche de l'épanouissement. D'où la société civile qui devient l'universalité de ces familles librement associées. Comme telle, la société civile est « un système de dépendance réciproque » où par l'usage<sup>de</sup> son entendement chacun poursuit un « but égoïste ». Elle est aussi « le système de la moralité objective perdue dans ses extrêmes » car la morale est ici dominée par le libre-arbitre, la volonté arbitraire qui ne connaît d'impératif que la poursuite de la satisfaction du besoin. Et ces rapports d'interdépendance<sup>de</sup> créent un « système des besoins ». Si dans la famille le sujet moral est membre, dans la société civile, bourgeois (*Bürger*), par rapport au besoin il est tout simplement homme<sup>147</sup> ; c'est

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>146</sup> HEGEL : « [...] on peut appeler germanique les nations auxquelles l'Esprit du Monde a confié son véritable principe. Ce monde de l'Esprit réel a comme principe la conciliation absolue de la subjectivité existant pour elle-même avec la Divinité qui est en soi et pour soi, avec ce qui est vrai et substantiel » (*Ibidem*, p. 293.). C'est seulement au détail de cette époque que nous consacrons l'analyse d'après les *Principes de la philosophie du droit*.

<sup>147</sup> *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 225.

uniquement en ce sens que HEGEL définit le sujet comme homme. Le travail, comme moyen de la production et de la satisfaction des besoins, ennoblit l'homme ici, surtout parce qu'il est l'objectivation de l'entendement. Le travail fait l'homme, et quiconque vit au dépend d'autrui, de l'aide sociale ne se réalise point<sup>148</sup>. Mais « l'homme dans sa consommation rencontre surtout des productions humaines et ce sont des efforts humains qu'il utilise »<sup>149</sup>. L'universalité, l'objectivité du travail impulsées par la diversification des moyens et des besoins entraînent la spécification de la production et de la division des tâches jusqu'à l'annulation de l'effort physique : « Le travail de l'individu, écrit HEGEL, devient plus simple par la division et son aptitude dans son travail abstrait, ainsi que la masse de ses produits, augmente. En même temps, cette abstraction des aptitudes et des moyens achève la dépendance mutuelle des hommes par la satisfaction des autres besoins et en fait une nécessité complète. Enfin l'abstraction de la production fait le travail toujours plus mécanique et à la fin, il est possible que l'homme en soit exclu et que la machine le remplace »<sup>150</sup>. Il est vrai que HEGEL définit le travail par rapport à la culture théorique qui consiste en un ensemble de représentations, de connaissances et leur enchaînement : « c'est la culture de l'esprit en général et aussi du langage. La culture pratique par le travail consiste dans le besoin qui se reproduit lui-même et dans l'habitude de l'occupation en général »<sup>151</sup>.

La dépendance dans la société civile n'est pas la même chose que celle qu'on découvre dans la famille. En effet, si les membres d'une famille sont liés par le sang, la filiation, dans la société civile, ce sont des liens économiques, des liens d'intérêts qui déterminent les rapports entre les individus. Si la société paysanne repose sur une moralité objective immédiate (c'est-à-dire fondée sur la famille et

---

<sup>148</sup> *Ibidem*, pp. 260-262.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 228-229 ; ce remplacement par la machine est devenu une réalité aujourd'hui. Avec la programmation et l'informatisation la firme TOYOTA (JAPON) est arrivée à remplacer l'effort physique dans le montage complet d'une voiture (cf. J.-J. SERVAN SCHREIBER, *Le Défi mondial*, Paris : Fayard, 1980, pp. 331-337).

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 228.

la bonne foi), la société civile comme système des besoins repose sur la volonté arbitraire et la reconnaissance mutuelle dans le droit à la possession. La nécessité d'un nouvel ordre juridique se fera sentir dans la société civile. Car la parole donnée, parce qu'incertaine et fondée sur la tradition ne conviennent pas à une société de production et de consommation déterminée par la subjectivité et l'entendement. La réflexion doit accoucher ici d'un droit abstrait, principal, d'une juridiction pour préserver la propriété privée et les libertés individuelles. C'est pourquoi dans la société civile « la réalité objective du droit est, d'une part, d'exister par la conscience, d'être quelque chose que l'on sait, d'autre part, d'avoir la force et la validité réelles et encore d'être connu dans cette validité universelle »<sup>152</sup>. Dans ce cas, le droit revêtira la forme de la loi dans la réalité, dans les consciences individuelles ; sous cette forme, il doit être accessible au public par la simplicité des lois. Et puisque le respect de la loi est susceptible d'être menacé par la volonté particulière ou l'opinion subjective, l'existence du droit doit être garantie par un tribunal - dont le but est de rendre justice aux individus lésés dans leur droit. Même sur le plan des relations publiques que les particuliers entretiennent, le risque de causer des dommages à autrui est possible. D'où la nécessité d'une administration pour rendre formels les rapports. En effet, tout comme l'argent sert de médiation dans l'activité d'échange<sup>153</sup> de produit (et de travail), l'administration également facilite les relations entre les individus et les institutions publiques ayant un but collectif. En effet, remarque HEGEL, « en face de la liberté de l'industrie et du commerce dans la société civile, existe un autre extrême, qui est l'administration et la réglementation du travail de tous par des institutions publiques [...] »<sup>154</sup>. La société civile qui est avant tout la classe industrielle (par opposition à la classe agricole fondée sur des liens naturels de famille et de terre), du fait de la division et de la diversification du travail, finit par créer en son sein des corps professionnels. Et les corporations apparaîtront

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>153</sup> *Ibid.*, § 204, p. 232-233.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 257.

pour les individus comme une seconde famille qui gèrera leurs intérêts communs; « elle leur procure alors la reconnaissance, assure la sécurité et les élève à la dignité consciente pour un but collectif »<sup>155</sup>. La corporation est la deuxième pièce essentielle de la société civile. Ou comme l'écrit HEGEL : « la sainteté du mariage et l'honneur professionnel sont les deux pivots autour desquels tourne la matière inorganique de la société civile »<sup>156</sup>. Mais la sphère de la société civile doit être dépassée par l'Etat qui est sa vérité car « à côté de la famille, la corporation constitue la deuxième racine morale de l'Etat, celle qui est implantée dans la société civile »<sup>157</sup>. La société civile comme le pense HEGEL est l'état de l'entendement et de la nécessité, celui également de la subjectivité dont l'intérêt particulier prime sur le reste. Comme le souligne J. HYPPOLITE, dans la remarquable préface aux *Principes de la philosophie du droit*, « en elle [la société civile] les individus croient réaliser leur liberté individuelle et subjective ; ils travaillent, ils échangent, ils concluent des contrats, mais de telle façon qu'ils croient toujours travailler, produire, et échanger pour eux-mêmes, comme si la volonté individuelle était la volonté rationnelle en soi et pour soi »<sup>158</sup>. Aux yeux de HEGEL, seul l'Etat peut exister comme volonté rationnelle, car il est le rationnel en soi et pour soi. La volonté rationnelle n'est pas à concevoir comme la volonté commune des contractants comme on l'a vu chez ROUSSEAU. C'est donner ainsi une base erronée à l'Etat, car on le fait fonder sur la volonté arbitraire. Cette critique de la volonté générale de ROUSSEAU va jusqu'à ses conséquences politiques. En effet, dit HEGEL « arrivées au pouvoir, ces abstractions ont produit d'une part le plus prodigieux spectacle [la Révolution française de 1789] vu depuis qu'il y a une race humaine : recommencer *a priori*, et par la pensée, la constitution d'un grand état réel en renversant tout ce qui existe et est donné, et vouloir donner pour base un système rationnel imaginé ;

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>156</sup> *Ibid.*

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> in HYPPOLITE, J. *Figures de la pensée philosophique*, op. cit. , p. 88. cf. également *Principe de la philosophie du droit*, op. cit. , p. 23.

d'autre part, comme ce sont des abstractions sans Idée, elles ont engendré par leur tentative, les événements les plus horribles et les plus cruels [comme en Thermidor : la mort de ROBESPIERRE] »<sup>159</sup>. La volonté rationnelle comme **Etat** est au dessus des individus, de leurs intérêts particuliers, de leur arbitraire. Il ne peut dépendre des volontés particulières. Dans sa réalité, l'idée de l'Etat se traduit dans la constitution externe, dans les rapports entre Etats indépendants et souverains ; enfin « elle est l'idée universelle, comme genre et comme puissance absolue sur les Etats individuels, l'esprit qui se donne sa réalité dans le progrès de l'histoire universelle »<sup>160</sup>. Le principe de l'Etat moderne consiste à laisser la subjectivité s'accomplir - dans le libéralisme économique notamment - jusqu'à l'extrême. L'Etat hégélien vise le dépassement de ce principe : « en face du droit privé et de l'intérêt particulier, de la famille et de la société civile, l'Etat est, d'une part, une nécessité externe et une puissance plus élevée ; à sa nature sont subordonnés leurs lois et leurs intérêts, qui en dépendent, mais d'autre part, il est leur but immanent et a sa force dans l'unité de son but universel et des intérêts particuliers de l'individu, unité qui s'exprime dans le fait qu'ils ont des devoirs envers lui dans la mesure où ils ont en même temps des droits »<sup>161</sup>. La constitution de cet Etat est la monarchie constitutionnelle. Elle est la forme infinie de l'idée substantielle<sup>162</sup>. En son sein les pouvoirs de l'Etat sont au nombre de trois : le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir du prince : Le prince incarne le pouvoir absolu. Les pouvoirs séparés sont en lui unis, constituent le sommet et le commencement de l'Etat de la monarchie constitutionnelle<sup>163</sup>. Ceux qui ont la charge de l'Etat constituent ce que HEGEL appelle la classe universelle qui est radicalement à distinguer de la classe industrielle, de la société civile : « la classe universelle s'occupe des intérêts

<sup>159</sup> *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 272.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 276. La Société des Nations (S.D.N) qui n'a pas survécu à la Deuxième guerre mondiale et l'Organisation des Nations Unies (O.N.U) aujourd'hui, sont censées être des incarnations de la constitution externe.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 301.

généraux, de la vie sociale ; elle doit être dégagée du travail direct en vue des besoins, soit par la fortune privée, soit par une indemnisation de l'Etat qui réclame son activité, de sorte que dans ce travail pour l'universel, l'intérêt privé trouve sa satisfaction »<sup>164</sup>. Et être membre ou citoyen de l'Etat n'a rien à voir avec les rapports que les individus entretiennent dans la société civile. Les rapports entre individu et Etat sont des rapports suprêmes : « s'il est l'esprit objectif [l'Etat], alors l'individu lui-même n'a d'objectivité, de vérité et de moralité que s'il en est membre [...] la destination des individus est de mener une vie collective ; et leur autre satisfaction, leur activité et les modalités de leur conduite ont cet acte substantiel et universel comme point de départ et comme résultat »<sup>165</sup>. Si l'Etat rationnel s'identifie à la volonté divine, il ne doit pas pour autant dépendre ou être subordonné à la religion, à l'Eglise. La religion comme l'Etat vise l'universel. Mais elle s'exprime par les sentiments, l'imagination et la croyance. La forme reste déterminée par la subjectivité. La communion religieuse d'individus peut révéler la forme d'une corporation et acquérir un statut de droit privé. Car « [...] la doctrine elle-même a son domaine dans la conscience, elle appartient donc au droit de la liberté subjective de la conscience de soi, à la sphère intérieure qui, en tant que telle, ne constitue pas le domaine de l'Etat »<sup>166</sup>. Donc « pour que l'Etat en tant que réalité morale libre de l'Esprit, conscience de soi, arrive à l'existence, il doit nécessairement se différencier de la forme de l'autorité et de la croyance »<sup>167</sup>. Ainsi, si dans l'empire romain, comme troisième époque historique de l'Esprit, l'Etat était subordonné à l'Eglise, dans la modernité ils sont réconciliés : « ce dernier n'est plus inférieur à l'Eglise et ne lui est plus subordonné ; celle-là ne conserve aucun privilège : l'Esprit n'est plus étranger à l'Etat. [...] Le sens de l'histoire se trouve dans le cours de ce

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 291-292.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 297-298.



dépassement et c'est le savoir qui constitue le moment où cette conciliation devient pour soi »<sup>168</sup>.

Dans quelle mesure HEGEL a-t-il réalisé la philosophie de l'histoire pour laquelle KANT a fait des propositions ? On peut retenir que ce qui apparaît, qui se manifeste dans le plan caché de la nature, c'est le destin de l'Esprit absolu qui se découvre après s'être aliéné dans le monde. L'existence de l'homme, l'usage de sa raison doivent être au service de l'Esprit qui est le Vrai, l'Eternel, le rationnel en soi. La modernité est la dernière époque historique de ce destin. Elle correspond à sa réalisation. L'Esprit y atteint son concept, mais la subjectivité qui est le principe de la modernité le maintient dans l'abstrait. La liberté absolue qui est ce concept ne peut avoir une réalité que dans l'Etat rationnel. Ici liberté subjective et liberté substantielle sont unies ; « [...] le sujet est libre pour soi et n'est libre que dans la mesure où il devient adéquat à l'Universel et demeure dans l'Essence. C'est le règne de la liberté concrète »<sup>169</sup>.

Ainsi, si KANT a conceptualisé l'*Aufklärung* (Les Lumières) comme la nouvelle attitude de l'individu dans la société civile où celui-ci doit faire un usage normatif, privé de la raison (l'entendement) et faire (comme savant) un usage public de sa raison, HEGEL, quant à lui, inscrit la modernité dans l'éternité comme réalisation de l'essence divine de l'homme dans le cadre du droit universel. Mais suite à l'interprétation de HEGEL par ses disciples, la question de l'émancipation de l'homme par rapport à cette modernité connaîtra un nouveau régime critique qui n'est plus seulement celui de la raison pure.

<sup>168</sup> *La Raison dans l'histoire, op. cit.*, p. 296.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 293.

## I. 5 LE MOUVEMENT JEUNE HEGELIEN ET LA QUESTION DE L'EMANCIPATION

Le rebondissement de l'interrogation sur l'émancipation de l'homme vient des disciples qu'on appelle Jeunes Hégéliens<sup>170</sup>. Ils se distinguent des Vieux Hégéliens qui considèrent le système du maître comme la traduction achevée de la vision philosophique du monde. Donc le but de ces orthodoxes est de conserver le système du maître. Ils pensent donc en général que HEGEL a réussi la réconciliation entre philosophie et religion, entre l'Eglise et l'Etat. A en croire KARL LÖWTH, « pour le mouvement historique du XIX e siècle, ils sont dénués d'intérêt »<sup>171</sup>. A l'image de ROZENKRANZ, ils pensent que HEGEL a résolu tous les problèmes de l'époque. La tâche qui reste à accomplir, c'est appliquer sa méthode dans les domaines particuliers de la vie. HAYM pense alors bien qu'il faut expliquer cette philosophie aux contemporains. Des disciples comme ERDMANN pensent que HEGEL a effectué une restauration de la métaphysique en accord avec la restauration politique, après la chute de NAPOLEON ; il restaure par là la métaphysique dont KANT et FICHTE ont contribué à la destruction. Enfin on peut retenir avec FISCHER que HEGEL est le philosophe de l'évolution dont DARWIN et LAMARCK sont les héritiers. Voila sommairement ce qu'on peut retenir de la philosophie des Vieux Hégéliens<sup>172</sup>.

Les Jeunes Hégéliens quant à eux prennent le parti de sortir du système hégélien - contradictoire par sa tentative de réconciliation. Parmi eux on peut citer FEUERBACH, RUGE, BAUER, STIRNER ou MARX qui ont , chacun à

<sup>170</sup> Pour ce chapitre, nous nous inspirons de l'ouvrage de K. LÖWTH, *De Hegel à Nietzsche*, Paris : Gallimard, 1969 ; de celui de Mc LELLAN, *Les Jeunes Hégéliens et Karl MARX*, Paris : Payot, 1972 ; pour leur synthèse et la liberté d'esprit qui semble caractériser leurs auteurs.

<sup>171</sup> LÖWTH, K. *De Hegel à Nietzsche*, *op. cit.* , p. 74.

<sup>172</sup> *Ibidem*, pp. 73-88.

sa manière, montré la nécessité de renverser l'édifice du maître et ont ouvert par là le débat sur la modernité<sup>173</sup>.

### **I.5.1 LA CRITIQUE COMME MOYEN D'EMANCIPATION**

Le mouvement a surtout pris de l'essor après la mort de HEGEL en 1831. Le système va apparaître aussi contradictoire que les réalités allemandes qu'il s'agit de transformer. En effet, comparées au développement économique britannique et à l'émancipation politique constatée en France, la monarchie prussienne et ses principautés ressemblent à une caricature historique quand on ne peut pas parler de *condition moyen ageuse*. Face à cette situation, la critique s'est imposée aux Jeunes Hégéliens comme l'arme de renversement radical du système et de la monarchie prussienne. « Leurs tendances apocalyptiques étaient augmentées par leur position d'intellectuels sans emploi, en marge de la société. Sans aucune racine dans cette société dont ils faisaient la critique, ils pouvaient permettre à leurs idées de vagabonder à leur gré. D'autre part, les jeunes hégéliens avaient grande foi dans le pouvoir des idées »<sup>174</sup>. Combien était difficile l'usage public de la raison par lequel KANT aussi espérait le progrès dans la morale. BAUER, MARX ou FEUERBACH en ont fait les frais : renvoi de poste ou contrainte à l'exil. L'enseignement, les livres et les revues servaient de moyens de critique. Le combat était contre la religion, contre l'Etat et le système de HEGEL.

La préface de RUGE à la deuxième édition des *Principes de la philosophie du droit* dans *Hallische Jahrbücher* (1840) soulève d'après LÖWITH un certain nombre de lacunes. RUGE aurait pensé que le mérite de HEGEL a été de placer à la base de l'Etat la volonté universelle médiatisée par le libre arbitre et la

<sup>173</sup> Dans notre mémoire de maîtrise - HAMIDOU TALIBI, M. *La Critique anthropologique de la religion dans l'Essence du Christianisme de Feuerbach et son influence sur Marx et Engels*, Fac. des Lettres et Sc. hum. UCAD ; Décembre 1992, au point I.4 - nous avons évoqué la critique religieuse des Jeunes Hégéliens. Ici, il sera question de leur rapport à la modernité, leur apport à la question de l'émancipation après la clôture hégélienne de l'histoire.

connaissance. Mais la dimension de l'histoire est rejetée à la fin du livre<sup>175</sup>. Pour lui ce qui doit donner à l'esprit son caractère absolu dans le processus historique, c'est l'action librement consentie de l'« être politique », l'homme. Mais c'est à FEUERBACH qu'on doit le dévoilement de la Logique et de la phénoménologie de HEGEL<sup>176</sup>. L'auteur de *l'Essence du Christianisme* réinterprète en effet le dépassement de la conscience malheureuse par laquelle HEGEL réalise la réconciliation de l'homme et du divin. Si pour l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* l'homme est l'existence de Dieu, pour FEUERBACH au contraire Dieu ou l'Esprit absolu est l'objectivation de l'essence humaine. Et la découverte de cet état de fait a été l'œuvre de la modernité: « les temps modernes ont eu pour tâche la réalisation et l'humanisation de Dieu. La transformation et la résolution de la théologie en anthropologie »<sup>177</sup>. Depuis le doute cartésien jusqu'à la conscience de soi hégélienne en passant par la critique de la raison, Dieu est devenu *un être immanent*. C'est qu'en réalité, il n'a d'existence que par l'homme. Les qualités de Dieu que sont l'omniscience, l'omnipotence ou la bonté ne sont que les divers de l'essence de l'homme : entendement, volonté, cœur. C'est ainsi que dans le judaïsme, la divinité apparaît comme entendement pur, juge impitoyable. Mais par la grâce du saint-esprit - au fond la volonté humaine - il se fait homme (cœur) dans le christianisme à travers Jésus. Le christianisme est *une erreur* et la théologie qui veut le justifier constitue une double tromperie quand elle n'explique pas le fait divin par l'anthropologie, par l'homme. P.L. ASSOUN explique bien l'originalité de la critique feuerbachienne : « la critique de la représentation [de l'objectivation], dont le champ privilégié est la religion, consiste à remonter génétiquement, c'est-à-dire régressivement, jusqu'à « la

<sup>174</sup> McLELLAND, D., *Les Jeunes Hégéliens et Karl MARX*, op. cit. , p.

<sup>175</sup> LÖWITZ, K. *De Hegel à Nietzsche*, op. cit. , p. 114.

<sup>176</sup> Cf. notre travail de maîtrise dans lequel il a été question de la critique du christianisme et de la philosophie religieuse de HEGEL par FEUERBACH ; de même que notre mémoire de D.E.A intitulé FEUERBACH critique de HEGEL. Du système à l'homme (Fac. des Lettres et Sc. hum. UCAD : Décembre 1993) ; Nous y avons exposé la critique feuerbachienne de la Logique et de la phénoménologie de l'esprit de HEGEL. Ce qui a permis de donner la conception feuerbachienne de l'homme. Ici il s'agit de montrer l'apport de l'auteur de *l'Essence du Christianisme* à la modernité.

source » des représentations. Cette topologie, au lieu d'être transcendante, comme chez KANT, est anthropologique »<sup>178</sup>. Et le but de cette critique vise à ouvrir la clôture de l'histoire vers l'avenir, un avenir basé désormais sur l'homme; sur l'anthropologie qui lui restitue ses attributs naturels. C'est la raison pour laquelle FEUERBACH ne dissocie pas la critique du christianisme de celle de HEGEL. « En effet, dit-il, chez HEGEL le christianisme occupe une situation privilégiée : revêtu de l'absoluité (la religion absolue) il est en dignité la dernière religion, antichambre du concept de philosophie [...]. Non seulement le christianisme ne diffère que formellement (par la représentation) de la philosophie (le concept) dont il est le pressentiment achevé, ce qui lui confère le caractère de presque-philosophie, mais encore il correspond au caractère rationnel de l'Etat, ce qui l'absout et l'absolutise politiquement »<sup>179</sup>. On comprend dès lors que FEUERBACH considère la *Phénoménologie de l'esprit* comme une logique phénoménologique dont le souci est de montrer la marche dialectique de l'esprit absolu à travers l'histoire de l'humanité et de l'homme-qui-ne-sont que des figures, ou pour parler comme HEGEL, des agents de sa réalisation, des témoins ou des ornements de sa splendeur. Le secret de l'Esprit absolu, qui, au début et à la fin de son parcours, reste abstrait, immédiat, indéterminé, se révèle être le Dieu chrétien. Rompre le charme du système, c'est insérer l'homme dans le cadre d'une communauté humaine: « l'homme pour soi ne possède en lui l'essence de l'homme ni au titre d'être moral, ni au titre d'être pensant. L'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme, unité qui ne repose que sur la réalité de la distinction du moi et du toi »<sup>180</sup>. Il faut donc insérer l'homme dans une intersubjectivité basée sur l'acceptation des différences.

<sup>177</sup> FEUERBACH, L. « La Philosophie de l'avenir » en annexe de *l'Idéologie allemande* de MARX et ENGELS (Paris : Ed. sociales, 1982, p. 209) .

<sup>178</sup> ASSOUN (P. L.) / RAULET, *Marxisme et théorie critique*, Paris : Payot, 1978, p. 43.

<sup>179</sup> FEUERBACH, L. *L'Essence du Christianisme*, Paris : Maspéro, 1982, p. 28-29.

<sup>180</sup> FEUERBACH, « La Philosophie de l'avenir » annexe *Idéologie allemande*, op. cit. , p. 208.

Bruno BAUER quant à lui, part de trois concepts pour rejeter le système du maître. Il s'agit des concepts de *critique*, de *conscience de soi* et d'*aliénation*. Selon lui, HEGEL a déjà ruiné par la *conscience malheureuse* le christianisme. Ce dernier ne saurait être la dernière étape de la conscience qui est dialectiquement parlant toujours en progrès. Il faut en permanence que la pensée critique toute réalité. Même l'Etat rationnel de HEGEL doit passer au crible de la critique permanente. Sa conception de l'Etat ne serait pas différente de celle du maître. Mais « l'objet de son attaque était « l'Etat chrétien » c'est-à-dire l'Etat dans lequel l'élément religieux est de fait ou intentionnellement l'élément dominant »<sup>181</sup>. Pour lui il y a une auto-aliénation dans la religion dévoilée par l'auteur de *l'Essence du Christianisme*. Mais contrairement à FEUERBACH qui a fait une critique immanente du christianisme, BAUER s'est attaché à rejeter les Evangiles comme des écrits inauthentiques qui falsifient l'esprit du Christ.

Mais l'élève le plus radical a été STIRNER dont il ne serait pas exagéré de dire qu'il est un antisystème, un nihiliste mais surtout un solipsiste. Son radicalisme l'amène à remettre en « cause » toute l'histoire de la pensée, toute la politique, toutes les vérités et toutes les bonnes causes que la morale nous demande de défendre. C'est dans son célèbre *l'Unique et sa propriété* qu'il accomplit la « critique », seul concept qu'il partage sans doute avec les Jeunes Hégéliens. MAX STIRNER part de l'hypothèse qu'il n'existe pas d'intérêt général, de cause commune. Dieu (l'esprit absolu), le genre humain (de FEUERBACH), le peuple (des patriotes dévoués), le prince... n'ont de fin que la leur. Toutes les causes sont égoïstes: « le divin est la cause de dieu, l'humain la cause de « l'homme ». Ma cause n'est ni le divin ni l'humain, ni le Vrai, ni le Bon, ni le Juste, ni le Libre etc... mais seulement le Mien ; elle n'est pas générale, ... *Unique*, comme Je suis unique »<sup>182</sup>. Si toutes les causes sont égoïstes, STIRNER pense qu'il a le droit de revendiquer lui aussi sa cause, uniquement la sienne. En réalité il désespère de l'Etat qui utilise l'individu comme *une roue de sa machine*, il ne croit

<sup>181</sup> McLELLAN, D. *Les Jeunes Hégéliens et Karl MARX*, op. cit. , p. 102.

point à l'égalité de jouissance dans le travail égal prônée par les communistes. « Non, dit-il, ce n'est pas un travail, mais seulement une puissance égale qui T'autorise à une jouissance égale : Jouis... et Tu as le droit à la jouissance. Mais si, ayant travaillé, Tu te laisses ravir la jouissance, « ce qui T'arrive est Juste »<sup>183</sup>. Il faut aussi revenir à l'évidence que « Jamais un Etat n'a pour but de permettre l'activité libre de chaque individu, mais toujours une activité liée à ses buts »<sup>184</sup>. La même partialité et l'égoïsme se rencontrent dans le parti politique, dans la conception de la possession. Les communistes veulent que la propriété soit abolie. L'égoïste veut sa conservation: « les socialistes disent: la société Me donne ce dont J'ai besoin, et l'égoïste: Je prends ce dont J'ai besoin ; les communistes se conduisent en gueux, l'égoïste en propriétaire »<sup>185</sup>. Et STIRNER se range du côté de ce dernier, car la seule cause à défendre doit être la « jouissance personnelle ». Qu'on pense une destinée céleste ou humaine pour l'individu, l'évidence est, semble-t-il, dans cette déclaration: « Je suis Unique. C'est pourquoi mes besoins, mes actes, bref tout en Moi est aussi Unique. Et ce n'est qu'en tant que ce Moi unique que Je M'approprie tout, seulement en tant que ce Moi que J'ai des activités et Me développe. Ce n'est pas en tant qu'homme que Je Me développe, ce n'est pas non plus l'homme que Je développe en Moi, mais c'est en tant que Moi que Je Me développe Moi-même »<sup>186</sup>. Tel est d'après l'auteur, « le sens de l'Unique ». Mais là apparaît également une compréhension de la subjectivité pour le moins pointue<sup>187</sup>. Doit-on voir ici une radicalisation du Moi ou de la conscience de soi fichten ? On sait, par ailleurs, que FICHTHE a rejeté la chose en soi kantienne, le noumène, pour tenter d'expliquer toute la diversité des formes de la connaissance à partir du même principe subjectif. C'est effectivement lui qui pose avant HEGEL l'absoluité du sujet, doué d'un pouvoir d'activité infini,

---

<sup>182</sup> STIRNER, M. *L'Unique et sa propriété en annexe de l'Idéologie allemande*, op. cit. , p. 217.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>187</sup> NIETZSCHE trouverait en STIRNER un digne devancier, lui qui a détruit par sa critique toutes les valeurs humaines, du moins celles élaborées par la modernité, telles que nous le verrons.

créateur du monde<sup>188</sup>. Et selon MARX l'esprit absolu de HEGEL n'est rien d'autre que la conscience de soi fichtéenne tout autant que la substance spinoziste à laquelle cette conscience est couplée<sup>189</sup>. Pour la question posée, gardons nous des généralisations. STIRNER situe le Moi fichtéen dans la relativité: « le Moi de Fichte est aussi le même être en dehors du Moi, car chacun est Moi et si seul ce Moi a des droits, alors c'est lui « le Moi », et Je ne le suis pas. Cependant, Je ne suis pas un Moi à coté D'autres Moi, mais le seul Moi »<sup>190</sup>.

La critique de STIRNER n'est peut-être pas sans allusion à la conception communiste de Moses HESS, qui est celui qui a introduit en Allemagne la réflexion sur le communisme ou le socialisme après un voyage en France où il a sans doute lu les théoriciens Français qui ont traité cette question. Cela explique peut être que son socialisme soit une combinaison de celui français et du spiritualisme allemand; socialisme qu'il pense réalisable en Angleterre développée économiquement. Pour McLELLAN qui se soucie de démontrer ce que MARX doit aux Jeunes Hégéliens, HESS est un précurseur de l'auteur du *Capital*. HESS trouve que la philosophie de HEGEL a atteint un stade suprême. Mais elle n'est que théorique. Et HESS aurait introduit de ce fait le concept d'action dont s'accaparerait MARX<sup>191</sup>. Dans tous les cas, MARX rejetant la philosophie allemande, est convaincu d'être le premier à faire le pont entre la théorie et la pratique. Si chez les autres Hégéliens la critique est théorique - par là même idéaliste -, chez l'auteur de la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* elle est théorie pratique.

<sup>188</sup> Cf. HYPPOLITE in *Op. cit.* dans sa préface à « La destination de l'homme de FICHTE », pp. 53-72.

<sup>189</sup> Cf. MARX, K. ENGELS, *La sainte famille*, Paris : Ed. sociales, 1965, p. 166-167.

<sup>190</sup> STIRNER, *op. cit.* , p. 221.

<sup>191</sup> McLELLAN, D. *op. cit.* , p. 202-203. En tout cas, on peut lire, dans le premier fragment de *l'Idéologie allemande*, *op. cit.* , ceci : « il n'est venu à l'idée d'aucun de ces philosophes [Les Jeunes Hégéliens] de se demander quel était le lien entre la philosophie allemande et la réalité allemande, le lien entre leur critique et leur propre milieu naturel » (p. 66). Ce qui signifie que MARX (en compagnie de ENGELS) est le premier à se soucier de conceptualiser la situation allemande - parmi les Jeunes Hégéliens surtout.



### **1.5.2 LA CRITIQUE DE L'ÉTAT HEGELIEN PAR MARX**

Karl MARX avait eu avant tout le souci de l'action pratique. Mais comment résoudre le problème de la philosophie qui prétend changer un état de faits par la spéculation ou la critique théorique ? Dans la réponse à cette question, MARX abandonnant le terrain de l'Idée, s'attaque à l'hégélianisme de gauche - la philosophie des Jeunes Hégéliens -, mais avant tout à la philosophie du maître, à sa philosophie du droit. Les Jeunes Hégéliens ont démembré, décomposé les éléments du système hégélien. Mais ils n'ont pas pour autant détruit ce système comme ils l'espéraient. Pour MARX, il ne s'agit pas de détruire mais de renverser. Et c'est FEUERBACH qui emprunte la voie du renversement qui aboutit chez MARX à la critique de la philosophie du droit du maître.

L'idéologie allemande, comme MARX caractérise la philosophie allemande inspirée par HEGEL, n'est pas différente de l'idéologie en générale: elle rêve de transformer le monde par les idées, en remplaçant des idées (la religion, la superstition) par d'autres idées (la conscience de soi, l'Unique ou l'homme générique). Dans cette façon de voir MARX s'en prend à BAUER, STIRNER et FEUERBACH. On peut longuement s'étendre sur cette critique que MARX adresse à ses condisciples Hégéliens et voir avec quelle virulence il fait passer sur eux son « char-critique »<sup>192</sup>. Mais on peut aussi voir comment un auteur comme David MCLELLAN a tenté de rétablir la vérité historique en montrant ce que MARX doit aux autres Jeunes Hégéliens<sup>193</sup>: « chez Bauer, il a pris la critique incisive, voire macabre de la religion, qui lui servit de modèle pour son analyse de la politique, de l'économie, etc... ; à Feuerbach, il doit la transformation systématique de l'Idée hégélienne et partant d'un humanisme radical ; Stirner, le plus négatif de tous les Jeunes Hégéliens, obligea Marx à dépasser l'humanisme

<sup>192</sup> Cf. *La Sainte famille, op. cit.*, *l'idéologie allemande, op. cit.*

<sup>193</sup> MCLELLAN a effectué ce qu'on peut appeler une archéologie des textes : ouvrages, articles, lettres et autres correspondances des Jeunes Hégéliens. MARX a parfois reconnu l'apport d'un certain FEUERBACH dans l'évolution de sa pensée vers le matérialisme, mais il a surtout critiqué l'idéalisme des autres condisciples.

[...] de Feuerbach ; enfin, Hess, le promoteur des idées communistes en Allemagne, fut le premier à appliquer des idées radicales dans le domaine de l'économie politique »<sup>194</sup>. Toutes ces dettes ne diminuent en rien le mérite de MARX. Il a effectué la sortie de la clôture hégélienne par sa critique des *Principes de la philosophie du droit* - dès 1843. Il reste vrai que c'est avec la conception feuerbachienne de l'homme qu'il opère dans sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, dans les *Manuscrits de 1844* avant de lui tourner le dos dans les *Thèses sur Feuerbach* et *l'Idéologie allemande*.

La critique du droit hégélien a une double signification: philosophique et politique. « La critique de la *philosophie allemande* de l'Etat et *du droit* dont Hegel a donné la plus conséquente, la plus riche et l'ultime version, est tout à la fois l'analyse critique de l'Etat moderne et de la réalité corrélative, et la négation résolue de tout *mode* antérieur de la *conscience politique et juridique allemande*, conscience dont la *philosophie spéculative* du droit constitue précisément l'expression [...] la plus universelle, portée au niveau d'une *science* »<sup>195</sup>. En effet, selon MARX, si la réalité allemande (la monarchie prussienne ) correspond à l'ancien régime (la féodalité) dans sa perfection, la philosophie allemande (le système hégélien) exprime l'Etat moderne dans son imperfection<sup>196</sup>. C'est au renversement de cette conception de l'Etat donnée dans les *Principes de la philosophie du droit* que MARX consacre l'été 1843.

Si pour HEGEL, l'Etat est la réalité dernière de la famille et de la société, civile, de l'avis de MARX, il faut dire qu'il dépend plutôt du droit privé. Donc de la famille et de la société civile. Mais l'apparence montre la dépendance de ces dernières vis-à-vis de la sphère de l'Etat. HEGEL voit à travers la famille et la société civile une division en soi de l'Etat<sup>197</sup>. C'est plutôt l'Etat qui est une émanation de la société civile et de la famille. C'est seulement un panthéisme,

<sup>194</sup> MCLELLAN, D. *Op. cit.*, p. 227.

<sup>195</sup> MARX, K. « Introduction à la contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel » in MARX - ENGELS, [DE L'ETAT], Moscou : Ed. du Progrès, 1986, p. 118.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>197</sup> Cf. § 262, *Principe de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 280.

une « logique mystique »<sup>198</sup> (termes empruntés à FEUERBACH) qui expliquent que HEGEL fasse dépendre Famille et société civile de l'Etat comme si celui-ci a une intention déterminée, un principe déterminé qui se joue de la subjectivité - principe du monde moderne bourgeois ; comme si famille et société civile n'ont leur réalité que dans l'Etat présenté comme le rationnel en soi et pour soi. Or, selon la critique de MARX, sans la base naturelle de la famille ou la base artificielle de la société civile dont il procède, l'Etat n'a pas sa raison d'être. Dans la fondation de ces deux sphères de vie - famille et société civile -, il y a une autodétermination. Elles se font elles-mêmes Etat en vertu de leur développement autogène. Il ne faut pas donner au fait réel une réalité mystique ; « Le fait réel est que l'Etat procède de la multitude telle qu'elle existe comme membres des familles et membres de la société civile - bourgeoise ; la spéculation exprime ce fait réel comme action de l'Idée, non comme Idée de la multitude mais comme action d'une Idée subjective distinguée du fait réel lui-même »<sup>199</sup>. La conséquence de cette abstraction de l'Idée du fait réel est que les affaires de l'Etat sont également considérées comme des affaires universelles et abstraites des réalités de la société civile. Ou comme le dit HEGEL, « la classe universelle [les fonctionnaires de l'Etat] s'occupent des intérêts généraux, de la vie sociale »<sup>200</sup>. Pourtant les affaires de l'Etat ne sont que des manières d'être et d'agir des agents sociaux, des hommes<sup>201</sup>. Nous avons vu que cette abstraction de la classe universelle a aussi conduit HEGEL à considérer le sujet selon des déterminations différentes: le sujet est membre de la famille, bourgeois en tant qu'il appartient à la société civile et citoyen dans ses rapports à l'Etat. Dans l'optique marxienne, famille, société civile et même Etat sont des objectivations de l'essence humaine, des façons d'exister de l'homme. La différence essentielle, à notre avis, entre MARX et HEGEL se situe au niveau de leur conception de l'homme : tandis que dans ses développements l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* ne définit

<sup>198</sup> MARX, « Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel », in [De l'Etat], *op. cit.*, p. 59.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>200</sup> *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 205, p. 233.

le sujet comme homme que par rapport au besoin<sup>202</sup>, MARX, lui, ne comprend le sujet que comme homme. Car toute sa dignité ne se trouve que dans sa qualité d'homme, dans sa capacité à satisfaire ses besoins par un travail libre. Or, dans la société civile ceux qui travaillent (les prolétaires) voient les fruits de leurs efforts expropriés par ceux qui possèdent tout et qui, eux, ne travaillent pas. Ainsi la société civile n'est-elle pas que composée de bourgeois. Le fossé se creuse progressivement entre deux classes essentielles: la bourgeoisie détentrice des moyens de production et le prolétariat qui aliène ses forces productives. Et si HEGEL voit dans la constitution politique de l'Etat le dépassement de la subjectivité, du libre arbitre opérant au sein de la société civile, l'auteur du *Capital* quant à lui considère plutôt que c'est « une illusion pratique » qui cache bien son contenu: la garantie de la propriété privée, du majorat<sup>203</sup>. « Dans la constitution, dit-il, où le majorat est une garantie, la *propriété privée* est la garantie de la constitution politique »<sup>204</sup>. Et MARX voit dans la constitution monarchique présentée par HEGEL comme l'achèvement de l'Etat une forme sans contenu dont la démocratie est le dépassement dialectique : « la démocratie est le genre de la constitution. La monarchie est une espèce et une espèce mauvaise. La démocratie est contenu et forme. La monarchie est *censée* être seulement forme mais elle falsifie le contenu »<sup>205</sup>. Dans la constitution monarchique une partie (le prince) détermine le but (le peuple). Selon MARX la démocratie est *l'énigme résolue de toutes les constitutions*. Car l'homme réel, le peuple réel devient le maître d'œuvre de la constitution<sup>206</sup>. Pour HEGEL, l'homme est là du fait de la loi (dans la monarchie constitutionnelle) ; dans la démocratie l'homme est la raison d'être de la loi dit MARX. C'est la distinction

---

<sup>201</sup> *Contribution à la critique de la philosophie du droit*, in *op. cit.*, p. 64.

<sup>202</sup> *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, § 190, p. 224-225.

<sup>203</sup> « Dans le droit féodal et bourgeois, dotation d'un bien immeuble (principalement d'une propriété terrienne) accompagnant la concession d'un titre de noblesse, qui était entièrement transmissible par ordre de primogéniture. L'institution du majorat avait pour but le maintien et la consolidation des grands domaines fonciers » (*De l'Etat*, *op. cit.*, p. 440).

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 86.

fondamentale de la démocratie. Dans le monde moderne, l'avènement de la constitution a été possible du fait de l'autonomie des sphères de vie : commerce et propriété foncière . « Là où le commerce et la propriété foncière ne sont pas libres, ne sont pas rendus autonomes, il n'y a pas encore non plus la constitution politique. Le moyen âge était la *démocratie de la non-liberté* »<sup>207</sup>. La constitution politique comme entité abstraite n'a été possible qu'avec les temps modernes qui ont vu l'autonomisation des sphères du commerce et de la propriété foncière. C'est ici que la participation politique devient effective pour l'homme. MARX voit dans le pouvoir législatif l'effort de la société civile à participer aux affaires de l'Etat. Mais la question de la représentation révèle à ce niveau un problème : tout le peuple peut-il participer à la consultation, à la prise de décision en même temps ou bien doit-il se faire représenter par des députés ? « C'est seulement dans le droit de vote aussi bien que dans l'*éligibilité sans limitations* que la société civile-bourgeoise s'est réellement élevée à l'abstraction d'elle-même, à l'existence *politique* comme à sa vraie existence universelle et essentielle »<sup>208</sup>. Par cette abstraction, la société civile-bourgeoise se nie comme existence de personnes privées. MARX pense que la réforme politique en France et en Angleterre - pays plus émancipés politiquement que l'Allemagne - pose en réalité l'exigence de la dissolution de la société civile et de l'Etat politique: « la réforme *électorale* est donc à l'intérieur de l'Etat *politique abstrait* l'exigence de sa *dissolution* mais en même temps de la dissolution de la société civile-bourgeoise »<sup>209</sup>.

Mais l'Allemagne qui n'a pas encore atteint le niveau d'émancipation politique de la France ou de l'Angleterre, et qui théorise sur ce que les autres font, doit changer d'idéologie. Dans son « Introduction à la critique à la philosophie du droit de Hegel », MARX reconnaît à ce pays seulement une libération théorique : « la seule libération de l'Allemagne possible dans la *pratique* est sa libération du point de vue de la théorie qui proclame que l'homme est

---

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 89.

<sup>209</sup> *Ibid.*

l'essence suprême de l'homme »<sup>210</sup>. Mais avec une telle idéologie le renversement dans la pratique, le renversement politique n'est pas possible. Il faut qu'une partie de la société civile se charge de libérer toute la société : « cette classe libère la société entière, mais seulement à la condition que la société entière se trouve dans la situation de cette classe, donc possède par exemple argent et culture, ou puisse les acquérir à son gré »<sup>211</sup>. Ici c'est l'exemple de la Révolution française qui est pris en compte par MARX. Mais la bourgeoisie allemande étant inorganisée, c'est dans le prolétariat naissant que MARX voit l'espoir d'émancipation : « la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes *matérielles* comme le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *intellectuelles*, et dès que l'éclair de la pensée aura frappé jusqu'au coeur de ce sol populaire vierge, s'accomplira l'émancipation qui fera des *Allemands des hommes* »<sup>212</sup>. Cette révolution est d'une portée universelle car l'émancipation de l'allemand est celle de l'homme. La philosophie est la tête et le prolétariat le coeur de cette émancipation. « La philosophie ne peut se réaliser sans abolir le prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans réaliser la philosophie »<sup>213</sup>. C'est seulement de cette façon que sera effectif le dépassement de la société civile pour une société humaine ou une humanité sociale. C'est finalement de cette façon que la philosophie cessera d'interpréter indéfiniment le monde pour le transformer radicalement, sur la base de l'humanité émancipée<sup>214</sup>.

Le dispositif de l'Etat moderne dépend de la société civile-bourgeoise. Il ne peut donc la dépasser comme le veut HEGEL. Car il a pour rôle justement de préserver fondamentalement la propriété privée. Le dépassement viendra du prolétariat. Car si dans la religion l'homme s'aliène en considérant l'objectivation de son essence (raison, volonté, coeur) comme quelque chose d'étranger et de transcendantal, dans le cas du prolétaire l'aliénation devient concrète :

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 128.

l'objectivation dans le travail devient étrangeté vis-vis de ce qui émane même de l'homme, la production<sup>215</sup>. En vertu de l'émancipation de l'homme, nul n'a le droit de s'approprier sa production. D'où la disparition programmée de la société civile avec son système étatique.

## RESULTATS DE LA PREMIERE ENQUETE

Comment conclure cette première partie quand on veut qu'elle soit, plus qu'une mise en perspective, l'enjeu de la réflexion de J. HABERMAS dont il sera question dans les deuxième et troisième parties ? On peut en tout cas dire que la modernité est un programme ambitieux d'émancipation. Elle justifie l'existence d'une subjectivité fondatrice d'elle-même dont la structure essentielle est donnée par le doute cartésien : la subjectivité se définit par la pensée qui lui donne cette capacité de réflexion. Cette dernière a montré sa fécondité à travers la création d'une seconde nature soutenue par des principes rationnels de droit civil et de droit politique; cette même réflexion élève l'homme au rang d'un être spirituel autonome vis-à-vis de tout, tant qu'il se laisse guider par son entendement et sa volonté. Et la réflexion kantienne a montré comment la subjectivité peut être principe de l'action d'après des critères tirés d'une critique de la raison pratique. En répondant la question sur les Lumières, KANT montre comment le sujet de l'action doit se comporter en tant que citoyen et en tant que *publiciste*, c'est-à-dire en tant qu'écrivain politique. Et c'est par une *publicité progressive* qu'il faut espérer le progrès moral du genre humain. HEGEL inscrit la modernité dans le développement de l'Esprit absolu dont le progrès du genre humain n'est que la manifestation historique. L'Etat rationnel est censé incarner la réalisation de l'Esprit absolu ou de l'Idée absolue tout autant que la modernité est sa dernière figure historique. Mais c'est au prix d'un dépassement de la subjectivité dans

<sup>214</sup> Cf. Les « Thèses sur Feuerbach » in *Ideologie allemande, op. cit.*, (notamment la dixième et la onzième thèse) p. 54.

<sup>215</sup> MARX, K. *Manuscrits de 1844*, Paris : Ed. Sociales, 1968, p. 132.

laquelle HEGEL ne voit qu'une volonté arbitre, un entendement ratiocinant (activité dans la laquelle le sujet ne peut s'oublier lui-même)<sup>216</sup>, une société civile où l'individu est préoccupé d'intérêt privé ou égoïste. L'Etat rationnel, sous la bannière du concept philosophique, doit réaliser la réconciliation entre religion et politique qui ont le même intérêt universel : l'Idée.

Nous avons vu avec la frange radicale des disciples de HEGEL que toute réconciliation qui considère le sujet comme moyen d'un but, aussi universel que l'Esprit absolu, n'a pas sa raison d'être. D'où une remise en question du système du maître. Si FEUERBACH effectue « la transformation du sacré », de l'Esprit absolu en une intersubjectivité basée sur l'altruisme (la différence entre Je et Tu) dans le cadre d'une communauté, c'est véritablement MARX qui souligne les insuffisances hégéliennes du dépassement de la subjectivité, de la société civile. Celle-ci ne peut être dépassée que par un prolétariat informé par une philosophie devenue désormais pratique révolutionnaire. Mais MARX à son tour engendre une problématique du dépassement sur laquelle J. HABERMAS se fonde aujourd'hui pour réprogrammer la question de l'émancipation du genre humain ; car, contrairement aux tendances qui veulent dépasser la modernité dans son fondement, HABERMAS, lui, est convaincu que les principes modernes n'ont pas été encore adéquatement utilisés. Comment compte-t-il les réaliser ? C'est par la mise en lumière d'une raison communicationnelle que tous les critiques de la modernité, à commencer par HEGEL, ont soit négligé soit méconnue. Toute la critique habermassienne de la modernité tient, à travers la critique des théoriciens, à ce dépassement de la subjectivité qui se veut la mesure de toute rationalité.

---

<sup>216</sup> *Phénoménologie de l'Esprit, op. cit.*, p. 51.



**II.**

**HABERMAS ET LA CRITIQUE DE LA  
MODERNITE**

HABERMAS se préoccupe essentiellement de modernité et de modernisation. La modernité (comme mode civilisationnel, ou ensemble de principes pour la connaissance et l'action, tels que la première partie de ce travail a permis de voir la conception) et la modernisation (en tant que processus de réalisation de ces principes à travers les sociétés, à cet effet, dites modernes) mobilisent depuis une trentaine d'années les efforts de J. HABERMAS. Son nom est attaché à l'Ecole de Francfort fondée en février 1923 d'après une idée de Félix J. WEIL<sup>217</sup>. Selon l'expression de Max HORKHEIMER, cette Ecole n'est qu'un « [...] groupe d'individus, ayant un intérêt commun pour la théorie sociale mais avec des formations universitaires différentes [...] »<sup>218</sup>. Il se trouve parmi eux des noms célèbres : BENJAMIN, HORKHEIMER, POLLOCK, ADORNO, MARCUSE pour ne citer que ceux-là. Ces penseurs étaient convaincus de marxisme, mais pas au point d'en faire un dogme<sup>219</sup>. « Leur préoccupation constante était le destin de la modernité. Ils envisagent ce destin avec pessimisme et angoisse. [...] l'école de Francfort affirmait que toutes les sociétés modernes, et peut être surtout la société capitaliste avancée nord-américaine, étaient en proie à l'une ou l'autre des grandes formes de l'autoritarisme que sont le fascisme et le totalitarisme. Les manifestations de cet autoritarisme étaient multiples, mais on les trouvait particulièrement dans la culture populaire et les médias de masse »<sup>220</sup>. Pourtant, on peut étudier la pensée de J. HABERMAS sans la rapporter immédiatement à cette Ecole dont on le présente comme le dernier grand représentant quand on ne voit pas en lui son « liquidateur ».<sup>221</sup> En tout cas, il

<sup>217</sup> Cf. JAY, Martin, *L'imagination dialectique de l'Ecole de Francfort (1992-1950)*, Paris : Payot, 1977, p. 26.

<sup>218</sup> Avant-propos à *L'imagination dialectique de l'Ecole de Francfort*, op. cit., op. cit., p. 7.

<sup>219</sup> Cf. ASSOUN, L. - RAULET, G. *Marxisme et théorie critique*, Paris : Payot, 1978 ; ces deux auteurs montrent comment les théoriciens de l'Ecole de Francfort complètent MARX par des penseurs comme FREUD, HEIDEGGER ou NIETZSCHE.

<sup>220</sup> ATTALAH, Paul, *Théories de la communication - sens, sujets, savoirs*, Québec : Presse de l'Université du Québec, 1991, p. 159.

<sup>221</sup> En effet, d'après la ligne de lecture de Christian BOUCHINDHOMME qui introduit l'ouvrage de HABERMAS, *Morale et communication* (Paris : Ed. du Cerf, 1986), cette thèse se soutient. Parce que né en 1929 à Düsseldorf (Allemagne), HABERMAS n'a pas pu appartenir à la première génération de l'Ecole ; ayant fait ses études à Göttingen et à Bonn entre 1949 et 1954, il n'a pas été formé par les Vieux maîtres - HORKHEIMER ou ADORNO - qui font partie de la deuxième génération. Même « pendant ses trois ans d'assistantat auprès d'ADORNO (1956-1959), il resta pratiquement dans l'ignorance des travaux d'avant-

critique le pessimisme des membres de cette Ecole vis-à-vis de la modernité comme le radicalisme de ceux qui pensent qu'il y a quelque part un échec de la modernité - NIETZSCHE et sa postérité. Selon HABERMAS, il ne suffit pas de fustiger la modernité à la lumière de ce qu'on considère comme ses « effets pervers » dans la société capitaliste, ou de vouloir en sortir par un décret ; il faut s'imposer l'attitude philosophique qui assume totalement la tâche critique. HABERMAS reconstruit un concept discursif de la modernité en reprenant la question depuis HEGEL - chez qui la modernité était déjà un problème - jusqu'aux déconstructions de type nietzschéen et heideggerien, en passant par la synthèse par le travail (MARX). A travers toute sa critique de la modernité et de la modernisation - qui sera la substance de la troisième partie de ce travail -, HABERMAS vise à « découpler » rationalité et subjectivité dont le mariage a miné dès le départ la fécondité des idéaux (de liberté, d'égalité, de justice) chers aux Lumières. Il cherche à nouer d'autres liens beaucoup plus prometteurs entre rationalité et communication intersubjective. On peut déjà indiquer avec Jean-Marc FERRY que la rationalité communicationnelle recherchée par notre auteur est un type de rationalité qui n'est ni « [...] la raison tour à tour hypostasiée dans la Nature, la Liberté, l'Esprit, l'Histoire, la Science, la Technique, par les traditions de la philosophie [...] c'est la raison dont l'élément se tient avec nous de toute façon, lorsque nous voulons communiquer, et qui, par-delà l'éclatement de son ancienne unité substantielle dans la diversité des sphères autonomisées sous des critères de validité formels, retrouve, dans cette diversité même une unité au niveau de l'argumentation »<sup>222</sup>. HABERMAS lui-même donne une indication sur sa pratique de la recherche dans une interview : « je cherche à

---

guerre. [...] ce qui revient donc à dire que les ouvrages comme [...] *l'Espace public* (1963), *Théorie et pratique* (1963) ne doivent, de fait, rien à l'Ecole de Francfort et que c'est pour ainsi dire en solitaire que Habermas choisit de « reprendre avec d'autres moyens le marxisme hégélien et wébérien des années vingt [...] qu'il avait découvert à travers *Histoire et conscience de classe* [de LUKACS] » (*Morale et communication, op. cit.*, p. 9). Pour notre part, la lecture et les propos de J. Habermas nous font dire qu'il traite les membres de l'Ecole plus comme des penseurs critiques, au même titre que les autres penseurs, que comme des disciples. C'est à ce titre que leurs efforts sont intégrés à sa systématisation.

<sup>222</sup> FERRY, J.-M. HABERMAS. *L'éthique de la communication*, Paris : PUF, 1987, p. 11.

continuer, quoique d'une manière quelque peu différente, une analyse transcendantale: non pas une analyse des conditions de possibilité de la connaissance au sens de Kant ou de Husserl, mais une analyse des conditions nécessaires de la compréhension »<sup>223</sup>. Cela justifie une reconstruction critique de la modernité.

## II.1 HEGEL ET L'ETAT FORT

### II.1.1 REGNE DE LA SUBJECTIVITE ET OBJECTIVITE DE L'ETAT

Nous avons vu comment l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* a cherché à surmonter la subjectivité. HABERMAS pense qu'il a bien saisi les contradictions internes aux « temps nouveaux », mais dans son effort de surmonter ces contradictions il s'enferme dans une logique de l'identité. Il a échoué dans sa tentative de dépasser la philosophie de l'entendement : « si nous [...] observons le cheminement de sa pensée, il semblerait, à première vue, que Hegel ait atteint son but. Parvenu à un concept d'Absolu qui vient à bout de toutes les absolutisations pour ne retenir, comme inconditionné, que le processus infini de l'autoréférence - ingérant tout ce qu'il y a de fini en lui-même -, Hegel peut concevoir la modernité à partir du principe qui la constitue. Ce faisant, la philosophie devient donc la puissance d'unification qui surmonte toutes les positivités susceptibles de surgir de la réflexion - et, partant, qui guérit la modernité de ses symptômes de déchéance. Cependant, cette belle impression de réussite est trompeuse »<sup>224</sup>.

S'intéressant à la pensée de HEGEL commencée à Iéna, HABERMAS explique comment le philosophe d'Iéna en est venu à la conception d'un Etat fort dans les *Principes de la philosophie du droit*. Le problème que la modernité se devait

<sup>223</sup> HABERMAS, « Être résolument moderne » in *Autrement* n° 102, nov. 1988, p. 27.

<sup>224</sup> *Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 43-44.

de résoudre était le suivant : comment remplacer le pouvoir unificateur dont la religion était porteuse avant la critique destructrice de la philosophie moderne ? En effet, si les « temps modernes » ont tourné le dos au passé, ceci à tous les niveaux, ils n'arrivent pas à remplacer le rôle unificateur de la tradition et du christianisme. Le jeune HEGEL pour cela a tenté une synthèse entre la vieille démocratie grecque et le christianisme des premiers âges. Il s'agit de deux idéaux qu'il faudra réaliser dans un cadre moderne : cette synthèse devait se réaliser comme une religion du peuple.

Dans la Grèce antique il y a plusieurs divinités. Et la religion est comprise comme un fait social, comme faisant corps avec la vie. Le Grec ne se sent pas aliéné par la divinité mais plutôt lié à la communauté. De ce fait il n'y a pas de problème de conscience : « la perspective de la mort n'empêche donc pas le Grec d'être heureux et sa religion demeure la religion de la joie, de la sérénité, parce qu'elle se refuse à chercher l'Absolu dans l'Au-delà et ailleurs qu'en nous mêmes »<sup>225</sup>. C'est à cette religion que HEGEL propose l'esprit du christianisme pour surmonter la scission du monde moderne, la subjectivité. Mais s'il faut donner crédit aux propos de J. HABERMAS « il faut voir que si l'on compare ce que, à l'origine, Hegel avait dans l'esprit lorsqu'il avançait l'idée de religion du peuple, et ce qui subsiste après que la religion a dépassé l'art et la philosophie la foi, on comprend la résignation dans laquelle Hegel sombre à la fin de sa philosophie de la religion »<sup>226</sup>. Pour VANCOURT qui étudie l'élaboration de la réflexion religieuse chez HEGEL, les rapports qu'il conçoit entre raison et foi sont de conciliation, pour plusieurs motifs. HEGEL écarte, selon lui, la thèse qui veut que philosophie et religion vivent en « apartheid » : « attitude du croyant qui serait en même temps philosophe, mais ne tenterait en aucune manière de concilier dans sa conscience la foi et la raison, chacune allant son chemin sans se préoccuper de l'autre »<sup>227</sup>. Situation contradictoire pour HEGEL : « par la

<sup>225</sup> VANCOURT, Raymond, *La Pensée religieuse de Hegel*, Paris : PUF, 1971, p. 38.

<sup>226</sup> *Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 44.

<sup>227</sup> VANCOURT, R. *Op. cit.*, p. 116-117.

religion l'homme s'élève au dessus de son individualité [subjectivité], de sa misère, il se fortifie en ce qui est l'absolue vérité et jouit de la société de l'absolu ; mais le recueillement n'est qu'une tendance [...] de la pensée ; [...] la religion et la philosophie ont donc un *seul et même* objet, une *seule et même* fin »<sup>228</sup>. Ici, la dialectique « s'atrophie » en se refermant sur la religion chrétienne dont elle devient la vérité, la conscience de soi. Convaincu que l'esprit humain (la raison humaine) ne connaît pas la tolérance parce que motivé par l'arbitraire, HEGEL lui trouve un dépassement religieux. Alors que, normalement, la dialectique du concept doit dépasser la représentation religieuse tout comme la religion a dépassé la sensibilité de l'art. « Arrivée à son terme, écrit HABERMAS, la dialectique de la Raison a donc épuisé cette impulsion qu'elle avait, cependant, initialement animée et par laquelle elle entendait mettre en oeuvre une critique de son époque. C'est là un résultat négatif qui transparait encore plus clairement avec le « dépassement » de la société bourgeoise dans l'Etat »<sup>229</sup>.

Aux yeux de notre auteur, HEGEL est pourtant le premier à conceptualiser l'Etat moderne avec beaucoup de pertinence. En effet, HABERMAS montre comment l'auteur des *Principes de la philosophie du droit* fait apparaître, par sa conception de l'Etat, les limites de la tradition aristotélicienne sur la même question. De l'antiquité jusqu'au XIXe siècle, pense-t-il, la politique englobait Etat et société. L'économie de subsistance de la grande cellule domestique (agriculture, artisanat ...) servait de « fondement » à l'ordre politique. La classe sociale des individus et la participation différentielle à la gestion politique étaient déterminantes et liées. La société dans son ensemble était régie par l'organisation de l'autorité<sup>230</sup>. A partir de la modernité, l'économie capitaliste (avec son système de circulation des marchandises selon le droit privé) s'émancipe du pouvoir administratif. Le social et le politique aussi se séparent tout comme la société bourgeoise se distingue de la bureaucratie étatique. La société

<sup>228</sup> HEGEL, G.W.F. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, T2, Paris : Gallimard, 1954, p. 191.

<sup>229</sup> *Discours philosophique de la modernité*, op. cit. , p. 44.

<sup>230</sup> *ibidem*, p. 44-45.

économique va fonctionner avec ses propres principes. « C'était là un développement tel que la théorie politique classique ne pouvait en rendre compte »<sup>231</sup>. Or les *Principes de la philosophie du droit* ont été capables de conceptualiser cette nouvelle donne : « Hegel se trouve au coeur de cette nouvelle donne scientifique. Il est le premier à avoir mis en forme une conceptualité qui soit adaptée, jusque dans les termes, à la société moderne, distinguant notamment la sphère politique de l'Etat, de la « société bourgeoise » »<sup>232</sup>. Mais comme nous avons pu le voir précédemment, HEGEL a résolu la tension entre société civile et Etat, entre la subjectivité et l'incarnation de la Raison (droit rationnel) par un dépassement dialectique qui fait de la sphère de l'Etat la vérité, l'universel en soi et pour soi du règne de la subjectivité c'est-à-dire du monde bourgeois économique. HABERMAS l'analyse comme la tendance dominante de la conception hégélienne du droit : « La logique d'un sujet se comprenant lui-même impose [...] l'institutionnalisme d'un Etat fort »<sup>233</sup>. Ceci est compris par notre auteur comme la conséquence du parti pris de HEGEL pour la logique de l'Esprit absolu : « à l'instar de la philosophie de la religion qui, en fin de compte néglige la religiosité insatisfaite du peuple, la philosophie de l'Etat s'écarte d'une réalité politique demeurée inquiète »<sup>234</sup>. L'Etat n'est pas chez HEGEL l'incarnation de la volonté générale. L'opinion publique, censée normalement nourrir les gouvernants, le prince dans l'action de délibération, parce que contenant en elle la vérité de la constitution et les vrais besoins et tendances du peuple, et rejetée par HEGEL : « elle [l'opinion publique] contient [...] les vrais besoins et les tendances profondes de la réalité. Mais en même temps, comme l'intérieur apparaît au niveau de la conscience immédiate, et est représenté par des propositions générales, en partie pour soi-même, en partie au service de ratiocinations concrètes sur des données, des ordonnances, des situations politiques sur des besoins sentis, toute la contingence de l'opinion,

---

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>232</sup> *Ibid.*

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 49.

son incertitude et sa perversion s'introduisent ainsi que les connaissances et les jugements faux »<sup>235</sup>. Pour ces raisons, l'opinion publique mérite, selon les propres termes de HEGEL d'être *appréciée et méprisée en même temps*. Il n'en faut pas plus pour comprendre pourquoi HABERMAS - qui, comme la suite de ce travail devrait le montrer, fait fond justement sur l'opinion publique comme condition de la libre communication - voit des traits d'autoritarisme chez HEGEL : « c'est un institutionnalisme « fort » qui guide la plume de Hegel lorsque, dans la préface des *Principes de la philosophie du droit*, il proclame que ce qui est effectif et rationnel »<sup>236</sup>.

### II.1.2 DEPASSER L'IDENTITÉ HEGELIENNE

Si HABERMAS réfute le vieux HEGEL, il essaye de se réappropriier le jeune professeur qui enseigna à Iéna de 1803 à 1806 une philosophie qui a porté pour un temps sur une rationalisation intersubjective. Il avait eu une position philosophique qu'il n'aurait pas dû quitter, selon HABERMAS. A travers son écrit « Travail et interaction (remarques sur la « philosophie de l'esprit » de Hegel à Iéna) »<sup>237</sup>, HABERMAS démontre que la *Philosophie de l'esprit* n'est pas une étape préparatoire à la *Phénoménologie de l'esprit* : « la thèse que je prétends défendre est [...] que, dans ses leçons d'Iéna, Hegel a mis au fondement du processus de formation de l'esprit une systématique particulière, qu'il a abandonnée par la suite »<sup>238</sup>. Il s'agit de la dialectique du langage, de l'outil et de la famille qui sont ici pour HEGEL des catégories autonomes de valeurs comparables. Jean HYPPOLITE explique que ces catégories sont des puissances

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>235</sup> *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 317, p. 345-346.

<sup>236</sup> *Discours philosophique de la modernité*, op. cit. p. 50.

<sup>237</sup> In HABERMAS, J. *La Technique et la science comme « idéologie »*, Paris : Gallimard, 1973, pp. 163-211.

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 164 ; Jean HYPPOLITE qui s'est penché sur cette philosophie de l'esprit dans une conférence, deux ans après HABERMAS - et peut être dans l'ignorance de sa position -, refuse non plus de voir en cette philosophie d'Iéna les prémisses de la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807 : « le mot de phénoménologie, qui devait avoir dans l'histoire de la philosophie un si grand usage, n'est pas employé



par lesquelles l'esprit (qui se manifeste à partir de la nature, par la conscience) se réalise<sup>239</sup>. Elles sont autant de médiations pour l'esprit. Mais « ce n'est pas l'esprit dans son mouvement absolu de réflexion sur lui-même qui, entre autres, se manifeste aussi dans le langage, le travail et la relation morale ; au contraire, ce n'est que par le lien dialectique entre la symbolisation du langage, le travail et l'interaction qu'est déterminé le concept de l'esprit »<sup>240</sup>. La dialectique au sens de la *Phénoménologie* et de la *Science de la Logique* ne fonctionne pas encore - c'est du moins, la thèse que soutient HABERMAS. L'intérêt qu'il voit dans ce « moment » de la pensée de HEGEL c'est que, l'esprit peut être entendu comme « milieu » dans lequel peuvent communiquer des individus singuliers: « l'esprit n'est pas le fondement qui est au principe de la subjectivité du soi dans la conscience du soi, il est le milieu (*Médium*) au sein duquel un moi communique avec un autre moi et à partir duquel seulement, en tant que médiation absolue, l'un et l'autre se constituent réciproquement comme sujets. La conscience existe comme le milieu (*Milte*) où les sujets se rejoignent, de telle manière qu'ils ne pourraient pas être des sujets sans se rejoindront »<sup>241</sup>. Il faut voir ici un dépassement du moi abstrait kantien et du moi absolu fichteen. « Alors que Fichte comprend le concept du moi comme identité du moi et du non moi, Hegel le conçoit d'entrée de jeu comme identité de l'universel et du singulier »<sup>242</sup>. L'esprit devient ici la communication intersubjective, la « grammaire » de la langue que parlent des individus donnés. HABERMAS trouve l'intuition intersubjectiviste de HEGEL dans le fait que le moi qui se présente comme conscience de soi n'apparaît que lorsque l'esprit passe de la subjectivité à l'objectivité (travail). Comme l'écrit J. HYPPOLITE, « [...] c'est le moment où l'esprit sort des profondeurs de la nature pour créer progressivement une seconde

---

par HEGEL à Iéna » (in *Figures de la pensée philosophique*, op. cit., p. 331). Mais selon lui, cette philosophie permet de comprendre la *Phénoménologie* (ibidem, p. 310).

<sup>239</sup> HYPPOLITE, J. Op. cit., pp. 310-331.

<sup>240</sup> HABERMAS, J. *La Technique et la science comme « idéologie »*, op. cit., p. 164.

<sup>241</sup> Ibidem, p. 168-169.

<sup>242</sup> Ibidem, p. 170.

nature, c'est l'organisation sociale, la vie d'un peuple et l'histoire du monde »<sup>243</sup>. Dans l'objectivité de l'esprit les individus se savent non-identiques mais réunis sur la base de la réciprocité. Un enfant qui surgit dans le « milieu », du fait de l'objectivité de l'esprit, de l'identité de l'universel et du particulier, arrivera à ce moi par le biais de la socialisation, en même temps qu'il parviendra à la conscience individuelle : « mais il est vrai par ailleurs que la socialisation dont il s'agit ne saurait s'entendre au sens de la « collectivisation » [...] d'un individu donné au départ, ce n'est qu'avec la socialisation au contraire qu'il y a individuation »<sup>244</sup>. La socialisation est en même temps individuation. Avec les trois modèles de dialectique (le langage, le travail et le « bien de famille » comme des sphères dialectiques), HABERMAS comprend la conception hégélienne de l'esprit à l'éna comme « une organisation de milieux co-originaire »<sup>245</sup> : parce qu'il n'y a pas de primauté entre ces trois éléments. Travail et langage sont des médiations entre le sujet et l'objet, l'homme et la nature. L'homme désigne les choses de la nature par des symboles ; par le travail il la transforme. Mais « ces trois modèles dialectiques fondamentaux sont hétérogènes : le langage et le travail en tant que milieux de l'esprit ne se laissent pas ramener à l'expérience de l'interaction et de la reconnaissance réciproque »<sup>246</sup>. Le langage ici, est considéré - non encore comme médiation communicationnelle - en tant que moyen seulement de désigner les choses de la nature. Ici la ruse de la conscience dans le travail est l'outil, l'instrument. Le travail quant à lui a sa fonction pour l'esprit : « Hegel appelle *travail* ce mode spécifique de satisfaction pulsionnel qui distingue l'esprit existant de la nature [...] le travail rompt la tyrannie imposée par le désir immédiat et freine en quelque sorte le processus de satisfaction pulsionnelle »<sup>247</sup>. Par ailleurs, la relation morale rendue effective par le moi en tant qu'identité de l'universel et du singulier est la condition de communication qui découle de la

<sup>243</sup> HYPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 312.

<sup>244</sup> La Technique et la science comme « idéologie », *op. cit.*, p. 171.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 184.

lutte pour la reconnaissance. L'amour comme connaissance de soi en l'autre, comme union intersubjective est un résultat de cette lutte. L'amour cultivé désormais dans l'interaction n'est pas dialectique. C'est la lutte pour la reconnaissance qui l'est : « cette dernière est une reconstruction de la répression et du rétablissement de la situation de dialogue comme répression et rétablissement de la relation morale. Dans ce mouvement, qui mérite de s'appeler dialectique, les relations logiques d'une communication déformée par la violence exercent elles-mêmes une forme de violence d'ordre pratique »<sup>248</sup>. Dès ses *Leçons d'Iéna*, HEGEL développe finalement, du point de vue de J. HABERMAS, une triple identité de la conscience : la dénomination par le langage, la ruse du travail par l'outil et l'interaction, résultat de la lutte pour la reconnaissance (la conscience reconnue). A ce niveau se trouvent les limites de cette triple identité : « ces identités se constituent dans la dialectique de la représentation, dans la dialectique du travail et dans celle de la lutte pour la reconnaissance, et elles démentent ainsi l'unité de la volonté pratique, l'unité de la volonté technique et l'unité de l'intelligence sur lesquelles s'ouvrent la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique* qui ne sont que des unités abstraites »<sup>249</sup>. C'est de l'unité du travail et de l'interaction - qui est moins manifeste que l'unité entre l'usage des symboles linguistiques, l'interaction et le travail - que HABERMAS se préoccupe dans cette philosophie de l'esprit connue sous le nom de *Realphilosophie* (la philosophie du réel). Car l'unité dialectique de ces deux réalités est enfouie par la triple identité. Le lien entre langage et interaction est décrit dans ce passage-ci de la philosophie d'Iéna rapporté par HABERMAS : « le langage n'est jamais qu'en tant que langue d'un peuple [...]. Il est universel, quelque chose qui est en soi reconnu, qui résonne de la même manière dans la conscience de tous ; [...] ce n'est qu'au sein d'un peuple que le langage devient langage véritable, c'est-à-dire l'expression de ce que chacun pense »<sup>250</sup>. Ce rapport

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 190

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 192-193.

entre la langue et le peuple permet à HABERMAS de tirer une conclusion importante : « ainsi l'interaction dépend-elle de situations de communication linguistique vécues »<sup>251</sup>. Quant au rapport entre travail - ou activité instrumentale et stratégique comme notre auteur l'appelle encore - et l'interaction ou la communication intersubjective, il faut savoir distinguer les règles qui leur sont spécifiques de celles qui les lient. La constitution de règles institutionnelles, normatives d'interaction se constituent indépendamment des règles qui régissent le travail, même le travail coopératif. Toutes ces règles sont réalisées d'après le procès de communication linguistique. Mais même s'il n'est pas possible de remonter l'interaction au travail et le travail à l'interaction, on peut voir dans la *Realphilosophie* le lien que HEGEL établit entre eux : en montrant que la reconnaissance juridique ou légale, réciproque entre les individus, porte avant tout sur ce que l'homme possède : un avoir, une propriété, l'honneur et la vie de l'individu<sup>252</sup>. « Or, dit HABERMAS, la propriété comme substrat de la reconnaissance juridique se trouve au terme des processus du travail. L'activité instrumentale et l'interaction sont donc liées au niveau du produit reconnu du travail »<sup>253</sup>. Et l'institutionnalisation de cette réciprocité va se reposer sur un échange de produits du travail.

Il apparaît dans cette analyse habermassienne de la philosophie de l'esprit une conclusion intéressante : la constitution de l'identité de groupe et de la conscience de soi (individuelle ou collective) résulte de la conjugaison du travail et de la lutte pour la reconnaissance<sup>254</sup>. Si le travail nous permet de nous libérer de l'emprise de la nature, c'est par une dialectique comprise comme lutte entre individus que l'émancipation et la reconnaissance ont été rendues possibles : « Hegel établit un lien entre travail et interaction sous l'aspect d'une émancipation par rapport à la puissance de la nature externe [par la satisfaction des pulsions, des besoins] comme de la nature interne [par la recherche de la

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>253</sup> *Ibid.*

reconnaissance réciproque entre individus] »<sup>255</sup>. Mais HABERMAS déplore l'abandon par HEGEL de la dialectique du travail et de l'interaction élaborée à Iéna. Elle ne fait son apparition dans la *Phénoménologie de l'esprit* qu'au niveau de la « dialectique du maître et de l'esclave ». Nous avons pu voir comment par la formation dans le travail l'esclave renverse le rapport pour sa reconnaissance en tant qu'homme. A ce niveau, HABERMAS pense que si la question du travail et de l'interaction est évoquée c'est pour être intégrée dans la dialectique absolue de l'Esprit absolue en tant qu'il se manifeste comme esprit subjectif. Dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (§ 433 et suivants) cette question évoque, « [...] désigne le passage à la conscience de soi universelle, et par là [...] franchit le pas qui va de la « conscience » à l'« esprit » »<sup>256</sup>. C'est que dès la *Phénoménologie de l'esprit* la dialectique travail-interaction a perdu sa place d'Iéna. HABERMAS trouve l'explication de cet abandon dans la division de l'Esprit absolu en esprit subjectif, esprit objectif et esprit absolu, division accomplie dans l'*Encyclopédie*. La tendance était perceptible déjà à Iéna : « à Iéna déjà Hegel partait en effet de cette identité absolue avec la nature qui anticipe d'une certaine manière sur l'unité du processus de formation de l'esprit »<sup>257</sup>. L'idée que l'esprit était identique à la nature originellement, dans cette philosophie d'Iéna, est partagée par J. HYPPOLITE qui reste un des grands commentateurs de HEGEL : « premièrement l'esprit sort des profondeurs de la nature. La nature est un esprit caché, qui n'existe comme esprit, comme pensée que pour nous, qui la pensons, mais qui n'existe pas pour soi comme tel »<sup>258</sup>.

A Iéna, il était encore possible de fonder la moralité sociale dans un état juridique de droit privé grâce à la dialectique travail-interaction. Le lien décelé entre ces deux modèles de formation peut en effet fonder les relations entre individus qui travaillent dans un climat de complémentarité sur la base de

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 196-197.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>258</sup> HYPPOLITE, J. *Op. cit.*, 313.

l'identité du moi - la conscience de soi qui se reconnaît dans une autre conscience qui a les mêmes droits juridiques, légaux. Cette conception d'Iéna aurait pu fonder l'émancipation de l'individu et le droit abstrait. Mais dans les *Principes de la philosophie du droit*, la dialectique du travail - la libération par le travail - a perdu sa place du fait d'un esprit qui dépasse les limites du moi - des individualités pour devenir absolu. « [...] le lien entre travail et interaction [dans les *Principes de la philosophie du droit*], auquel le droit abstrait doit sa dignité [à Iéna], est dénoué ; la construction d'Iéna est abandonnée et le droit abstrait intégré à une autoréflexion de l'esprit conçue comme moralité absolue. Dès lors, la société bourgeoise est présentée comme la sphère de la moralité déchue »<sup>259</sup>. Nous avons vu que dans le « système des besoins »<sup>260</sup>, le travail social, de plus en plus diversifié pour des besoins de plus en plus abstraits, est régi par le droit juridique et que les relations sont coiffées par la corporation et l'administration. « Mais le droit abstrait est introduit de l'extérieur en tant que justice dans ce domaine, bien qu'il y détermine la forme de l'échange social qui lui correspond »<sup>261</sup>. Le résultat auquel HEGEL est parvenu dans la *Philosophie du droit*, l'institution du droit comme incarnation de la Raison, la réalisation de l'Esprit absolu, ne laisse donc pas de place à l'intersubjectivité, à la réalisation de l'individu par le travail social - son énergie devant être consacrée, comme citoyen, à l'Etat.

Au bilan, l'on peut retenir que : si HEGEL s'est tenu à l'esprit de la modernité qui veut qu'elle trouve ses propres limites en elle-même, parce qu'elle est elle-même « la conscience du temps », il n'aurait pas idéalisé le monde grec à travers sa religion naturelle et le christianisme auquel il enlève seulement la représentation sensible ; s'il n'a pas considéré, présupposé l'identité absolue de l'esprit et de la nature, il n'aurait pas abandonné son intuition de jeunesse selon laquelle le langage, le travail et l'interaction sont des principes équivalents de la

<sup>259</sup> *La Technique et la science comme idéologie*, op. cit., p. cit., p. 207.

<sup>260</sup> Cf. le point 1.4. de ce travail.

<sup>261</sup> *La Technique et la science comme idéologie*, op. cit., p. 208.

formation de l'esprit ; mais parce que de toutes les façons la logique dialectique veut que l'esprit soit à la fin du processus ce qu'il était au départ, HEGEL aboutit dans les *Principes de la philosophie du droit* à un résultat négatif : la modernité, à travers la société civile - bourgeoise - s'est vue débarrasser de son principe - la subjectivité - qui est remplacé comme on sait par un principe idéaliste absolu : l'Esprit absolu. « [...] en faisant en sorte que la rationalité - gonflée en esprit absolu - neutralise les conditions qui avaient permis à la modernité d'accéder à une forme de conscience d'elle-même, Hegel a, de son propre fait, brisé cette constellation et, partant, n'a pas résolu le problème que représente, pour la modernité le fait de trouver ses propres garanties en elle-même. Le résultat en est, pour les successeurs de Hegel, qu'un tel travail sur la modernité n'est désormais tout simplement possible qu'à l'expresse condition de donner au concept de raison un tour plus *modeste* »<sup>262</sup>. C'est chez MARX que J. HABERMAS trouve l'intuition la plus féconde, parmi ces successeurs de HEGEL.

## II.2 LES LIMITES DU PARADIGME DE LA PRODUCTION DE MARX

Les remarques sur la *Realphilosophie* se terminent par une ouverture sur MARX qui entreprit, à Paris en 1844, de récupérer à nouveaux frais les résultats auxquels est parvenue la *Phénoménologie de l'esprit*. Tandis que le principe d'émancipation est considéré chez HEGEL comme étant la conscience de soi, chez MARX il prend la forme du travail social. Dans son *Discours philosophique de la modernité* HABERMAS l'analyse comme une des tendances du projet hégélien de la modernité : « l'évolution du projet hégélien à travers la philosophie de la praxis », c'est-à-dire à travers le marxisme. C'est dans *Connaissance et Intérêt*, écrit de 1968 comme la *Technique et la science comme « idéologie »*, que HABERMAS

<sup>262</sup> *Discours philosophique de la modernité*, op. cit. , p. 53.

tire les conséquences de l'érection du travail social par MARX comme principe synthétique d'émancipation.

### II.2.1 L'AUTO-OBJECTIVATION PAR LE TRAVAIL SOCIAL

Dans sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de HEGEL*, avec une conception matérialiste de l'homme, MARX montre que la société civile n'est pas le reflet de l'Etat, que c'est ce dernier qui en est, au contraire, l'expression. C'est là un renversement matérialiste que MARX emprunte aux *Thèses provisoires* de FEUERBACH. Ce dernier ne dit-il pas ceci : « le vrai rapport de la pensée se réduit à ceci : l'être est le sujet, la pensée le prédicat »<sup>263</sup>. Dès lors la *Phénoménologie de l'esprit* va apparaître aux yeux de MARX sous un jour nouveau. Et, « [...] la critique positive allemande de l'économie politique doit son véritable fondement aux découvertes de Feuerbach ; contre sa *Philosophie de l'Avenir* et ses « Thèses pour la réforme de la philosophie » [...] - bien qu'on les utilise tacitement - l'envie mesquine des uns et la colère réelle des autres semblent avoir organisé une véritable conspiration du silence »<sup>264</sup>. Avec les dimensions de l'Esprit absolu réduites aux catégories d'un « homme générique », MARX découvre « la grandeur de la Phénoménologie de HEGEL » : le fait de saisir l'homme comme le résultat de son propre travail<sup>265</sup>. Voici comment MARX voit le processus de formation dans le travail : « le rapport réel actif de l'homme à lui-même en tant qu'être générique réel [...] n'est possible que parce que l'homme extériorise réellement par la création toutes ces forces génériques - ce qui ne peut à son tour être que par le fait de l'action d'ensemble des hommes, comme résultat de l'histoire, - qu'il se comporte vis-à-vis d'elles comme vis-à-vis d'objets, ce qui à son tour n'est d'abord possible que sous la forme de l'aliénation »<sup>266</sup>. Et selon MARX, HEGEL n'est pas parvenu à la saisie de l'aliénation véritable de l'homme

<sup>263</sup> FEUERBACH, *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* in *L'Idéologie allemande*, op. cit. , p. 208.

<sup>264</sup> MARX, K. *Manuscrits de 1844*, Paris : Ed. Sociales, 1969, p. 3.

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 132.



dans le travail parce qu'il conçoit justement l'objectivation (le travail) uniquement du point de vue de l'esprit - abstraitement. La conscience de soi est pour lui l'homme : « pour Hegel, l'essence humaine, égale la conscience de soi. Par conséquent toute aliénation de l'essence humaine n'est rien qu'aliénation de la conscience de soi »<sup>267</sup>. MARX, comme la plupart des Jeunes Hégéliens, n'a pas connu les travaux de jeunesse de HEGEL<sup>268</sup>. HABERMAS est reconnaissant à K. LÖWITH d'avoir montré qu'il existe pourtant une certaine « [...] parenté intime entre certaines positions des Jeunes Hégéliens et certains thèmes de la pensée du jeune Hegel »<sup>269</sup>. En ce qui concerne MARX, il essaye de découvrir le processus de « formation du genre humain » comme HEGEL l'a entrepris à Iéna. Mais alors que la conception hégélienne part de l'identité de l'esprit et de la nature, pour montrer comment celui-ci se dégage du règne de l'immédiateté naturelle, par la conscience comme moi (identité de l'universel et du singulier) qui se réalise finalement dans trois milieux hétérogènes (langage, travail et interaction) ; MARX, lui, part de la nature dont l'homme n'est rien qu'un élément actif qui accomplit son essence, comme nous venons de voir, par l'objectivation, l'extériorisation de ses forces génériques dans le travail. « Ces forces existent en lui sous la forme de dispositions et de capacités, sous la forme d'inclinations. [...] en qualité d'être naturel, en chair et en os, sensible, objectif, il est, pareillement aux animaux et aux plantes, un être passif, dépendant et limité ... »<sup>270</sup>. Aussi longtemps, dit HABERMAS, que MARX définit l'homme comme être naturel en ces termes, il reste tributaire de la philosophie feuerbachienne, de son anthropologie<sup>271</sup>. C'est pourquoi, dès la première thèse sur FEUERBACH, HABERMAS voit MARX s'engager vers une anthropologie épistémologique,

---

<sup>266</sup> *Ibid.*

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>268</sup> Cf. LÖWITH, K. *Op. cit.*, p. 389 : « Ils restèrent longtemps inédits et ne furent publiés qu'en 1907 [...] Les Jeunes Hégéliens les ignorèrent. Il est d'autant plus intéressant de constater à leur lumière combien le jeune Hegel allait déjà loin dans le sens que devait prendre leur critique ».

<sup>269</sup> *La Technique et la science comme « idéologie »*, *op. cit.*, p. 208.

<sup>270</sup> *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 136.

<sup>271</sup> HABERMAS, J. *Connaissance et intérêt*, Paris ; Gallimard, 1976, p. 58-59.

notamment quand il veut récupérer l'« activité objective », développée abstraitement par l'idéalisme, comme « activité sensible ». HABERMAS comprend l'activité objective chez MARX d'un point de vue transcendantal - quand le genre humain se crée une « seconde nature » et d'un point de vue du processus réel de travail de transformation des objets naturels. La première activité se rapporte à la seconde : « Le sujet de la constitution du monde n'est pas une conscience transcendantale en général, mais le genre humain concret qui reproduit sa vie dans des conditions naturelles. Il dépend de l'équipement physique de cet être naturel et de quelques constantes de son milieu naturel que ce « processus d'échanges organiques » prenne la forme de processus de travail social »<sup>272</sup>. Il est vrai que c'est à un niveau anthropologique que la nature se distingue en une nature subjective (l'homme) et en une nature objective (l'environnement naturel). Mais c'est le travail qui sert avant tout de médiation entre les deux. Le travail n'est pas seulement une catégorie fondamentale de l'anthropologie, c'est aussi une catégorie de la théorie de la connaissance. « Ni la nature - au sens objectif - ni la nature au sens subjectif n'existe immédiatement d'une manière adéquate à l'être humain »<sup>273</sup>. Ce qui fait dire à HABERMAS que « le travail a donc dans le matérialisme un rôle de synthèse »<sup>274</sup>. Dans le *Discours philosophique de la modernité*, on voit la distinction entre la philosophie de la réflexion (de la conscience de soi) et la philosophie *praxis* (de l'action), notamment par rapport à la modernité : « pour la philosophie de la réflexion - qui privilégie la connaissance -, le processus de formation culturelle, c'est le développement de l'esprit, compris (sur le modèle qu'offre l'aptitude du sujet à se référer à lui-même) comme processus de la prise de conscience. En revanche pour la philosophie de la praxis [...], le processus de formation culturelle sera la conservation de l'espèce, comprise (sur le modèle que procure l'aptitude du sujet à s'objectiver) comme processus d'auto-crédation. Pour elle, ce ne sera donc plus la

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>273</sup> *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 138.

<sup>274</sup> *Connaissance et intérêt*, *op. cit.*, p. 60 ; nous verrons plus loin les limites de cette synthèse.

conscience de soi, mais le *travail* qui sera tenu pour le principe de la modernité »<sup>275</sup>. On comprend dès lors pourquoi, c'est sur la base du travail « désaliéné » du prolétariat que l'émancipation du genre humain est envisagée par MARX et son collaborateur inconditionnel, ENGELS. Aucun régime politique ne peut jouer le rôle de libération. Dans sa critique de la philosophie du droit de HEGEL, MARX a rejeté la monarchie constitutionnelle. Même la démocratie qui est à ses yeux « l'énigme résolue de toute constitution politique » lui est apparue comme une « illusion pratique ». Le système représentatif limite la participation du peuple dans les prises de décision et n'avantage que la seule société civile bourgeoise qui, par le pouvoir législatif, s'approprie la « totalité de l'Etat politique »<sup>276</sup>. C'est pourquoi HABERMAS dit tout à l'honneur de MARX ceci : « l'élément d'originalité - qui ne surprend plus guère aujourd'hui - de la critique de MARX, résidait [...] dans le fait qu'il se fondait sur l'idée que l'Etat (dont les systèmes parlementaires occidentaux constituaient une forme achevée, et non la Prusse monarchique) n'insérerait nullement la société des antagonismes dans une sphère de morale sociale vivante, mais ne faisant que réaliser les impératifs fonctionnels de cette société, dont il était purement et simplement l'expression de la morale divisée »<sup>277</sup>. Or, en vertu du principe marxien selon lequel le travail est l'objectivation de l'essence humaine, la réalité du prolétariat est proprement inadmissible. La classe prolétarienne doit être la dernière (d'une longue chaîne historique) des classes aliénées grâce à la dictature qu'elle doit exercer par l'information d'une philosophie - qui par là même se réalise dans cette action. L'idée que le travailleur doit se réapproprier son essence objectivée dans le travail était présente dès les *Manuscrits de 1844*. Mais c'est l'*Idéologie allemande* qui l'affirme clairement. L'étude de l'histoire, sur la base des forces productives et des rapports qui leur correspondent, a donné à MARX et ENGELS les résultats suivants : 1) le développement des forces productives finit par entraîner une

<sup>275</sup> *Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 78.

<sup>276</sup> Cf. « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel » in *De l'Etat, op. cit.*, p. 83.

<sup>277</sup> *Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 75.

inadéquation entre forces et rapports de production dont les conséquences sont souvent désastreuses pour les hommes - l'exemple du machinisme et de l'introduction de l'argent - notamment pour la classe laborieuse. Dans l'histoire celle-ci a successivement comme noms esclaves, plèbe, serfs, prolétariat ; 2) Les rapports de production justifient toujours la possession et la domination de la classe dominante : (dans l'histoire) chefs de tribu patriarcale, noblesse féodale, bourgeoisie ; 3) Toutes les révolutions jusqu'à celle bourgeoise (Révolution française de 1789) ne se sont soldées que par une redistribution, une répartition du travail entre d'autres personnes, le mode d'activité restant inchangé. La révolution communisme, elle, se charge de changer non seulement le mode d'activité, mais « [...] supprime le travail [la forme moderne] et abolit la domination de toutes les classes en abolissant les classes elles-mêmes, parce qu'elle est effectuée par la classe qui n'est plus considérée comme une classe dans la société, qui n'est plus reconnue comme telle et qui est déjà l'expression de la dissolution de toutes les classes, de toutes les nationalités, etc ; dans le cadre de la société actuelle »<sup>278</sup>. 4) Seul un mouvement social, révolutionnaire, est à mesure de permettre l'établissement du communisme. C'est aussi le seul moyen de détruire l'ancien système, définitivement<sup>279</sup>. C'est un système qui rend l'ouvrier étranger à son essence objectivée dans le travail. Ce qui est encore plus grave, il est transformé purement et simplement en marchandise comme un objet qu'on peut acquérir avec de l'argent. Son entendement, sa volonté, sa force physique et intellectuelle, son temps qu'il investit dans le travail sont censés être rachetés à travers le *salaires* que lui donne le bourgeois : « l'ouvrier travaille sous le contrôle du capitaliste auquel son travail appartient »<sup>280</sup>. Comment et quand est-ce qu'il pourra réaliser sa vie avec ces conditions de travail ? « Dès son entrée dans l'atelier, l'utilité de sa force, le travail, appartenait au capitaliste. En rachetant la force de travail, le capitaliste a incorporé le travail comme ferment de vie aux

<sup>278</sup> L'Idéologie allemande, *op. cit.*, p. 101.

<sup>279</sup> *Ibidem*, p. 100-101.

<sup>280</sup> MARX, K. *Le Capital*, Moscou : Ed. du Progrès, 1982, p. 185.

éléments passifs du produit, dont il était aussi nanti. [...] le procès de travail est une opération entre choses qu'il a achetées, qui lui appartiennent. Le produit de cette opération lui appartient donc au même titre que le produit de la fermentation dans son cellier ... »<sup>281</sup>. De ce fait, on peut dégager la signification du salaire, d'après un autre texte de MARX : « le salaire n'est [...] pas une part de l'ouvrier à la marchandise qu'il produit. Le salaire est la partie de marchandises déjà existantes avec laquelle le capitaliste s'approprie par achat une quantité déterminée de force de travail productive »<sup>282</sup>. En un mot, l'auto-objectivation - comme « réalisation de soi » - par le travail social s'avère être, dans le capitalisme une mystification, un faux-semblant, qui cache bien l'aliénation de l'individu. D'où la révolution communiste qui permettra à la classe opprimée, le prolétariat, « [...] de balayer toute la pourriture du vieux système qui lui colle après et de devenir apte à fonder la société sur des base nouvelles »<sup>283</sup>.

Tout en adhérant à l'intention de MARX, HABERMAS déplore la limitation marxienne de l'essence humaine au seul travail social : « [...] dès que nous comprenons le travail social comme une synthèse dépouillée de son sens idéaliste [la conscience de soi], apparaît le danger d'un malentendu logico-transcendental. Sans qu'on s'en rende compte, la catégorie du travail acquiert alors le sens d'une pratique vécue en général qui constitue le monde »<sup>284</sup>. D'une certaine manière HABERMAS ne cautionne pas la façon par laquelle MARX règle la dialectique forces de production - rapports de production ; ou traduite dans la terminologie habermassienne, la dialectique travail-interaction dénote une réduction de la part de MARX.

<sup>281</sup> *Ibidem*.

<sup>282</sup> MARX, K. *Travail et Capital. Salaire, prix et profit*, Moscou : Ed. du Progrès, 1978, p. 20.

<sup>283</sup> *L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>284</sup> *Connaissance et intérêt*, *op. cit.*, p. 60.

## **II.2.2 LA CONFUSION MARXIENNE ENTRE TRAVAIL ET INTERACTION**

Le résultat obtenu par HABERMAS à l'issue de la critique de la philosophie de l'esprit de HEGEL, résultat positif surtout, est qu'il est possible d'envisager l'auto-fondation de l'espèce humaine par le travail, le langage et l'interaction comme catégories dialectiques - quand ils ne sont pas mis bien sûr au service de l'Esprit absolu, résultat d'une philosophie de l'identité. Si MARX a échappé à l'identité hégélienne, il est retombé - comme HEGEL - dans les travers d'une philosophie déterminée par l'expérience du sujet. En effet selon notre auteur, « les parallèles entre MARX et HEGEL sont tout simplement étonnants. L'un et l'autre, à un moment donné de leur jeunesse, envisagent, comme option plausible, de prendre comme modèle, pour la réconciliation de la société bourgeoise clivée, la formation non contrainte de la volonté dans une communauté communicationnelle obéissant à des nécessité de coopération ; et l'un et l'autre finissent par renoncer à cette option, et ce pour les même raisons. Marx, comme Hegel, succombe, en effet, aux contraintes qu'imposent les catégories d'une philosophie du sujet »<sup>285</sup>. HEGEL, comme analysé, a fini par se laisser guider par le développement historique d'un Esprit absolu, réalité de toute chose et qui se découvre être à la fin ce qu'il était au départ. MARX, quant à lui, s'est laissé guider par l'idée de l'espèce humaine se réalisant essentiellement dans le travail : « en assimilant la « vie entière de l'espèce » à la productivité esthétique, Marx peut [...] désormais concevoir le travail social comme une activité par laquelle l'ensemble de ceux qui produisent se réalisent collectivement »<sup>286</sup>. Si le travail permet à l'homme, dans ses rapports de détermination vis-à-vis de la nature, de s'émanciper, de se libérer de la nature objective, le même travail pourra-t-il être efficace vis-à-vis de la résolution des contradictions de la nature interne, des rapports intersubjectifs ? Nous savons

---

<sup>285</sup> *Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 77.

que pour MARX, les rapports entre les hommes ne sont que des rapports de production. Ainsi, la morale, le droit, la religion et tout ce qui règle la communication humaine par des normes et des symboles sont-ils rangés sous la catégorie de rapports de production comme étant autant d'éléments de l'idéologie de la classe possédante - dans la modernité, la bourgeoisie - qui justifient un mode de production déterminé. Dans *Connaissance et Intérêt* où notre auteur s'évertue à dégager les liens existant entre la connaissance et les intérêts qui motivent la recherche de connaissance, on voit le développement d'une critique de MARX perceptible déjà dans la *Technique et la science comme « idéologie »* : le concept de travail social est insuffisant pour organiser la réalisation de l'espèce : « le processus de production réglé dans les systèmes du travail social est une forme de la synthèse de l'homme et de la nature, qui, d'une part, lie l'objectivité de la nature à l'activité objective des sujets, mais d'autre part, ne supprime pas l'indépendance de leur existence »<sup>287</sup>. Autrement dit, le travail ne peut jouer le rôle de synthèse générale comme dans le cas de la conscience de soi hégélienne. Si chez HEGEL, dit HABERMAS, l'Esprit absolu est identité de l'esprit et de la nature, la conscience de soi quant à elle est le sujet qui se sait identique à lui-même tout autant qu'elle est une mise en évidence de la relation intersubjective. Les rapports intersubjectifs étant analysés par MARX comme idéologie au service d'une classe bien donnée, on peut comprendre pourquoi il rejette le modèle démocratique, la « communication sans contrainte ». Car pour lui, comme cela apparaît dans « la question juive », « [...] l'émancipation politique n'est pas le mode absolu et total de l'émancipation humaine »<sup>288</sup>. Ou plus précisément, « la limite de l'émancipation politique apparaît immédiatement dans le fait que l'Etat peut s'affranchir d'une barrière sans que l'homme soit réellement affranchi, que l'Etat peut être un Etat Libre, sans que

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>287</sup> *Connaissance et intérêt*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>288</sup> « La question juive » in *De l'Etat*, *op. cit.*, p. 95.

l'homme soit un *homme libre* »<sup>289</sup>. Pour Maximilien RUBEL qui veut expliquer - à travers « Marx et la démocratie » - pourquoi l'auteur du *Capital* a dépassé la démocratie, cela se comprend : « la critique sociale, substance même de l'oeuvre de Karl Marx, a pour cibles principales l'État et l'Argent. [...] Il ne lui restait plus, pour parvenir au communisme, qu'à concevoir la démocratie comme le secret d'une libération fondée sur des rapports sociaux profondément modifiés et, tout d'abord, de fournir la preuve théorique de l'incompatibilité foncière d'institutions telles que l'État et l'Argent avec la liberté humaine »<sup>290</sup>. Et RUBEL veut que l'adhésion de MARX au communisme - si on ne la considère pas comme le fait d'un illuminé - soit comprise comme l'aboutissement « logique, naturel » de l'idéalisme et du libéralisme capitaliste : « la démocratie ne peut se réaliser et s'épanouir que dans une société où les hommes, librement associés, n'aliènent plus leur personnalité à travers des médiations, politiques et économiques »<sup>291</sup>. Ces médiations sont évidemment les rapports de contrat, l'administration, la constitution ... Pour HABERMAS, dès le départ, MARX a confondu, sous la catégorie de pratique sociale, travail et interaction. De ce fait, la synthèse par le travail occupe, dans la conception de l'histoire chez MARX, la place prise dans le développement du genre humain par la conscience de soi depuis KANT<sup>292</sup>: « ainsi apparaît dans l'oeuvre de Marx une disproportion singulière entre la pratique de la recherche et la conception philosophique restreinte que cette recherche à d'elle-même »<sup>293</sup>. Il conçoit l'histoire de l'homme d'après l'activité pratique, matérielle et la « suppression critique des idéologies ». Or pour une théorie qui prétend saisir la société dans son ensemble, une exigence fondamentale s'impose : « une théorie de la société qui conçoit l'autoconstitution de l'espèce sous le double point de vue d'une synthèse par la lutte des classe et le travail social, ne pourra, pour cette raison, analyser l'histoire naturelle de la

<sup>289</sup> *Ibidem*.

<sup>290</sup> RUBEL, M. *MARX CRITIQUE DU MARXISME*, Paris : Payot, 1974, p. 171.

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>292</sup> *Connaissance et intérêt, op. cit.*, p. 74.

<sup>293</sup> *Ibidem*, p. 75.



production que dans le cadre d'une reconstruction de la conscience phénoménale de ces classes »<sup>294</sup>. Ce qui suppose une reprise matérialiste de l'expérience critique de la conscience de soi dont le modèle a été donné par la *Phénoménologie de l'esprit* ; « [...] ainsi, la théorie de la société reste attachée au cadre de la *Phénoménologie* »<sup>295</sup>. Car le résultat de la lutte des classes se sédimente chaque fois dans la formation sociale, le « cadre institutionnel » et se présente sous des figures - qu'il n'est plus nécessaire de considérer comme celles de l'Esprit absolu - à l'image de celles présentées par la *Phénoménologie de l'esprit*.

Mais l'élément de critique qui est en filigrane dans presque tous les écrits que HABERMAS a consacrés à la théorie marxienne<sup>de</sup> l'émancipation est, à notre avis, le suivant : les forces productives ne sont pas les seules à déterminer, avec la primauté et l'efficacité que MARX leur donne, la marche de l'histoire de l'humanité ; le cadre institutionnel, les rapports de production ou la superstructure jouent aussi un rôle fondamental, sinon plus déterminant que l'infrastructure des forces et des moyens de production. D'où l'idée d'une « reconstruction du matérialisme historique », titre original de l'ouvrage dont la traduction française a donné *Après Marx*<sup>296</sup>. Dès 1968, dans *La Technique et la science comme « idéologie »*, le besoin de « reformuler » le cadre conceptuel du matérialisme historique élaboré par MARX s'est fait sentir. HABERMAS à cet effet remplace le couple forces productives et rapports de production par celui, « plus abstrait », de travail et d'interaction<sup>297</sup>. Cela s'explique peut-être par le constat que les forces productives ne sont pas forcément un potentiel d'émancipation ; car le but du travail est surtout, selon HABERMAS, orienté vers le succès (dans le capitalisme notamment). On peut dire aussi que cette

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>296</sup> Il s'agit en réalité d'un ensemble d'études sur le marxisme publié en 1976. HABERMAS écrit : « ce sont là diverses tentatives pour élaborer un programme théorique que je conçois comme une « reconstruction du matérialisme historique ». [...] *Reconstruction*, cela signifie dans le contexte qui nous occupe [la modernité], que l'on démonte une théorie et qu'on la reconstruit sous une forme nouvelle, pour mieux atteindre le but [l'émancipation humaine] qu'elle s'était fixée : c'est la façon normale [...] de traiter une théorie qui, sur bien des points, doit faire l'objet de révision, mais dont le potentiel de stimulation, n'est pas (encore) épuisé » (HABERMAS, *Après MARX*, Paris : Fayard, 1985, p. 26).

reformulation est motivée surtout par le constat que le cadre institutionnel (la superstructure) ne coïncide plus directement - dans la bourgeoisie - avec les rapports de production<sup>298</sup> ; « la politique n'est plus *seulement* un phénomène de superstructure »<sup>299</sup>. Notre auteur dépasse par là la position de classe dans sa critique de la société bourgeoise.

Dans le premier chapitre d'*Après Marx*, « Le matérialisme et le développement des structures normatives », HABERMAS soutient la thèse selon laquelle l'évolution sociale et structurelle est surtout le fait de la superstructure (le cadre institutionnel) dans laquelle finit par se cristalliser la connaissance morale, le savoir pratique de « l'action communicationnelle et du règlement consensuel des conflits »<sup>300</sup>. Et l'acquisition de savoir technico-instrumental ou la pensée objectivante, qui doit permettre le développement des forces productives (élaboration d'outils plus performants), ne peut être mise en oeuvre que par le dynamisme de la superstructure où des nouvelles conditions normatives vont rendre possible son application<sup>301</sup>. Autrement dit, il faut un cadre institutionnel renoué pour impulser aux forces productives un mouvement en avant, grâce à une politique formalisée ou explicite d'apprentissage de nouveau procédé. « Cela confère, ajoute HABERMAS, une importance stratégique au sein de la théorie [sociale] à ces structures de rationalité qui trouvent leur expression dans des visions du monde (...), des représentations morales et des formations d'identité, qui deviennent effectives au niveau de la pratique, dans les mouvements sociaux et s'incarnent finalement dans un système institutionnel »<sup>302</sup>. HABERMAS élève donc l'interaction au rang de grandeur qui est celui du travail dans le marxisme. Doit-on pour autant se ranger à l'opinion des traducteurs, René LADMIRAL et Marc B. de LAUNAY, qui pensent qu' « en privilégiant ainsi [...] le paradigme de la communication [l'interaction] par rapport au paradigme de la production,

<sup>297</sup> *La Technique et la science comme « idéologie »*, *op. cit.*, p. 59.

<sup>298</sup> Nous verrons plus en détail au point III.2.2 pourquoi cette nouvelle donne.

<sup>299</sup> *La Technique et la science comme « idéologie »*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>300</sup> *Après Marx*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 30-31.

cette « reconstruction du matérialisme historique » nous propose en quelque sorte une nouvelle « Idéologie allemande » - celle d'un J. Habermas qui, pour l'essentiel, tourne le dos au marxisme »<sup>303</sup> ? Une chose en tout cas apparaît nettement dans les analyses de J. HABERMAS : il analyse ici et ailleurs la dialectique des forces de production et des rapports de production - ou travail et interaction - selon la division kantienne de la raison pure, en raison pure théorique comme entendement et en raison pratique comme volonté. A la première catégorie de raison est attachée, chez HABERMAS, l'activité instrumentale qui permet à l'homme de se réapproprier la nature objective par le travail d'après des connaissances acquises par l'usage de l'entendement. A la raison pratique HABERMAS semble donner un contenu moral dans le cadre d'une interaction pratico-morale. Quelque part, HABERMAS déplore le rejet par MARX de cette raison pratique<sup>304</sup> qui permet justement la mise en pratique d'une communication sans contrainte<sup>305</sup>. Il veut donc montrer par là que la superstructure joue un rôle plus important que MARX et ses disciples ne l'avaient supposé : « cette importance des superstructures explique pourquoi, selon moi, la théorie de la communication peut apporter sa contribution à un matérialisme historique rénové »<sup>306</sup>.

Le matérialisme historique, tel que présenté dans la première partie de *l'Idéologie allemande*, pose le premier fait historique de l'homme comme étant la production des moyens de satisfaire des besoins : le travail (qui pousse à la satisfaction d'autres besoins occasionnés par la première satisfaction). La production de la vie est un acte qui se rapporte à l'action de produire la vie par le travail. Le début de l'histoire n'est plus celui d'un esprit qui se manifeste comme conscience. C'est l'émergence d'un être naturel qui se satisfait dans son existence

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>303</sup> Préface à *Après Marx*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>304</sup> MARX : « L'état de l'Allemagne à la fin du siècle dernier [18è siècle] se reflète intégralement dans la *Critique de la raison pratique* de Kant. [...] Kant se satisfait de la simple « bonne volonté », même si elle n'a aucun résultat, et rejetait dans l'au-delà la réalisation de cette bonne volonté, l'harmonie entre elle et les besoins, les instincts des individus » (*L'Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 165-166).

<sup>305</sup> Lire le développement de ce point au III.4.1 de ce travail.

par le travail sur la base de la famille. « Donc d'emblée se manifeste un système de liens matériels entre les hommes qui est conditionné par les besoins et le mode de production et qui est aussi vieux que les hommes eux-mêmes, - système de liens qui prend sans cesse de nouvelles formes et présente donc une « histoire » même sans qu'il existe encore une quelconque absurdité politique ou religieuse qui réunisse les hommes par surcroît »<sup>307</sup>. La conscience n'apparaît que par la suite, parce qu'il y a eu le langage pour l'incarner : « le langage est la conscience réelle, pratique [...] tout comme la conscience, le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes »<sup>308</sup>. La conscience et le langage ne sont pas donc constitutifs de l'homme, mais du commerce entre les hommes. Dans le deuxième texte de *Après Marx*, « Pour une reconstruction du matérialisme historique », HABERMAS montre, au contraire, que le langage, comme le travail, précède l'homme et la société.

Se basant sur les éléments accumulés par l'anthropologie contemporaine, HABERMAS reconstruit l'évolution de l'« existence humaine », du primate à l'homme. Ce qui est connu sous le nom d'hominisation. Celle-ci se caractérise par « l'intrication de mécanisme d'évolution à la fois organiques et culturelles », c'est-à-dire transformations physiques de l'homme - de l'hypothétique singe comme notre ancêtre commun jusqu'à *l'homo sapiens* - et développement de l'esprit pratique. Et « ce n'est qu'aux débuts du stade de *l'homo sapiens* que cette forme mixte d'évolution organico-culturelle fait place à une évolution exclusivement sociale<sup>309</sup> ». Concernant cette dernière évolution, notre auteur part de la supposition que la division du travail a donné naissance à deux sous-systèmes dans les groupes d'hominidés : des mâles chasseurs et des femelles chargées de cueillette. Ce serait l'établissement d'un premier mode de production: la chasse organisée<sup>310</sup>. *La structure familiale n'existerait pas encore.* « Le

---

<sup>307</sup> *Après Marx, op. cit.*, p. 32.

<sup>308</sup> *L'Idéologie allemande, op. cit.*, p. 88.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>310</sup> *Après Marx, op. cit.*, p. 91.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 93.

mode de production de la chasse socialement organisée a posé un problème au système qui a été résolu par la *familialisation du mâle* [...] par l'introduction d'un *système de parenté* reposant sur l'exogamie [...]»<sup>311</sup>. Ce qui a entraîné deux choses fondamentales : l'intégration des fonctions sociales du travail social et les fonctions de prise en charge des enfants d'une part, et la coordination de la chasse et de la cueillette d'autre part. Ainsi, c'est seulement lorsque l'économie de la chasse est complétée par une structure famille qu'on peut parler à proprement dit d'existence humaine, de société humaine. Cette socialisation suppose d'abord le langage qui permet la médiation des symboles ou de normes d'interaction. La vie sociale tient, selon HABERMAS, par trois conditions : la reconnaissance réciproque, la conscience du temps - « les rôles sociaux ne peuvent se constituer qu'à partir du moment où les participants en interaction ont une *perspective temporelle* qui va au-delà des conséquences immédiatement actuelles de l'action »<sup>312</sup> - et les lois ou les mécanismes de sanction. Or, « pour des raisons diverses, ces trois conditions ne peuvent être réunies avant que le langage ne se soit complètement développé »<sup>313</sup>. Ainsi, contrairement à MARX qui situe l'émergence du langage (par là, de la conscience) après la constitution de liens matériels par le travail et la famille, HABERMAS, lui, met le langage au même pieds d'égalité que l'activité productive. Et les trois conditions de la vie sociale en dépendent : « nous sommes en droit de supposer que ce n'est qu'avec les structures du travail et du langage que se sont produits les développements qui ont conduit à la forme spécifiquement humaine de reproduction de l'existence et donc à l'étape initiale de l'évolution sociale. Le travail et le langage précèdent l'homme est la société »<sup>314</sup>. HABERMAS reconnaît tout de même que le travail précède le langage comme celui-ci le développement des systèmes sociaux. Mais l'existence humaine n'est concevable qu'à condition qu'on associe au travail

---

<sup>311</sup> *Ibid.*

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>314</sup> *Ibid.*

social le principe d'organisation familial. Le comportement social est une nouvelle étape par rapport au travail social. Ainsi, « la production et la socialisation [...] sont d'une importance égale, pour la production de l'espèce ; c'est pourquoi la structure familialiste de la société - qui commande à la fois l'intégration de la nature externe et l'intégration de la nature interne - est absolument fondamentale »<sup>315</sup>. Dès lors, il devient nécessaire de concevoir l'évolution sociale, la « réalisation de l'humanité » du double point de vue du travail et de l'interaction.

Partant de ces hypothèses, HABERMAS veut que l'idée de progrès - qui est identifiée par MARX au développement des forces productives qui entraînent dans leur sillage les formes de relations sociales - soit révisée. Autrement dit, la dialectique entre forces productives et rapport de production demande à être justifiée, reformulée.

Notre auteur concède à MARX que s'il y a un rôle directeur de la structure économique dans l'évolution sociale c'est « [...] surtout dans les phases critiques où une société passe à un nouveau niveau de développement »<sup>316</sup>. Mais le changement institutionnel et les formes nouvelles d'intégration ne peuvent dépendre que d'un « savoir de nature morale et pratique »<sup>317</sup>. Il est vrai que le savoir de nature objectivante, c'est-à-dire utilisable techniquement, donne des règles pour une action instrumentale et stratégique ou économique ; mais pour ce qui est de réunir les travailleurs pour une action révolutionnaire ou de coopération quelconque, il faut le premier genre de connaissance : le savoir moral et pratique. Le développement des forces productives crée bien des problèmes et « [...] déclenche mais ne suffit pas à produire le bouleversement des rapports de production et un renouvellement révolutionnaire des rapports de production »<sup>318</sup>. On peut dire que les forces productives jouent en quelque sorte un rôle de catalyseur et paraissent surtout comme conséquence de l'évolution : «

---

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 111.

[...] ce n'est qu'une fois qu'est apparu un nouveau cadre institutionnel qu'il est possible de répondre, à l'aide du potentiel cognitif accumulé, aux problèmes qui se posaient au système et qui n'avaient pas pu être résolus ; et il en *résulte* alors un accroissement des forces productives »<sup>319</sup>. Le vrai moteur de l'histoire se situe donc pour HABERMAS au niveau du cadre institutionnel, dans l'interaction. C'est pourquoi HABERMAS pense qu'il y a difficultés à considérer la totalité morale brisée, divisée uniquement du point de vue du travail aliéné. Sinon on sera obligé de considérer aussi la *praxis* émancipatrice uniquement à partir du travail. Or les ressources du travail - savoir de disposer de la nature - apparaissent insuffisantes pour briser la chaîne d'aliénation. « La philosophie de la *praxis*, dit HABERMAS, ne dispose pas, en effet, de moyens qui permettraient de penser le travail mort comme une *intersubjectivité* médiatisée et *paralysée*. Elle demeure une variante de la philosophie du sujet qui, certes, ne place pas la raison dans la réflexion du sujet connaissant, mais la situe néanmoins dans la rationalité téléologique mise en oeuvre par le sujet agissant »<sup>320</sup>. Ainsi la « reconstruction du matérialisme » de MARX se justifie t-elle par, au moins, deux raisons : corriger certaines hypothèses qui le limitent au travail, et le compléter par un cadre institutionnel qu'il a réduit au seul rôle d'une idéologie de classe. C'est dans le cadre de ces corrections que le matérialisme historique et l'agir communicationnel se rencontrent. Et par là, HABERMAS sauve l'Etat et ses institutions démocratiques de la critique marxienne qui, dès la *Contribution à la critique de la philosophie du droit*, envisage son dépassement par le mouvement structuré du prolétariat. Mais ce n'est pas seulement ces institutions que HABERMAS doit défendre ou justifier contre l'autre tendance radicale critique de la modernité. En effet, avec NIETZSCHE, puis par la suite avec HEIDEGGER, la critique autoreférencielle de la modernité plonge la rationalité émancipatrice dans « une dialectique négative », une « archéologie du savoir »,

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>320</sup> *Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 70.

une volonté de « crever le tympan » de la philosophie (DERRIDA) et dans un profond pessimisme qui n'a d'égal que la volonté d'abandonner les principes, les catégories jusque là établis.

### **II.3 CRITIQUE DE LA MODERNITE ET IMPASSE**

En 1985, quand HABERMAS publie le *Discours philosophique de la modernité*, - qui est comme nous l'avons souligné un ensemble de douze conférences prononcées sur la modernité -, il avait une intention bien déterminée: « mon intention a été de rappeler à ceux qui sont maintenant engagés dans une critique totalisante de la raison les racines de ce discours sur la modernité. [...] Cette auto-critique de la raison, cette critique de la subjectivité, regardée depuis Nietzsche comme quelque chose de tout à fait nouveau, était

---



présente dès ce début kantien »<sup>321</sup>. C'est ainsi que nous avons présenté la poursuite de cette critique chez HEGEL et chez MARX avec les résultats et les implications pour la pratique. Mais avec l'entrée en jeu de NIETZSCHE, la critique dite post-moderne à laquelle sont attachés un LYOTARD, un DERRIDA ou un FOUCAULT, va évoluer dans une attitude de rejet et de déni.

### II.3.1 CRITIQUE RADICALE DE LA MORALE PAR NIETZSCHE

NIETZSCHE est profondément « anti-moderne ». De ce fait, HABERMAS prend très au sérieux sa *Généalogie de la morale*. Selon l'auteur du *Discours philosophique de la modernité*, NIETZSCHE n'a pas beaucoup hésité entre poursuivre une critique immanente de la modernité - à la manière de HEGEL ou de MARX - ou le rejet pur et simple de son programme. Entre les deux attitudes le choix fait par l'initiateur de la « volonté de puissance » serait clair et net : « il prend la seconde option [...]. Certes Nietzsche applique une fois de plus le modèle de la dialectique de la raison aux Lumières historicistes mais pour faire éclater, cette fois, l'enveloppe rationnelle de la modernité en tant que telle »<sup>322</sup>. Dans *La Généalogie de la morale* - que HABERMAS, après la dialectique hégélienne, considère comme « le plus grand modèle d'une seconde autoreflexion des Lumières »<sup>323</sup>, NIETZSCHE analyse l'avènement de la modernité comme la victoire de l'esclave sur le maître. Et il semble déplorer cette nouvelle situation. Tout laisse penser qu'il aurait voulu que persistent les valeurs de la « noblesse » véhiculées historiquement par la Grèce antique et Rome. La lutte farouche qu'ont livrée maîtres et esclaves - selon l'opposition que NIETZSCHE décèle entre Rome et la Judée, entre Romains et Juifs, entre valeurs morales féodales et

<sup>321</sup> HABERMAS, J. « Etre résolument moderne » in *op. cit.*, p. cit., p. 23.

<sup>322</sup> *Discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 144.

morale chrétienne - s'est soldée par la victoire des faibles. Ce qui leur a permis d'établir des valeurs dites démocratiques mais que le « philosophe du marteau » et de la « volonté de puissance » qualifie de « morale plébéienne ». Cette morale chrétienne, véhiculée aussi par les philosophes, constitue un danger : elle implique le « rapetissement », le « nivellement » et « l'effemination » de l'homme moderne : « Oui, le destin fatal de l'Europe est là - ayant cessé de craindre l'homme, nous avons aussi cessé de l'aimer, de le vénérer, d'espérer en lui, de vouloir avec lui »<sup>324</sup>. En instituant le principe d'égalité, les temps modernes ont manqué selon NIETZSCHE de réalisme sinon de lucidité : car « exiger de la force qu'elle ne se manifeste pas comme telle, qu'elle ne soit pas une volonté de terrasser et d'assujettir, une soif d'ennemis, de résistance et de triomphes, c'est tout aussi insensé que d'exiger de la faiblesse qu'elle manifeste de la force »<sup>325</sup>. C'est, autrement, demander au fort d'être agneau et vis versa. On peut soutenir avec FUKUYAMA - qui dans son livre *La Fin de l'histoire et le dernier homme* postule la démocratie libérale comme la dernière forme politique de l'humanité - que NIETZSCHE a cherché « à ruiner délibérément la croyance en l'égalité humaine, soutenant que c'était simplement un préjugé installé en nous par le christianisme »<sup>326</sup>. On peut même ajouter, toujours selon l'idée de la *Généalogie...*, que l'égalité est prônée, montrée par la morale chrétienne comme un étendard des esclaves affranchis. L'égalité serait de ce fait une victoire du « ressentiment », de la vengeance des faibles sur les maîtres dominateurs et nobles. On comprend que NIETZSCHE n'analyse pas la lutte pour la reconnaissance d'après le processus dialectique de la *Phénoménologie de l'esprit*. Cela s'explique peut-être par le fait qu'il considère la conscience de soi comme une volonté (de puissance) : « [...] l'idée de « conscience » que nous rencontrons ici [dans la modernité] dans un développement supérieur jusqu'à l'étrangeté a derrière elle une longue histoire, l'évolution de ses formes. Pouvoir répondre de soi et répondre avec orgueil, donc

<sup>324</sup> NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, Paris: Gallimard, 1977, p. 56.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>326</sup> FUKUYAMA, Francis, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris : Flammarion, 1992, p. 373.

pouvoir *s'approuver soi-même*. C'est là [...] un fruit mur, mais aussi un fruit tardif »<sup>327</sup>. Si on ne connaît pas chez NIETZSCHE l'idée de l'« éternel retour », on aurait dit qu'il s'inscrit dans une problématique toute historiciste hégélienne, notamment quand il ajoute ceci : « combien longtemps ce fruit a du rester, âpre et acide, suspendu à l'arbre ! Et pendant un temps plus long encore on ne voyait rien de ce fruit, - personne n'aurait pu présager sa venue, quoique l'arbre lui-même n'eut d'autre raison que de croître en vue de ce fruit »<sup>328</sup>. En effet comment ne pas se hasarder à reconnaître dans ce processus l'arbre de la métaphysique du sujet planté par DESCARTES, qui finit par donner, avec HEGEL, un fruit mur, tardif - parce que présumé - auquel il a donné le nom de l'Idée absolue, de l'Esprit absolu ? Mais on ne peut aussi s'empêcher de voir que NIETZSCHE ne remet en question les conceptualisations philosophiques modernes que parce qu'elles ont comme racines et « anti-chambre » le christianisme, qui le premier, clame l'égalité des hommes devant DIEU. LÖWITH écrit que NIETZSCHE est « un ROUSSEAU inversé » : il soumet, comme lui, la civilisation européenne à une critique aigüe mais il devient son inverse car il ne prône pas l'égalité entre les hommes. « Il traitait, dit LÖWITH, Rousseau d'« avorton au seuil des temps nouveaux », d'« idéaliste et canaille » en une seule personne. Son concept d'égalité avait égalisé l'inégal et amené au pouvoir une morale d'esclave. Ses idées humanitaires démocratiques avaient faussé la véritable nature de l'homme, qui n'est pas humanisme idéaliste, mais volonté de puissance »<sup>329</sup>. Les idées républicaines et démocratiques, qui ont conduit à la Révolution française de 1789, participent pour NIETZSCHE de la victoire du peuple Juif sur le peuple Romain, c'est-à-dire, de la victoire de la morale populaire sur la morale aristocratique. En effet comme il le dit, « dans un sens plus décisif, plus radical encore, la Judée remporta une nouvelle victoire sur l'idéal classique, avec la Révolution française : c'est alors que la dernière noblesse politique qui subsistait

<sup>327</sup> *La Généalogie de la morale*, op. cit. , p. 80.

<sup>328</sup> *Ibidem*.

<sup>329</sup> LÖWITH, K. op. cit. , p. 314.

encore en Europe, celle des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles français, s'effondra sous le coup des instincts populaires du ressentiment »<sup>330</sup>. Le principe démocratique d'égalité ne peut être donc universel car il ne peut réconcilier des êtres profondément, essentiellement différents : « tandis que l'homme [aristocratique, noble] vit plein de confiance et de franchise envers lui-même [...] l'homme du ressentiment n'est ni franc, ni naïf, ni loyal envers lui-même »<sup>331</sup>. L'homme moderne se méprend, d'après une telle critique, sur sa « condition ». En effet, il pouvait toujours se considérer comme « terme et expression » et « sens de l'histoire » ou « homme supérieur », il n'en demeure pas moins que NIETZSCHE le découvre inoffensif, « basse vermine » qui pullule, et être « mesquin et débile ». Il pense répondre de lui-même, en fait il est un « homme domestiqué », comprimé, dont la volonté est réduite à la satisfaction de besoins primaires<sup>332</sup>. Il va de soi que la reconnaissance réciproque n'a pas de sens pour NIETZSCHE. Ce concept auquel l'on est parvenu avec HEGEL est battu en prêche par le philosophe de la volonté de puissance. La reconnaissance, qui implique l'égalité, est un principe ennemi de la vie, souligne-t-il : « imaginez une organisation juridique souveraine et générale, non comme arme dans la lutte des complexions de puissances, mais comme arme *contre* toute lutte générale, quelque chose enfin qui serait conforme au cliché communiste de Dühring, une règle qui ferait tenir toutes les volontés pour éгалer, et vous aurez un principe *ennemi de la vie*, un agent de dissolution et de destruction pour l'humanité, un attentat à l'avenir de l'homme, un symptôme de lassitude, une voie détournée vers le néant »<sup>333</sup>. Le véritable nihilisme aux yeux de NIETZSCHE n'est rien d'autre que la destruction des valeurs de noblesse, les valeurs antiques de domination et de soumission<sup>334</sup>. HABERMAS, en comparant l'entreprise critique nietzschéenne de la modernité à celles de HEGEL et de MARX, ne peut s'empêcher de constater que pour la

<sup>330</sup> *Généalogie de la morale*, *op. cit.*, p. 69-70.

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 56.

première fois l'idée d'émancipation a été vidée de son contenu<sup>335</sup>. D'abord la critique fait découvrir que, « la raison n'est rien d'autre que du pouvoir, rien d'autre que cette volonté de puissance pervertie qu'elle recouvre avec tant de brio »<sup>336</sup>. La raison, c'est la conscience de soi comme « être supérieur », c'est aussi la transmutation de la morale chrétienne en impératif catégorique, c'est encore le principe d'égalité qui usurpe la place de la volonté de puissance. « Aux yeux de Nietzsche, dit HABERMAS, la situation est sans ambiguïté. D'une part, les Lumières historiques ne font qu'accentuer les scissions qui se sont fait sentir dans les concepts de la modernité. [...] d'autre part, la modernité ne peut emprunter le chemin de la restauration »<sup>337</sup>. Par ailleurs NIETZSCHE voit la situation de l'homme moderne dans une triple position d'hybridité : « hybride est aujourd'hui toute notre position en face de la nature, la violence que nous faisons à la nature à l'aide de nos machines et de l'esprit inventif et sans scrupule de nos ingénieurs et de nos techniciens ; hybride notre position vis-à-vis de Dieu [...] hybride notre position envers nous-mêmes, - car nous expérimentons sur nous comme nous n'oserions le faire sur aucun animal et, avec satisfaction et curiosité, nous découvrons notre âme vive : que nous importe encore le « salut » de l'âme ! »<sup>338</sup>. Seule l'expression artistique, pense NIETZSCHE, permet à l'homme de sortir de la suggestion moderniste qui le conduit vers la satisfaction téléologique, vers la « vie de troupeau ». L'origine de l'Etat au sein duquel l'homme moderne pense se donner à lui-même des lois conformément à la raison, n'est à l'origine, aux yeux de NIETZSCHE, que le moyen pour « une horde quelconque de blondes bêtes de proie, une race de conquérants et de maîtres qui, avec son organisation guerrière doublée de la force d'organiser, laisse, sans scrupules, tomber ses formidables griffes sur une population peut-être infiniment supérieure en nombre, mais encore inorganique et errante »<sup>339</sup>. Qu'on ne pense donc pas comme les

<sup>335</sup> *Discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. cit. p. 169.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>338</sup> *Genéalogie de la morale*, op. cit., p. 109.

<sup>339</sup> *Ibidem*, p. 124.

théoriciens du droit que le *contrat* (ou la constitution) est la substance de l'Etat. D'ailleurs « la démocratie bourgeoise est dépourvue de substance, elle est la « forme historique de la déchéance de l'Etat », tandis que le socialisme radical aboutit au despotisme »<sup>340</sup> souligne LÖWITH dans son commentaire sur la position Nietzscheenne par rapport à la modernité.

Là où HABERMAS décèle la contradiction fondamentale dans la critique de NIETZSCHE, c'est quand celui-ci veut couper le lien qui unit l'art d'avant-garde (qui permettra de sortir de la modernité) à la raison théorique et à la raison pratique<sup>341</sup>. C'est à la *Naissance de la tragédie* et à *Par-delà le bien et le mal* que HABERMAS fait allusion quand il dit que NIETZSCHE détachant l'art de la raison le rejette dans « [...] un irrationnel transfiguré par la métaphysique »<sup>342</sup>. Et si la volonté de puissance, de part son noyau esthétique, est source inépuisable de sens, c'est seulement par l'art qu'elle arrivera à s'épanouir comme faculté métaphysique, c'est-à-dire instance judiciaire des valeurs. HABERMAS comprend donc que NIETZSCHE arrive à placer le principe émancipateur dans l'art. Sa théorie de la volonté de puissance s'est chargée, de ce fait, de radicaliser la critique de la raison émancipatrice : « la théorie d'une volonté de puissance qui se déploie dans tout ce qui advient est le cadre dans lequel Nietzsche explique la genèse des fictions relatives à un monde de l'étant et du bien, ainsi que celle des identités illusives qu'ont les sujets de la connaissance et de l'action morale »<sup>343</sup>. C'est ainsi que les valeurs morales de bien et de mal, de bon et de mauvais ont fait l'objet d'une généalogie et par là même situées dans leur contexte historique et idéologique.

En effet, dans la *Généalogie de la morale*, NIETZSCHE s'en prend à la prétention philosophique qui veut ériger ces valeurs dans la modernité. Cette prétention ne satisfait pas l'analyse critique qui consiste à situer l'origine du bien et du mal ou du bon et mauvais à plus forte raison l'idéologie dont ils sont

<sup>340</sup> LÖWITH, *Op. cit.*, 314-319.

<sup>341</sup> *Le Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 116.

<sup>342</sup> *Ibidem.*

chargée. Les aristocrates, par leur volonté de puissance, ont donné sens aux choses, aux faits ; ils se sont proclamés bons, nobles par rapport aux esclaves, qui sont d'une « race inférieure », qui constituent la plèbe. Cette morale aristocratique aurait pu continuer, persister dans l'histoire de l'humanité, si les esclaves ne s'étaient pas révoltés - révolte incitée par l'avènement du Judaïsme, puis du christianisme. « La révolte des esclaves dans la morale commence lorsque le *ressentiment* lui-même devient créateur et enfante des valeurs : le ressentiment de ces êtres [essentiellement les Juifs], à qui la vraie réaction, celle de l'action, est interdite et qui ne trouvent de compensation que dans une vengeance imaginaire. Tandis que la morale aristocratique naît d'une triomphante affirmation d'elle-même, la morale des esclaves oppose dès l'abord un « non » à ce qui ne fait pas partie d'elle-même, à ce qui est « différent » d'elle, à ce qui est son « non-moi » : et ce non est son acte créateur »<sup>344</sup>. D'où le rejet des valeurs aristocratiques comme mauvaises et inhumaines par le christianisme. Pour NIETZSCHE donc, le péché a une origine juive, le christianisme vise à « enjuiver » le monde. Ce sentiment de péché serait inconnu des Grecs chez lesquels même le vol est un acte de dignité : d'où l'adulation de PROMETHEE<sup>345</sup> - « [...] ce héros qui aurait [...] dérobé le feu du Ciel pour l'apporter sur la Terre, permettant aux hommes de compenser les insuffisances de la nature »<sup>346</sup>. Le nihilisme pour NIETZSCHE, comme nous l'avons souligné, est la destruction des valeurs nobles, celles de la volonté de puissance. Car la morale de l'esclave, qui prétend les remplacer, si elle n'inspire plus la crainte, n'entraîne pas non plus l'amour de l'homme, l'amour altruiste<sup>347</sup>.

Mais pour HABERMAS, NIETZSCHE n'a pas pu définir en toute clarté une critique de l'idéologie qui « s'attaque à ses propres fondements »<sup>348</sup>. C'est la raison pour laquelle NIETZSCHE a hésité entre deux stratégies. La première a

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>344</sup> *Généalogie de la morale, op. cit.*, p. 45.

<sup>345</sup> NIETZSCHE, F. *Le Gai savoir*, Paris : 10/18, 1957, p. 216-217.

<sup>346</sup> *Le Dictionnaire de notre temps*, Hachette, 1990, p. 1223.

<sup>347</sup> *Généalogie de la morale, op. cit.*, p. 56 et suivantes.

consisté à faire la philosophie de l'histoire dans les termes d'une *comédie* dans laquelle chacun tient son rôle. C'est dans cette optique qu'il rejette la métaphysique et la morale. Mais si tout est comédie, il faut pouvoir justifier la philosophie à partir de laquelle on prétend composer « de façon hautement personnelle cette tragédie des tragédies »<sup>349</sup> humaines à travers la critique de la morale. D'où la deuxième stratégie que HABERMAS constate dans l'effort de NIETZSCHE : « [...] affirmer la possibilité d'une critique de la métaphysique qui arrache les racines de la pensée métaphysique sans pour autant renoncer à être elle-même philosophie »<sup>350</sup>. Ce qui justifie une généalogie des valeurs. Du moins c'est la nouvelle exigence philosophique énoncée dans l'avant-propos de la *Généalogie*, en 1887 : « nous avons besoin, dit-il, d'une critique des valeurs morales, et la valeur des valeurs [le bien] doit tout d'abord être mise en question »<sup>351</sup>. C'est la seule condition pour arriver au « gai savoir » qui est, en fait, la récompense d'un « effort continu », « souterrain », réservée à une élite<sup>352</sup>. Et c'est lorsque la morale sera dénoncée elle aussi comme comédie que le « surhomme », appelé à dépasser l'homme moderne, apparaîtra. Ainsi, « nous aurons découvert, par le drame dionysien de la *Destinée de l'âme*, une nouvelle intrigue, une nouvelle possibilité - et l'on pourrait gager qu'il en a déjà tiré parti, lui, le grand, l'antique, l'éternel poète des comédies de notre existence »<sup>353</sup>. C'est de cette façon que, conclut HABERMAS, NIETZSCHE en est arrivé à sauver sa propre entreprise d'une critique totalisante : « il institue Dionysos<sup>354</sup> philosophe et s'institue lui-même comme étant le dernier disciple et initié de ce philosophe »<sup>355</sup>. Mais NIETZSCHE, en procédant de la sorte, pensait dépasser les

<sup>348</sup> *Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 118.

<sup>349</sup> *Le Gai savoir, op. cit.*, p. 229.

<sup>350</sup> *Discours philosophique, op. cit.*, p. 118.

<sup>351</sup> *Généalogie de la morale, op. cit.*, p. 17.

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>354</sup> Divinité greco-romaine qui symbolisa le bon vivant, la gaieté, la cruauté, l'enthousiasme, l'art, la poésie - son culte a donné naissance au théâtre grec. Elle est opposée à une autre divinité, Apollon, symbole de la lumière civilisatrice, des lettres.

<sup>355</sup> *Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 118.



principes de la modernité (établis pour la connaissance et l'action) et initier une théorie de la volonté de puissance, seule susceptible de permettre l'épanouissement dionysiaque de l'individualité, de la force, de la puissance. En effet, NIETZSCHE rejette la raison théorique dans la mesure, comme nous l'avons vu, où elle est à l'origine des connaissances scientifico-techniques qui nous permettent d'exercer une violence vis-à-vis de la nature. La raison pratique quant à elle se met au service d'une morale d'effemination. Or, l'initiateur de la volonté de puissance est l'adversaire « de la honteuse effemination du sentiment qui a cours aujourd'hui »<sup>356</sup>, dans la modernité. Mais selon HABERMAS, cette attitude vis-à-vis de la raison, de la science n'a pas préservé l'entreprise nietzschéenne d'une certaine ambiguïté : la science, par ses résultats, dépasse progressivement la métaphysique, la morale, mais reste incapable de résoudre les questions d'intersubjectivité<sup>357</sup>. Par ce constat, NIETZSCHE a vu la connexion qu'il devrait y avoir entre la connaissance et l'intérêt scientifique, « mais il l'a en même temps psychologisée et par là il en a fait le fondement d'une dissolution métacritique de la connaissance »<sup>358</sup>. Mais demander à la science de résoudre des problèmes moraux, c'est méconnaître les limites qui sont les siennes : « les théories scientifiques donnent naissance à un savoir techniquement exploitable mais non à un savoir normatif, un savoir qui est susceptible d'orienter l'action »<sup>359</sup>. Cette orientation est justement la tâche de la raison pratique que NIETZSCHE récuse parce qu'elle demande à l'individu de comprimer toute manifestation de puissance<sup>360</sup>. NIETZSCHE a répondu, selon HABERMAS, négativement à la question philosophique suivante : comment la raison pouvait-elle se critiquer ? Et cela montre toute la différence entre HEGEL et NIETZSCHE : « Hegel avait utilisé cet argument contre Kant pour contraindre la critique de la connaissance à procéder à une critique de ses propres

<sup>356</sup> *La Généalogie de la morale*, op. cit., p. 16.

<sup>357</sup> *Connaissance et intérêt*, op. cit., p. 322-323.

<sup>358</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>360</sup> *Généalogie de la morale*, op. cit., p. 89.

présuppositions et pour poursuivre ainsi une autoreflexion interrompue. Nietzsche par contre adopte cet argument pour s'assurer de l'impossibilité de toute autoreflexion »<sup>361</sup>. Les héritiers de NIETZSCHE ont poursuivi à leur manière la critique de la modernité : HEIDEGGER, HORKHEIMER, ADORNO, DERRIDA, FOUCAULT tout aussi remarquables les uns que les autres par leur radicalisme. Eu égard aux résultats auxquels ils parviennent dans leur effort, HABERMAS les situe dans cette tentative connue sous le nom de post-modernité. A ce niveau encore, il s'agit de souligner des difficultés insurmontables.

### II.3.2 LA CRITIQUE DE LA METAPHYSIQUE DU SUJET PAR HEIDEGGER

Il ne serait pas exagéré de dire avec notre auteur que « la critique de la raison développée par HEIDEGGER aboutit à la radicalité distanciante d'un changement d'attitude qui pénètre tout, mais reste vide<sup>362</sup> », tant cette critique s'est défendue de vouloir arriver à des résultats théoriques ou pratiques, à fortiori, à la proposition d'un programme défini de libération humaine. Elle s'est voulue le rappel d'un oubli, celui de l'Être par l'homme<sup>363</sup>. L'homme, ou l'étant selon HEIDEGGER, serait parti, dans sa volonté de rationalisation, trop loin par rapport à l'Être dont il devrait être à l'écoute. La philosophie a défini l'homme, à travers DESCARTES, comme être de pensée qui doit devenir « maître et possesseur de la nature » ; et déjà avec BACON il s'en est voulu le « ministre » et l'« interprète ». L'homme pourtant n'a qu'un seul mérite, aux de HEIDEGGER, une seule dignité : « l'homme est le berger de l'Être. C'est cela exclusivement que *Sein und Zeit* [L'Être et le temps] a projet de penser lorsque l'existence est

<sup>361</sup> *Connaissance et intérêt*, op. cit., p. 329.

<sup>362</sup> *Discours philosophique de la modernité*, op., cit. p. 119.

<sup>363</sup> HEIDEGGER, Martin, « Lettre sur l'humanisme » in *Questions III*, Paris : Gallimard, 1966, pp. 143-150.

expérimentée comme « souci »<sup>364</sup>. *L'Être et le temps* est l'oeuvre maîtresse de HEIDEGGER dont la lecture est rebutante par sa complexité. Il suffit de lire le contenu qu'il donne à ce terme ordinaire de souci : « la perfection de l'homme, c'est-à-dire sa capacité de devenir ce qu'il peut être, pour ses possibilités (de son projet), c'est l'oeuvre du « souci ». Mais en même temps le « souci » détermine un mode fondamental de cet étant selon le quel celui-ci est livré au monde de ses préoccupations (déréliction)<sup>365</sup> ». Ici, il s'agit en fait de la situation de l'homme sans transcendance divine, un étant abandonné, « jeté » dans le monde. C'est la condition même de l'homme moderne qui ne se reconnaît de guide que la raison, la volonté autonome. Pour HEIDEGGER, c'est le résultat de plusieurs millénaires de métaphysique - depuis ANAXIMANDRE (VI et Ve siècle av. J.C.) jusqu'à NIETZSCHE<sup>366</sup> - qui intronise l'étant à la place de l'Être. En critiquant l'histoire de l'humanité qui est considérée comme celle de l'Occident, histoire qui serait la réalisation de la philosophie grecque, et la modernité comme le développement de la philosophie du sujet impulsée par DESCARTES, « Heidegger reprend les thèmes centraux du messianisme dionysiatique de Nietzsche, en essayant de ne pas tomber dans les apories d'une critique autoreferentielle de la raison. [...]. L'objectif que Nietzsche avait poursuivi au moyen d'une critique totalisante de l'idéologie - critique qui finit par se consumer elle-même -, HEIDEGGER veut l'atteindre par une destruction immanente de la métaphysique occidentale »<sup>367</sup>. C'est ainsi qu'on peut comprendre l'analyse qui, dans *L'Être et le temps* porte la marque de « la déchéance de l'être-là<sup>368</sup> » comme le constat de la chute du sujet soi-disant autonome et libre dans le « on », c'est-à-dire la foule, règne de la « banalité ». Le « bavardage » dans lequel l'individu se tue à défendre des « opinions », l'« équivoque » qui souligne l'impossible rencontre intersubjective dans le langage, et la « curiosité », l'avidité à tout connaître sans aller au fond des

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>365</sup> HEIDEGGER, M; *L'Être et le temps*, Paris : Gallimard, 1964, p.243

<sup>366</sup> HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique » *In Questions*, Paris : Gallimard, 1968, p. 29.

<sup>367</sup> *Le Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 119.

<sup>368</sup> *Le Discours philosophique de la modernité, op. cit.* p. 119.

choses, semblent être les « structures existentielles » qui révèlent cette « déchéance de l'être-là ». Celle-ci n'est pas proprement une soumission à un homme, mais le maintien de l'homme dans la suggestion, dans la banalité quotidienne. En fait le bavardage, la curiosité ou l'équivoque cacheraient un état d'aliénation: « cette manière paisible de tout « comprendre » et de tout comparer, qui nivelle tout et chacun, entraîne l'être-là à une aliénation où se dissimule son savoir-être inaliénable. L'être-au-monde en déchéance est, en même temps que tentateur et apaisant, aliénant<sup>369</sup> ». Autrement dit, dans ces situations évoquées où l'homme se soucie de comprendre et de comparer, il se maintient dans une apparence d'autonomie. En réalité, il est sous l'emprise du « on » qui n'est personne de particulier, mais le mode d'être du discours, de la vue et de l'explicitation<sup>370</sup>. Maintenu ainsi dans la quotidienneté, l'homme abandonne chaque jour son essence authentique qui consiste à se vouer corps et âme à l'Être et non au « on » - qui fait de sa vie un « tourbillon », une toupie, dirons-nous, entraînée dans un circuit infernal. En effet, dit HEIDEGGER, « ce mouvement de chute dans l'inanité de l'être inauthentique du « on » arrache sans cesse la compréhension au projet de ses possibilités authentiques pour la précipiter vers le contentement illusoire qui prétend tout posséder et tout pouvoir obtenir. Cet arrachement permanent à l'authenticité qu'accompagne l'illusion de celle-ci, lié à l'entraînement vers le « on », caractérise les mouvements de la déchéance comme *tourbillon*<sup>371</sup> ». A lire *Essais et conférences* de HEIDEGGER, on se rend compte que même au point de vue de la technique et de ses produits, la prétention de l'homme d'être la maîtrise de toute chose est battue en brèche. Que HEIDEGGER déprécie l'homme moderne, c'est avant tout parce qu'il le critique par rapport à la pensée objectivante<sup>372</sup>.

<sup>369</sup> L'être-là désigne chez HEIDEGGER l'existence de l'homme, la sortie de soi de l'homme, le quotidienneté.

<sup>370</sup> *Ibidem.* 206.

<sup>371</sup> *Ibid.* p. 219.

<sup>372</sup> Cf. *Le Discours philosophique de la modernité*.

Par rapport à la question de la technique, HABERMAS comprend la critique heideggerienne surtout comme une variante de la critique nietzschéenne de la connaissance. En effet HEIDEGGER interprète la technique comme l'activité humaine de « faire venir » l'Être à l'existence - de son état de caché à celui de dévoilé. En effet tout le mérite de l'homme est dans ce dévoilement. « Ainsi le point décisif, dans la *techné* [terme grec de technique] [...], ne réside aucunement dans l'action de faire et de manier, pas davantage dans l'utilisation de moyens ; mais dans le dévoilement [...]. C'est comme dévoilement, non comme fabrication, que la *techné* est production<sup>373</sup> ». Cette activité, la technique, comme dévoilement ne prend tout son sens aux yeux de HEIDEGGER qu'avec la modernité dans laquelle elle devient la manifestation du savoir scientifique de la raison. Et il faut comprendre la technique ici comme « provocation » : « le dévoilement qui régit la technique moderne est provocation par la quelle la nature est mise en demeure de délivrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée<sup>374</sup> ». Il faut entendre là tout le système économique capitaliste renforcé par la technologie dont le but, au fond, n'est que l'accumulation incessante. C'est dans ce processus que chaque homme, comme élément du système, est « commis » à réaliser telle ou telle chose. il ne s'appartient donc pas proprement. Comme chez NIETZSCHE, ici aussi est dévoilée la mystique de la vie. *Le Dasein* (que Jean BEAUFRET traduit par « réalité humaine », traduction acceptée par HEIDEGGER, même s'il est tenté de la rendre par l'« être-le-là<sup>375</sup> », comme ouverture de l'Être) peut toujours se considérer comme un être distant, ou sujet et maître du monde, il reste un étant commis à faire partie de la production ; il participe d'une même condition que la nature qu'il pense soumettre : la « commission ».

Pour HEIDEGGER, sortir de la suggestion, de la déchéance ou de la commission, c'est sortir du monde moderne et des catégories philosophiques - qui

<sup>373</sup> HEIDEGGER, M. *Essais et Conférences*, Paris : Gallimard, 1958, p. 19.

<sup>374</sup> *Ibidem.* p. 20.

<sup>375</sup> Cf. « La Lettre sur l'humanisme » in *op. cit.* p.196-197.

restent celles de l'originelle philosophie grecque - véhiculées par cette philosophie du sujet. Il faut en clair sortir du dualisme sujet-objet qui nous fait oublier l'Être, l'« essence de l'agir » : « nous ne pensons pas de façon décisive encore l'essence de l'agir. On ne connaît l'agir que comme production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre. Mais l'essence de l'agir est l'accomplir<sup>376</sup> ». Et l'accomplissement véritable auquel on doit se consacrer est celui de l'Être. En effet, « [...] ce qui « est » avant tout est l'Être. La pensée accomplit la relation de l'Être à l'essence de l'homme<sup>377</sup> ». Mais depuis PLATON et ARISTOTE, HEIDEGGER décèle dans la pensée occidentale une interprétation technique de la pensée dont il faut se libérer. Car la pensée n'est pas que technique. Or une telle compréhension de la pensée hante toujours la pensée philosophique qui se voit obligée de se justifier par rapport à la science. Cette relation entre l'Être et l'homme que doit accomplir la pensée doit se faire avec toute la richesse du langage sur lequel doivent veiller les penseurs et les poètes : « le langage est la maison de l'Être. Dans son abri, habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri. Leur veille est l'accomplissement de la révélation de l'Être, en tant qu'elle pense<sup>378</sup> ». HEIDEGGER aussi retire à la connaissance scientifique toute possibilité de dire toute la vérité de l'Être. Dans la réponse à la question « qu'est-ce que la métaphysique » il énonce bien les limites de la connaissance : « la question de la vérité n'est [...] pas une question relevant de la « théorie de la connaissance », car, la connaissance [...] ne constitue que *l'une* des manières d'épanouir et de faire *siennes* la vérité, mais non pas cette vérité elle-même<sup>379</sup> ». C'est donc la raison pour laquelle la pensée - qui s'est laissée piégée depuis la discrimination entre « logique » et « grammaire » par la vieille métaphysique grecque - ne saurait être réduite à la pensée objectivante. Si le but de HEIDEGGER est de mettre la métaphysique sur le chemin de l'être, l'homme

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 73-74.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>379</sup> « Qu'est-ce que la métaphysique » in *Questions I*, op. cit. pp. 9-11.

resterait sa principale préoccupation. C'est du moins la compréhension de Jacques DERRIDA. Le tournant ontologique que HEIDEGGER a voulu amorcer reste tributaire d'une réflexion sur l'homme : « la pensée de l'être, la pensée de la vérité de l'être au nom de laquelle Heidegger délimite l'humanisme et la métaphysique, reste une pensée de l'homme. Dans la question de l'être, telle qu'elle est posée à la métaphysique, l'homme et le nom de l'homme ne sont pas déplacés. Encore moins disparaissent-ils. Il s'agit au contraire d'une sorte de réévaluation ou de revalorisation de l'essence et de la dignité de l'homme<sup>380</sup> ». Il est donc, pour DERRIDA, question chez HEIDEGGER de sauver cette dignité de l'homme de la technique et de la métaphysique du sujet. Concernant cette dernière, HEIDEGGER s'en prend essentiellement au *cogito* cartésien. En effet, si depuis l'origine la métaphysique s'est chargée de penser l'étant, l'homme au lieu de l'Être, depuis le *cogito*, la conscience, quant à elle, a usurpé la place de l'étant. Il est vrai que la métaphysique de l'Être a pour question directrice celle de l'être de l'existant [l'homme], « mais elle n'est pas encore la question fondamentale. Dans cette dernière, la question posée sur l'Être devient tout d'abord, en même temps nécessairement, la question de l'essence de la vérité [...] du dévoilement comme tel, dévoilement en raison duquel nous venons à nous trouver préalablement et en général dans une réalité manifestée<sup>381</sup> ». Dans sa critique de la métaphysique moderne, c'est de l'arbre cartésien que HEIDEGGER partira ; il s'interroge sur le bien-fondé de cette métaphysique<sup>382</sup>. C'est dans sa tentative de rétablir la relation de l'Être à l'essence de l'homme que HEIDEGGER en vient à opposer à la conscience, au *cogito*, le *Dasein*. Mais que faut-il attendre de cette substitution ? N'est-elle qu'un changement de terme ? La réponse de HEIDEGGER est la suivante : « le mot *Dasein* ne vient pas plus uniquement à la place du mot *Bewusstsein* [conscience] que la « chose » nommée *Dasein* ne vient à la place de ce qu'on représente sous le nom de *Bewusstsein*. Bien plutôt est désigné

<sup>380</sup> DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*, Paris : Ed. Minuit, 1972, p. 153-154.

<sup>381</sup> « Qu'est-ce que la métaphysique » in *op. cit.*, p. 9.

<sup>382</sup> Cette métaphysique telle qu'elle a été étudiée au point I.1. de ce travail.

par *Dasein* ce qui doit être avant tout éprouvé comme lieu, et ensuite être pensé conformément à cette épreuve<sup>383</sup> ». Si on entend finalement le *Dasein* comme « ouverture de l'Être », définir l'homme par la conscience ou comme « animal rationnelle » serait apprécié « l'essence de l'homme [...] trop pauvrement<sup>384</sup> ». Or, « la métaphysique pense l'homme à partir de *l'animalitas*, elle ne pense pas en direction de son *humanitas*<sup>385</sup> ». Mais l'humanisme de HEIDEGGER, s'il en est, reste d'une ambiguïté extraordinaire. Car si l'homme ne doit plus se prévaloir d'être le maître de l'étant (la nature), le présenter comme « berger de l'Être » ou « voisin de l'Être »<sup>386</sup>, n'éclaire pas cette humanité s'il faut comprendre la relation de l'Être à l'essence de l'homme par des propositions qui tiennent celui-ci dans le simple rôle de gardien de la vérité : « l'homme est dans la situation d'être-jeté [*Geworfenheit*]. [...] en tant que la réplique eksistante<sup>387</sup> de l'Être, l'homme dépasse d'autant plus l'animal rationnelle qu'il est précisément moins en rapport avec l'homme qui se saisit lui-même à partir de la subjectivité. [...] Dans ce « moins », l'homme ne perd rien, il gagne l'essentielle pauvreté du berger dont la dignité repose en ceci : être appelé par l'Être lui-même à la sauvegarde de sa vérité<sup>388</sup> ». La critique de fond que HABERMAS, comme nous l'avons évoqué au début, adresse à une telle façon de critiquer la rationalité se justifie : la philosophie de HEIDEGGER, si elle pénètre tout reste véritablement sans contenu. Que des définitions comme « berger » ou « voisin » laissent supposer toute la richesse culturelle à laquelle renvoie HEIDEGGER, il n'en demeure pas moins que l'Être reste sans définition précise. Pourtant c'est à sa vérité que l'homme, s'il veut rester digne, doit se consacrer. Dire par exemple que « l'Être est ce qu'il est<sup>389</sup> » ou « « Être » - ce n'est ni Dieu, ni un fondement du monde<sup>390</sup> » n'éclaire pas

<sup>383</sup> « Qu'est-ce-que la métaphysique » *in op. cit.* p.33.

<sup>384</sup> « Lettre sur l'humanisme » *in. op. cit.* p.90.

<sup>385</sup> *Ibidem.*

<sup>386</sup> *Ibid.*

<sup>387</sup> Concept heideggerien compliqué qu'on peut comprendre comme ceci : « ek-sistance signifie ex-stase en vue de la vérité de l'Être » (*Ibid.*, p. 95.)

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>389</sup> *Ibid.* p. 101.

<sup>390</sup> *Ibid.* p. 102.



davantage sur le rôle assigné à l'homme par HEIDEGGER. Mais le vide inquiétant sur lequel aboutit une telle critique de la métaphysique est qu'il ne faut rien attendre de la pensée heideggerienne. Elle se veut sans résultat pratique: « cette pensée n'est ni théorique ni pratique. [...] Pour autant qu'elle est, cette pensée est la pensée de l'Être dans l'Être rien d'autre<sup>391</sup> ». Lue dans la perspective de la critique de la raison, cette pensée est certes cohérente : refuser la discrimination entre la théorie et la pratique dénote une volonté de sortir de la métaphysique du sujet qui, depuis DESCARTES au moins, s'appuie sur cette distinction méthodologique et fonctionnelle de la raison ; refuser encore d'arriver à un avancement du savoir théorique et par extension, scientifique, et du savoir pratique ou moral, participe de la même volonté de quitter la problématique sujet-objet qui institue l'homme comme maître du monde. Dans ce changement d'attitude, selon HABERMAS, HEIDEGGER veut prendre toutes ses distances vis-à-vis de la philosophie moderne, de la métaphysique et de la technique : « il s'agit de s'éloigner de l'autonomie et de se vouer à l'Être, pour ainsi dépasser l'opposition entre autonomie et hétéronomie<sup>392</sup> ». D'une telle critique, la modernité ne peut donc attendre de trouver dans la raison les moyens de surmonter ses contradictions internes. Comme celle de NIETZSCHE, une telle pensée vise la « destruction immanente de la métaphysique occidentale<sup>393</sup> ». Elle effectue une déconstruction mais prend le parti de rester sur le pas de la *constatation*, au lieu de proposer une reconstruction, ne serait-ce que, sur la base d'une post-modernité à partir de la quelle on peut comprendre son entreprise. Cela a rendu difficile - pour les penseurs contemporains qui prennent en compte cette lecture de HEIDEGGER sur la modernité - sinon incompréhensible la perspective post-moderne que HABERMAS appelle « boîte noire »<sup>394</sup> parce que

<sup>391</sup> *Ibid.* p. 143-144.

<sup>392</sup> *Discours philosophique de la modernité*, *op. cit.* p. 122.

<sup>393</sup> *Ibidem.* p. 122.

<sup>394</sup> Cf. « Être résolument moderne » *in. op.cit.*, p. 23.

persistant dans une « contradictions performative » depuis la généalogie des valeurs par NIETZSCHE.

### II.3.3 LA CRITIQUE TOTALISANTE DE LA RAISON

La conviction de J. HABERMAS, rappelons-le, est que la critique radicale de la raison moderne a été poursuivie après NIETZSCHE dans deux directions : « le chercheur sceptique qui s'efforce de démasquer la perversion de la volonté de puissance, la révolte des forces réactives et la genèse de la raison centrée sur le sujet, en employant les méthodes de l'anthropologie, de la psychologie et de l'histoire, trouve en BATAILLE, LACAN et FOUCAULT ses successeurs ; quant au critique initié de la métaphysique, qui revendique un savoir spécial et qui retrace la genèse de la philosophie du sujet dans ses origines présocratiques, il trouve ses héritiers dans HEIDEGGER et DERRIDA<sup>395</sup> ». On vient de voir successivement la remise en cause des fondements de la morale moderne avec NIETZSCHE et celle de la métaphysique avec HEIDEGGER. Et comme le souligne HABERMAS dans son *Discours philosophique*, ce nouveau régime de la critique de la rationalité se fait totalisant et englobant. Avec la radicalisation de la Théorie Critique de l'Ecole de Francfort par HORKHEIMER et ADORNO il en était fini d'une raison émancipatrice. Mais si avec eux la raison est analysée dans les termes d'une « raison instrumentale », avec FOUCAULT et DERRIDA c'est respectivement sous les catégories d'une « archéologie », et d'une « déconstruction » de la métaphysique qu'il s'agit de faire tomber toute la philosophie de son piédestal à partir duquel elle tient un discours - qui se veut

---

<sup>395</sup> *Discours philosophique de la modernité, op. cit.* p. 18-119. Ici nous nous contenterons seulement de la critique totalisante de la raison effectuée par FOUCAULT, DERRIDA. Mais avant il nous faut voir en quoi HABERMAS critique la *Dialectique de la Raison* (Paris : Gallimard, 1974) de Max HORKHEIMER et de Théodor W. ADORNO; et pourquoi il la range dans la mouvance de la critique totalisante, comme « tentative ambiguë », comme le « livre le plus noir, pour conceptualiser le processus autodestructeur des lumières » (*Discours philosophique de la modernité, op. cit.* p. 128). Car cet ouvrage aurait retardé le mouvement de la post-modernité (*Ibidem*, p. 127). Et on peut intégrer l'entreprise de ces Théoriciens critiques dans l'optique de cette volonté de dépasser la modernité rationaliste, volonté exprimée par, entre autres, FOUCAULT et DERRIDA.

inattaquable - pour dire la limite de toute chose. C'est pourquoi leur entreprise apparaît à HABERMAS dans la même perspective d'autodestruction de la raison moderne.

*La Dialectique de la raison* s'inscrit dans le cadre de cette Théorie Critique de l'Ecole de Francfort qui, sur la base du marxisme et de la psychanalyse, se préoccupait du destin de la modernité. Ni la clôture hégélienne, ni la théorie révolutionnaire marxiste ne permettaient de soutenir l'idée que l'humanité est en progrès permanent. Cet élan d'optimisme que KANT a fait naître s'est estompé face aux *terribles traumatismes* de notre siècle : la paupérisation des masses, les deux guerres mondiales, le fascisme, le nazisme, les purges staliniennes, l'antisémitisme ... autant de fractures qui font penser plutôt à une régression du genre humain ; autant de contradictions des sociétés modernes qui font dire à Alain FINKIELKRAUT que nous sommes en présence d'une « défaite de la pensée » où à Michel HENRY que nous vivons une nouvelle ère de « barbarie ». L'explication à cette défaite, à cette nouvelle forme de barbarie, avant les analyses de FINKIELKRAUT et de M. HENRY, a justement conduit HORKHEIMER et ADORNO à cette interrogation fondamentale suivante : « [...] pourquoi l'humanité, au lieu de s'engager dans les conditions vraiment humaines, semblait dans une nouvelle forme de barbarie<sup>396</sup> » ? Comme celle de NIETZSCHE ou de HEIDEGGER, leur réponse est une vaste remise en cause du mouvement même de la pensée, du rationalisme, qui intègre l'*Aufklärung* comme Raison en progrès. Mais tandis que l'initiateur de la généalogie voit en la modernité une victoire de la morale plébéienne ou du ressentiment, et HEIDEGGER, une déchéance de l'homme dans une publicité du « on » et une technique qui mobilise son énergie dans le cadre de l'accumulation, les auteurs de *La Dialectique de la raison*, quant à eux, l'insèrent dans une compréhension globale de toute la rationalité à laquelle HEGEL a pensé donner la dernière version. Ainsi qu'ils le disent : « ce n'est pas seulement l'*Aufklärung* du XVIIIe

<sup>396</sup> HORKHEIMER, M. ADORNO, Th. *La Dialectique de la raison*, op. cit. p. 13.

siècle qui est une erreur, ainsi que l'affirmait HEGEL, mais - il le savait mieux que personne -, le mouvement même de la pensée<sup>397</sup> ». HEGEL a pensé dépasser la « pensée d'entendement » par la dialectique de la raison, en tant qu'incarnation de l'Esprit absolu. Mais c'est la valeur exemplaire de la « Raison dans l'histoire », qui est contestée par ces deux auteurs. Le développement de la Raison, selon HEGEL, doit parvenir au concept, son but, en abandonnant à chaque degré le sentiment, le sensible, la représentation religieuse - donc le mythe et la magie - tout en permettant la désaliénation vis-à-vis de l'emprise de la nature et de la domination politique. De cette façon on aura réalisé le programme de l'*Aufklärung* qui « [...] avait pour but de libérer le monde de la magie<sup>398</sup> ». Et dans ce sens la Raison se proposait de « détruire les mythes et d'apporter à l'imagination l'appui du savoir<sup>399</sup> ». D'où la transformation du savoir scientifique en technique, c'est-à-dire « [...] l'établissement d'une méthode, l'exploitation du travail des autres, la constitution d'un capital<sup>400</sup> ». Mais en analysant la voie qui conduit vers la science moderne, HORKHEIMER et ADORNO, parviennent à une conclusion que partagera HABERMAS : le processus scientifique s'est effectué au détriment du sens, de la conscience de soi : « Ils [Les hommes] remplacent le concept par la formule, la cause par la règle et la probabilité<sup>401</sup> ». Ce qui a fait dire à HABERMAS, dans l'avant-propos de *Connaissance et intérêt*, que « notre reniement de la réflexion est le positivisme<sup>402</sup> », c'est-à-dire la science qui se donne à elle-même ses propres règles et critères et qui ne reconnaît de vérité que l'objectivité confortée par le résultat technique. La conséquence pratico-morale, pour les auteurs de la *Dialectique de la raison*, est que la raison, devenue l'instrument de la science, n'a pas libéré l'homme de la magie et du mythe. Elle poursuit avec de nouveaux moyens l'oeuvre antique des

<sup>397</sup> *Ibidem.* p. 37.

<sup>398</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>399</sup> *Ibid.*

<sup>400</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>401</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>402</sup> *Connaissance et intérêt, op. cit.* p. 31.

mythes et de la magie qui consiste à tenir les hommes dans l'*illusion*, le *charme* et la *mystification*. C'est là que, pour parler comme HABERMAS, HORKEIMER et ADORNO découvrent une « complicité entre mythe et lumière » ; le mythe était déjà raison : « de même que les mythes accomplissent déjà l'*Aufklärung*, celle-ci s'empêtre de plus en plus dans la mythologie. Elle reçoit toute sa substance des mythes afin de les détruire, et c'est précisément en exerçant sa fonction de juge qu'elle tombe sous leur charme<sup>403</sup> ». Autrement dit, si la Raison a détruit un monde ancien d'inégalité, de pouvoir absolutiste, par les formes nouvelles - science, droit, Etat -, de médiation dites universelles, elle perpétue l'injustice. La société bourgeoise continue, sinon réalise, un mouvement de la pensée, vieux de plusieurs millénaires : « la société bourgeoise est dominée par l'équivalence. Elle rend comparable ce qui est hétérogène en le réduisant à des qualités abstraites. [...] De Parménide à Russel, la devise reste : Unité. Ce que l'on continue à exiger, c'est la destruction des dieux et des qualités<sup>404</sup> ». Ce qui fait que même la culture est intégrée dans la production industrielle. Elle devient à travers la publicité un moyen de manipulation politique et économique : « l'unité d'une collectivité manipulée repose sur la négation de l'individu, elle est la caricature d'une société qui serait capable d'en faire un individu<sup>405</sup> ». Que le nazisme apparaisse sous cet angle montre bien la nature profonde de la raison : « la raison est totalitaire<sup>406</sup> ». Car elle veut investir tous les domaines par le concept sans pourtant être en mesure d'être toute chose. Cela donne une nouvelle barbarie : « la horde qui réapparaît dans l'organisation des jeunesses hitlériennes n'est pas un retour à l'antique barbarie, mais le triomphe de l'égalité répressive, l'égalité dans le droit à l'injustice [...]»<sup>407</sup>. L'antique barbarie avait le mérite de permettre la manifestation de la volonté de puissance. Dans la *Dialectique négative*, ADORNO s'en prend directement au concept hégélien et à l'histoire de la philosophie qui

<sup>403</sup> *La Dialectique de la raison*, op. cit. p. 20.

<sup>404</sup> *Ibidem*. p. 25.

<sup>405</sup> *Ibid.* p. 30.

<sup>406</sup> *Ibid.* p. 24.

<sup>407</sup> *Ibid.* p. 30.

ont toujours cherché à imposer la valeur suprême du concept. Depuis PLATON cela a été son objet. Le particulier, l'individu, a toujours été victime de la « dictature » du concept. C'est ainsi que, « la violence de l'universel en train de se réaliser n'est pas, comme le pensait HEGEL, identique à l'essence des individus, mais elle lui est également toujours contraire<sup>408</sup> ».

HABERMAS est, peut-on dire, presque gêné par la critique de la modernité effectuée par HORKEIMER et ADORNO. Et de tous les Théoriciens de l'Ecole de Francfort, ce sont les deux qui ont beaucoup mobilisé son attention à cause de leur critique tout à fait négative des Lumières<sup>409</sup>. HABERMAS analyse l'effort de cette Ecole, du temps où HORKEIMER en avait la direction, comme une tentative d'appliquer les déceptions politiques causées par l'échec de la révolution soviétique (1917) ; surtout par le règne stalinien connu par l'U.R.S.S. ; sans oublier l'avènement du fascisme en Allemagne. l'Ecole de Francfort devait expliquer pourquoi la révolution annoncée par MARX n'a pas eu lieu et exploiter toutes les potentialités de révolution inhérente à la théorie marxienne. Et l'intervention de la deuxième guerre mondiale a convaincu HORKEIMER de l'« éclipse de la raison » ; ces années, dit - HABERMAS, « ont pu raffermir la conviction que la dernière étincelle de raison avait fui la réalité, n'y laissant subsister que les débris d'une civilisation sur le point de s'écrouler sans espoir<sup>410</sup> ». Cela explique la permanence d'une pensée apocalyptique chez ADORNO et HORKEIMER.

Les deux thèses développées par ces derniers sont les suivantes : le constat de l'autodestruction de la raison et cette complicité entre mythe et raison. L'aventure de la Raison est analysée selon l'antique aventure d'ULYSSE, « cet homme à la fois errant et rusé<sup>411</sup> » dont le retour de guerre - guerre de Troie - est

<sup>408</sup> ADORNO, Th. W. *Dialectique négative*, Paris, 1978-1992, p. 243.

<sup>409</sup> Pour une critique comme MARCUSE, il reste possible de sauver la modernité. Car il ne laisse pas d'envisager une sortie dans sa critique du capitalisme avancé initiée dans *l'Homme unidimensionnel* ou même dans *Eros et civilisation*. Cf. Le point III.3 de ce travail.

<sup>410</sup> *Discours philosophique de la modernité*, op. cit. p. 140. Cf. HORKEIMER, M. *Eclipse de la Raison*, Paris : Payot, 1947.

<sup>411</sup> *Discours philosophique de la modernité*, op. cit. p. 130.

ponctué par des aventures fabuleuses, mythiques, comme « le reflet d'une histoire primitive de la subjectivité en train de s'arracher au pouvoir des forces mythiques<sup>412</sup> ». Pour HABERMAS, les auteurs de la *Dialectique de la raison* ont voulu soutenir une thèse aussi hasardeuse que celle de NIETZSCHE. Ils ont voulu conclure au nihilisme comme lui. Mais le nivellement qu'ils ont produit rend incompréhensible cette tâche de critique. Car ils ont occulté « la dignité de la modernité » dont l'analyse de Max WEBER a permis l'intelligence : la différenciation autonome des sphères de valeurs. C'est avec la modernité que la pensée et son expression libre sont garanties. la « présence de la raison » se constate par cette recherche qui consiste à obliger le positivisme à abandonner son statut judiciaire de détenteur de la vérité. Et d'ailleurs comment nier l'absence de tout esprit critique dans les sociétés modernes tandis qu'on prétend tenir un discours qui s'en réclame ? Aujourd'hui, comment contester l'universalité du droit et de la morale dont les auteurs modernes ont permis l'établissement ? Il est vrai, dit HABERMAS, que le droit et la morale ont pris corps « d'une manière certes distordue et imparfaite<sup>413</sup> » dans les institutions étatiques. Mais il appartient à la réflexion de les rendre pratiques et universalisables dans la formation d'une volonté politique et individuelle. La *Dialectique de la raison* effectue ce nivellement car elle réduit la raison à la « raison instrumentale » et la critique à partir de là comme Esprit. La raison instrumentale est au service du capitalisme comme raison calculatrice, comme « rationalité en vue d'une fin ». HABERMAS, comme nous le savons, la distingue de la rationalité communicationnelle, de l'action intersubjective. Dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*, il montre la distance qui le sépare d'ADORNO et de HORKEIMER : « Horkeimer et Adorno méconnaissent la rationalité communicationnelle d'un monde vécu qui s'est nécessairement développé dans le sillage de la rationalité des images du monde, avant que viennent à se constituer des sphères d'action formellement organisées en

<sup>412</sup> *Ibidem*.

général<sup>414</sup> ». On comprend donc qu'ils soient arrivés à cette dénegation de la Raison - dont la majuscule montre qu'il s'agit de la raison dans sa progression dans l'histoire, telle que cela a été développé par HEGEL. Malgré son intérêt toujours accordé à HEGEL, ADORNO a continué à alimenter cette critique. Jürgen HABERMAS qui a été l'assistant de ce dernier remarque malgré tout un esprit de suite dans cette critique négative : « au cours des vingt-cinq dernières années de sa vie, de l'achèvement de la *Dialectique de la raison* jusqu'à sa mort, ADORNO est resté fidèle à l'esprit de cette philosophie, sans se dérober à la structure paradoxale d'une pensée de la critique totale<sup>415</sup> ». Dans *Minima Moralia* (*Réflexions sur la vie mutilée*), ADORNO reste convaincu que de la mort de HEGEL jusqu'à nos jours le statut de l'individu reste d'une richesse paradoxale : « au cours des quelques cent cinquante ans qui se sont écoulés depuis l'apparition de la pensée hégélienne, c'est à l'individu qu'est revenue une bonne part du potentiel protestataire. En comparaison du paternalisme laconique avec lequel le traite HEGEL, l'individu a gagné en plénitude, il est devenu plus différencié et plus fort dans la mesure même où il se trouvait parallèlement affaibli et vidé de sa substance par la socialisation de la société<sup>416</sup> ». Et, malgré la capacité de critique de l'individu il reste toujours rivié à la société qui en fait un élément du fonctionnement. « Même lorsqu'il s'oppose aux pressions de la socialisation, il reste le produit le plus spécifique de celle-ci et il lui ressemble<sup>417</sup> ». La société est devenue, pourrait-on dire, une pieuvre qui aspire le sang de l'individu et finit par l'abandonner lorsqu'il n'est plus fonctionnel : *sois rentable sinon tu es disqualifié*.

Analysant, toujours dans la même optique, la participation des penseurs français que sont Michel FOUCAULT et Jacques DERRIDA à la critique des Lumières, HABERMAS estime qu'ils « [...] ont poursuivi tous deux le projet

<sup>413</sup> *Ibid.* p. 137.

<sup>414</sup> HABERMAS, J. *Théorie et l'agir communicationnel* T2, Paris : Bayard, 1987, p. 366.

<sup>415</sup> *Discours philosophique de la modernité*, op. cit. p. 144.

<sup>416</sup> ADORNO, Th. W. *Minima Moralia*, Paris : Payot, 1991, p. 12.

<sup>417</sup> *Ibidem.* p. 141.



nietzschéen, d'une manière encore plus radicale qu'ADORNO<sup>418</sup> ». Car dans cette évaluation critique, « ils déniaient même, quoiqu'indirectement, la possibilité de délimiter un espace de la raison dans lequel la raison instrumentale, le pouvoir, ou la subjectivité, pourraient être critiqués - possibilité qu'ADORNO conservait encore dans l'idée d'une critique négative<sup>419</sup> ». Parce qu'ils ont en vue la totalité de la période présente qu'ils rejettent à travers la subjectivité, le régime du pouvoir et ses rapports au savoir, notre auteur trouve incompréhensible leur entreprise ; d'autant plus que leur attitude ne peut pas « rendre compte de ses propres critères, ou de ses propres normes<sup>420</sup> ». C'est là la signification qu'il faut avoir de l'expression, « contradiction performative », que HABERMAS emploie pour caractériser ces penseurs qui cherchent à sortir de la modernité sans être en mesure de préciser leurs présuppositions philosophiques : c'est-à-dire les philosophes dits post-modernes.

DERRIDA dont HABERMAS situe la philosophie dans un prolongement de HEIDEGGER, a un projet précis : penser autrement la philosophie qu'il définit comme ce discours qui, en même temps que la sienne propre, veut souligner la limite de toute chose : le langage, le pouvoir, l'économie... Penser autrement la philosophie, c'est l'étudier dans la « marge » de ce qu'elle laisse (malgré sa prétention à la totalité), d'un autre point de vue. Seulement il s'agit de ne pas tomber dans ses travers : « peut-on, se demande DERRIDA, traiter de la philosophie [la métaphysique] sans se laisser déjà dicter, avec cette prétention à l'unicité, la totalité impénétrable et impériale d'un ordre ? S'il y a des marges, y-a-t-il encore *une* philosophie, la philosophie<sup>421</sup> ? » Tel est le problème auquel DERRIDA à travers dix textes, dans son livre *Marges de la philosophie*, a tenté de trouver une solution. il s'agit en fait d'effectuer une déconstruction de la philosophie, de la métaphysique moderne. Dans cette tâche il s'agit bien sûr d'interroger les grands textes philosophiques en vue de soulever ou de dévoiler la

<sup>418</sup> « Etre seulement moderne » in *op. cit.* p. 24.

<sup>419</sup> *Ibidem.*

<sup>420</sup> *Ibid.*

question de l'être, l'objet de la philosophie. Le problème qui est, semble-t-il, thématiquement est celui-ci : comment sortir de l'histoire de la philosophie qui a réglé la question de la maîtrise par deux manières fondamentales que sont la hiérarchie et l'enveloppement ? Elle a établi une échelle des valeurs et s'est placée au sommet de la hiérarchie. L'enveloppement quant à lui, envoie à cette prétention d'englober toute chose et d'en être effectivement la maîtrise. Il y a une complicité entre ces deux manières de s'assurer la maîtrise qui est aussi « celle du phallogentrisme et du logocentrisme [...] »<sup>422</sup>. Le phallogentrisme peut se rapporter à cette subjectivité qui détermine la philosophie depuis DESCARTES. Il est soutenu par une logique philosophique que DERRIDA désigne par l'expression d'« onto-théologie », par exemple, développée à travers la *Phénoménologie de l'esprit*,<sup>423</sup> devenue transparente et saisissable depuis le *Sein und Zeit* de HEIDEGGER<sup>424</sup>. Qu'il s'agisse de la phénoménologie hégélienne, husserlienne ou heideggerienne, on est en présence d'une métaphysique qui se situe - contrairement à ce qu'en pensent certains penseurs, notamment français - aux antipodes d'un humanisme. La phénoménologie de HEGEL se préoccupe de présenter l'expérience de la conscience ; celle de HUSSERL se chargerait d'une critique de l'anthropologisme ; l'analytique du *Dasein* effectué par HEIDEGGER dans le *Sein und Zeit* - ainsi qu'analysé à travers le « souci » -, et telle qu'elle a été reprise par la *Lettre sur l'humanisme*, montre que l'anthropologie et l'humanisme au sens de la philosophie occidentale telle qu'elle se manifeste à travers les textes ne laisse pas beaucoup de place à une pensée multilatérale : « ce qui est aujourd'hui difficile à penser, c'est une fin de l'homme qui ne soit pas organisée par une dialectique de la vérité et de la négativité, une fin de l'homme qui ne soit pas une téléologie à la première personne du pluriel<sup>425</sup> ». Dans la pensée de HEGEL, notamment dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le « nous » apparaît

<sup>421</sup> DERRIDA, J. *Marges de la philosophie*, Paris : Ed. Minuit, 1972, p. IX.

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. XVIII.

<sup>423</sup> *Ibid.* p. 144.

<sup>424</sup> *Ibid.* p. 147.

<sup>425</sup> *Ibid.* p. 144.

comme union de l'homme et de Dieu. Même la phénoménologie transcendante de HUSSERL apparaît à DERRIDA déterminée par la même téléologie : « pour HUSSERL comme pour HEGEL la raison est histoire et il n'y a d'histoire que de la raison<sup>426</sup> ». Si on entend le sujet transcendantal comme « nous » on ne peut que comprendre sa phénoménologie dans le sens indiqué par DERRIDA - HUSSERL lui-même dit ceci : « la *phénoménologie entière* n'est rien de plus que la *prise de conscience par soi-même de la subjectivité transcendante*, prise de conscience scientifique qui opère tout d'abord d'une manière immédiate, donc même avec une certaine naïveté mais qui considère ensuite d'une manière critique son propre *Logos*<sup>427</sup> ». Mais pour DERRIDA la phénoménologie transcendante serait « l'accomplissement ultime de cette téléologie de la raison qui traverse l'humanité<sup>428</sup> ». On peut penser que DERRIDA se range à l'idée de M. HORKHEIMER qui dit que « tant que l'histoire universelle va son chemin logique, elle ne remplit pas sa destination humaine<sup>429</sup> ». C'est peut-être la raison pour laquelle il a tenté une déconstruction dont néanmoins les pièges lui apparaissent clairement. En effet, pense-t-il, vouloir sortir de la philosophie occidentale en restant sur son « terrain » comporte des risques si on veut utiliser les pierres et autres matériaux de cette philosophie détruite : « le risque est ici de confirmer, de consolider ou de *relever* sans cesse à une profondeur toujours plus sûre cela même qu'on prétend déconstruire. L'explication continue vers l'ouverture risque de s'enfoncer dans l'autisme de la clôture<sup>430</sup> ». Par ailleurs, quitter le terrain de la philosophie, pour la penser autrement, à partir d'un ailleurs indéfini, conduit à courir le risque de revenir, par une sorte de tour de spirale, à ce qu'on critique par le simple fait du langage. Mais puis qu'un « changement de terrain » s'impose dans tous les cas, la meilleure attitude

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>427</sup> HUSSERL, E. *Logique formelle et logique transcendante*, Paris : Puf, 1957, p. 363.

<sup>428</sup> DERRIDA, J. *Op. cit.* p. 146-147.

<sup>429</sup> HORKHEIMER, M. *Théorie critique*, Francfort, 1968, p. 352.

<sup>430</sup> DERRIDA, J. *op. cit.* p. 162.

possible est de « [...] parler plusieurs langues<sup>431</sup> » quand on décide de s'adonner à un telle entreprise.

Par ailleurs, si pour HABERMAS, DERRIDA a porté la critique sur le fondement métaphysique de la philosophie, il voit chez FOUCAULT un procès du pouvoir repris dans l'optique nietzschéenne. Sur cette question du pouvoir, Paul ATTALLAH donne un résumé de la position de FOUCAULT dans *Théories de la communication*. Les rapports que ce dernier établit entre pouvoir et savoir permettent de dire qu'il arrive à la même conclusion que HABERMAS dans *Connaissance et intérêt* : tout savoir a son champ de motivation. Et d'après ce commentaire de P. ATTALLAH, « aucun savoir, selon FOUCAULT, n'est innocent ou détaché de son assise sociale et des intérêts qui le portent. [...] tout savoir s'inscrit dans un contexte de forces et d'intérêts sociaux<sup>432</sup> ». Mais HABERMAS prend le soin de préciser sur cette question ce qui le sépare de FOUCAULT : tandis que dans *Connaissance et intérêt* il montre qu'il importe de souligner les intérêts de connaissance (intérêt économique, intérêt moral-pratique et intérêt émancipatoire), FOUCAULT, lui, « se borne à montrer comment, en appliquant des connaissances issues des sciences humaines, dans le cadre d'une thérapeutique ou d'une technique sociale, il s'ensuit des effets disciplinants analogues à ceux qui sont obtenus à l'aide de technologies de pouvoir<sup>433</sup> ». FOUCAULT, selon HABERMAS, n'avait pas envisagé sa théorie du pouvoir dans la direction des sciences herméneutiques - dont le but est pratique - qui, au moment où il élabore sa théorie du pouvoir dans les *Mots et les choses* (1966), prenaient le pas sur les sciences d'approche objectiviste ; sinon il n'aurait dans l'idée de résoudre les pathologies modernes - que *L'histoire de la folie* ou la *Naissance de la clinique* ont démasqué, en montrant par exemple que la folie est un phénomène complémentaire de la raison - d'après des procédés de

---

<sup>431</sup> *Ibidem.* p. 162.

<sup>432</sup> ATTALLAH, P. *Théories de la communication*, op. cit. 18.

<sup>433</sup> *Discours philosophique de la modernité*, op. cit. p. 323.

manipulation propres aux sciences objectivantes<sup>434</sup>. Si la folie a la fonction d'un miroir qui démasque, selon FOUCAULT, les faiblesses de la raison, et si l'apparition de la clinique a pour objectif d'humaniser, de normaliser la maladie mentale, la manière par laquelle il faut s'approprier les résultats des sciences humaines pour une thérapeutique ne doit pas être envisagée selon la philosophie du sujet qui met celui-ci dans une situation de manipulateur ou de manipulé. Or, pour HABERMAS, FOUCAULT a donné une forme positiviste à son analyse comparative entre savoir et pouvoir. Et il trouve l'explication de cette orientation dans une conférence de FOUCAULT, prononcée en 1980, et qu'il cite dans son *Discours philosophique de la modernité* : « si l'on veut analyser la généalogie du sujet dans les sociétés occidentales, on doit prendre en compte non seulement les techniques de domination, mais aussi les techniques de soi. Disons qu'il faut prendre en compte l'interaction entre ces deux types de techniques, le point où les technologies de domination des individus les uns sur les autres ont recours à des procédés à l'aide desquels l'individu agit sur lui-même<sup>435</sup> ». HABERMAS ramène ces technologies de soi, interprétant FOUCAULT, à la confession religieuse, à l'examen de conscience, toutes ces pratiques qui ont une structure commune chez les chrétiens occidentaux ; qui trouvent à travers « la psychanalyse [...] en fin de compte, la forme d'une thérapie scientifiquement fondée - à travers un réseau de plus en plus serré d'autoréférences<sup>436</sup> ». Mais sous un autre angle, HABERMAS analyse les rapports de FOUCAULT aux sciences humaines dans une compréhension qui place celui-ci dans une attitude non sociologique : « Foucault s'autorise un concept de social tout à fait non sociologique. Et les sciences humaines ne l'intéressent qu'en tant qu'elles sont des média qui renforcent et promeuvent le processus angoissant de cette socialisation [...] la mise sous le signe du pouvoir des interactions concrètes, médiatisées par

---

<sup>434</sup> *Ibidem.* p. 323.

<sup>435</sup> *Ibid.* p. 324.

<sup>436</sup> *Ibid.* p. 324-325.

corps<sup>437</sup> ». Pourtant l'intention de FOUCAULT est d'élaborer une nouvelle manière, une méthodologie originale au titre d'une archéologie et d'une généalogie dont le but est de montrer que nous ne sommes pas encore « Majeurs ». Tout comme DERRIDA, FOUCAULT vise la sortie de cette philosophie du sujet. Et plus que l'élaboration d'une théorie, d'une doctrine ou d'un « corps permanent de savoir qui s'accumule », c'est la recherche d'une nouvelle attitude vis-à-vis de la modernité que FOUCAULT a voulu entreprendre<sup>438</sup>. Son archéologie se définit comme une étude descriptive, qui ne prend plus comme référence le sujet psychologique ou constituant<sup>439</sup>. Mais si HABERMAS est d'accord avec ce changement d'attitude qui consiste à dépasser le paradigme de la subjectivité, de la philosophie du sujet, il ne suit pas FOUCAULT - ni DERRIDA d'ailleurs - sur le chemin d'une déconstruction ou d'une archéologie qui conduit aux mêmes apories que la philosophie qu'il prétend dépasser.

## II.4 DE LA SUBJECTIVE A L'INTERSUBJECTIVITE

### II.4.1 PROBLEMATIQUE DU DEPASSEMENT DE LA PHILOSOPHIE DU SUJET

Les indices d'un départ vis-à-vis de la tradition philosophique sont remarquables chez FOUCAULT tout comme chez DERRIDA. Ne plus prendre comme référence le sujet fondateur ou constituant, c'est, pour FOUCAULT, arriver à un décentrement, c'est également ouvrir la voie d'une archéologie dont le statut n'est pas transcendantal, mais *critique permanente et expérimentale*<sup>440</sup>. Tout comme « il faut essayer de faire l'analyse de nous-mêmes en tant qu'êtres

<sup>437</sup> *Ibid.* p. 287.

<sup>438</sup> Cf. FOUCAULT, M. « Qu'est-ce que les Lumières » *in op. cit.* , p. 73.

<sup>439</sup> Cf. FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 1969, p. 270-271.

<sup>440</sup> Cf. FOUCAULT, M. « Qu'est-ce que les Lumières » *in op. cit.* , pp. 69-71.

historiquement déterminés, pour une certaine part, par l'*Aufklärung* »<sup>441</sup>, « cette critique permanente de nous-mêmes doit éviter les confusions toujours trop faciles entre l'humanisme et l'*Aufklärung* »<sup>442</sup>. Cette idée de confusion a été signalée par DERRIDA, précédemment. Et si pour ce dernier la pensée philosophique, même chez ceux qui ont critiqué la métaphysique, est dominée par une certaine téléologie, « l'onto-téléo-théologie », pour FOUCAULT c'est surtout la subjectivité qui en est la marque persistante qu'il faut dépasser par un décentrement déterminé. En effet, à l'archéologie qu'il définit en tant que « discours sur les discours », FOUCAULT assigne un rôle précis : « il s'agit de déployer une dispersion qu'on ne peut jamais ramener à un système unique de différences, un éparpillement, qui ne se rapporte pas à des axes absolues de référence ; [...] un décentrement qui ne laisse de privilège à aucun centre »<sup>443</sup>. L'archéologie qui veut dépasser la philosophie n'est pas une science. Elle est un discours à côté d'autres discours. C'est un discours, en effet, qui essaye de faire apparaître « les règles de formation des concepts, les modes de succession, d'enchaînement et de coexistence des énoncés [...] »<sup>444</sup>. Ce discours ne se met pas, semble-t-il, dans une position privilégiée par rapport aux discours scientifiques. Mais il y a une chose que FOUCAULT remet en cause - et sur ce, il y a rencontre avec HABERMAS - ; en effet (comme DERRIDA) la question de changement de discours le préoccupe : « je n'ai pas nié, loin de là, la possibilité de changer le discours : j'en ai retiré le droit exclusif et instantané à la souveraineté du sujet »<sup>445</sup>.

HABERMAS décèle des difficultés insurmontables chez DERRIDA et chez FOUCAULT, malgré leur intention déclarée de faire subir à la philosophie le sort qu'elle a réservé aux mythes, à la religion. Si la critique permanente ou l'ontologie historique du présent est louable, HABERMAS constate qu'elle

<sup>441</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>442</sup> *Ibid.*

<sup>443</sup> *Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 268.

<sup>444</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 272.

conduit FOUCAULT à emprisonner sa propre pensée dans une situation ambiguë : « c'est d'avoir tenté de préserver dans la catégorie du pouvoir ce qu'il y a de transcendantal dans les opérations de production, en évinçant néanmoins toute subjectivité, qui a mis la théorie foucauldienne en butte à l'assujettissement au présent, au relativisme et au cryptonormativisme »<sup>446</sup>. FOUCAULT est conscient que s'il faut remettre en cause la raison centrée sur le sujet, il faut aussi préciser ses propres références. Mais suffit-il de s'inscrire au registre de la « dispersion », de l'« éparpillement » et du « décentrement », de ne plus s'intéresser qu'à des sujets tels qu'on essaye de montrer les rapports entre la raison et la folie, la santé et la maladie ou la loi et le crime pour résoudre la question du subjectivisme ? La réponse de J. HABERMAS est négative. Selon lui FOUCAULT a congédié par là les sciences herméneutiques qui militent pour une intercompréhension subjective. L'histoire nouvelle que FOUCAULT veut initier « [...] n'est pas au service de la compréhension, mais de la destruction, de l'éparpillement qui affecte le lien constitué par le travail de l'histoire, lien dont on suppose qu'il rattache l'historien à un objet avec lequel il n'entre en communication que pour s'y retrouver »<sup>447</sup>. Comme pour essayer de répondre à ce que HABERMAS appelle la contradiction performative, dont il a pris conscience dans son *Archéologie du savoir*, FOUCAULT s'explique sur sa critique de l'histoire de la pensée.

L'histoire de la pensée doit être sauvée de la philosophie du sujet. Cela revient à la libérer par rapport à la téléologie, à la transcendance, à la clôture, à un retour annoncé de l'aurore (NIETZSCHE), à tout narcissisme transcendantal, au cercle de l'origine (HEIDEGGER). Finalement il s'agit de « [...] montrer que l'histoire de la pensée ne pouvait avoir ce rôle révélateur du moment transcendantal que la mécanique n'a plus depuis Kant, ni les idéalités mathématiques depuis Husserl, ni la signification du monde perçu depuis

<sup>446</sup> *Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 349.

<sup>447</sup> *Ibidem*, p. 296.



Merleau-Ponty »<sup>448</sup>. L'enjeu d'une telle entreprise est une remise en question du pouvoir. Refuser le décentrement, c'est accepter les institutions, la *réification* de la subjectivité<sup>449</sup>. Dans son écrit « Qu'est-ce que les Lumières » il indique clairement cet enjeu : « le paradoxe des rapports de la capacité et du pouvoir », du pouvoir et de la liberté. FOUCAULT s'en prend là au vieux thème des Lumières : « [...] la grande promesse ou le grand espoir du XVIII<sup>e</sup> siècle, ou d'une partie du XVIII<sup>e</sup> siècle, était dans la croissance simultanée et proportionnelle de la capacité technique à agir sur les choses, et de la liberté des individus les uns par rapport aux autres. [...] l'acquisition des capacités et la lutte pour la liberté ont constitué des éléments permanents. Or, les réalités entre croissance des capacités et croissance de l'autonomie ne sont pas aussi simples que le XVIII<sup>e</sup> siècle pouvait le croire »<sup>450</sup>. La complexité de ces rapports est devenue telle que les formes de relations de pouvoir, véhiculées par des technologies - qu'il s'agisse de celles de l'économie, des institutions étatiques ou communicationnelles - sont devenues des relations de domination des individus. Cette question est récurrente depuis MARX sous la forme de l'aliénation de l'individu. Elle conduit chez FOUCAULT - comme chez DERRIDA, ADORNO, HORKEIMER - au « rejet » de l'histoire de la pensée. On peut souligner ici le constat sur l'évolution historique que HABERMAS fait à propos des limites du paradigme de la production de MARX : « [...] l'évolution du travail et celle de l'interaction ne sont pas automatiquement liées »<sup>451</sup>. Le domaine de l'interaction n'a pas connu le même progrès que celui du travail. Le besoin de le réactiver se fait sentir. Mais ce n'est pas en rejetant la pensée, ou en élaborant une théorie du pouvoir - qui, en fait, conduit aux mêmes apories - qu'on arrivera à faire jouer au cadre communicationnel un rôle prépondérant dans l'émancipation de l'individu. FOUCAULT, « en voulant atteindre la stricte objectivité qui lui permettrait de

<sup>448</sup> *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 269.

<sup>449</sup> *Ibidem*.

<sup>450</sup> « Qu'est-ce que les Lumières », op. cit., p. 72.

<sup>451</sup> HABERMAS, J. *La Technique et la science comme « idéologie »*, op. cit., p. 211.

surmonter ces pseudo-sciences [les sciences humaines], sa théorie ne fait que se prendre d'autant plus désespérément dans les chausse-trappes d'une historiographie, qui, assujettie au présent, se voit contrainte de se relativiser en devenant son propre démenti, restant incapable, de surcroît, de fournir la moindre information sur la base normative de sa rhétorique »<sup>452</sup>. D'où cette contradiction performative.

DERRIDA, quant à lui, s'il évacue de son entreprise la critique autoréférentielle de la raison, retombe, semble-t-il dans une autre impasse. D'après HABERMAS, il réduit la philosophie à la littérature et la critique dans l'optique d'une analyse rhétorique. De ce fait, il déplace la critique de la métaphysique vers la rhétorique<sup>453</sup>. Et en ramenant le tout philosophique à un discours dont on peut analyser la marge laissée, DERRIDA aurait postulé le primat de la rhétorique sur la philosophie<sup>454</sup>. Mais, pour sa part, DERRIDA se défend d'avoir réduit le discours philosophique à la littérature. Il aurait analysé des discours philosophiques, comme ceux de NIETZSCHE et de VALÉRY - sans y souscrire - qui lisent la philosophie comme une « espèce de littérature »<sup>455</sup>. Tous ceux, comme HABERMAS, qui me font grief de cette réduction de la philosophie à la littérature, « [...] ont visiblement et soigneusement évité de me lire »<sup>456</sup>, écrit-il. Et du coup, ceux qui protestent contre l'analyse du discours philosophique dans sa forme, ses modes de composition, sa rhétorique, ses métaphores, sa langue et ses fictions, défendent l'institution établie contre la philosophie : « en se protégeant contre ces questions, contre les transformations qu'elles appellent ou supposent c'est aussi contre la philosophie qu'ils protègent l'institution »<sup>457</sup>. En tous cas, HABERMAS pour sa part fait allusion à l'intention de l'auteur dans les MARGES où il montre, par rapport à ses dix textes, comment il considère ceux de la philosophie : « si [...] en apparence ils se

<sup>452</sup> *Discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 348.

<sup>453</sup> *Ibidem*, p. 223-224.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>455</sup> DERRIDA, J. « Y a-t-il une langue philosophique ? » in *Autrement*, op. cit., p. 31.

<sup>456</sup> *Ibidem*.

tiennent en marge de tels grands textes de l'histoire de la philosophie, ces dix écrits posent en fait la question de la marge. Rongeant la frontière qui ferait de cette question un cas particulier, ils devraient brouiller la ligne qui sépare un texte de sa marge contrôlée. Ils interrogent la philosophie au-delà de son vouloir-dire, ne la traitent pas seulement comme un discours, mais comme un texte déterminé, inscrit dans un texte général, enfermé, dans sa représentation de sa propre marge »<sup>458</sup>. Pour HABERMAS, « distancer » le texte philosophique en le présentant comme un texte littéraire, c'est rendre intelligible l'arbitraire de la déconstruction. Pour arriver à la déconstruction initiée par HEIDEGGER, il faut arriver à cette confusion entre philosophie et littérature, afin de traiter aisément de la question. « La démarche déconstructive elle-même veut faire cette démonstration : chaque nouveau cas de déconstruction apporte, une fois de plus, la preuve qu'il est impossible de réduire les langages de la philosophie et de la science aux seuls fins cognitives, de telle manière que tout élément métaphorique et purement rhétorique en soit éliminé et qu'ils soient libres de toute composante littéraire »<sup>459</sup>.

HABERMAS est convaincu, comme tous ces auteurs, qu'il faut sortir de la philosophie du sujet. Car elle est arrivée à son épuisement. Investie par au moins deux siècles de critique philosophique elle a donné tout ce qui est en son possible. A en croire HABERMAS, depuis KANT jusqu'à FOUCAULT et DERRIDA, cette critique a généralement manqué de franchir le pas de la sortie de la philosophie de la conscience. C'est ainsi que HEGEL et MARX n'auraient pas dû quitter leur position de jeunesse qui les aurait conduits vers le renforcement d'une raison communicationnelle dans le cadre d'une « communauté communicationnelle obéissant à des nécessités de coopération »<sup>460</sup>. Mais l'idée d'une totalité morale ou d'une communauté démocratique a fini par laisser la place chez HEGEL, à un Esprit absolu incarné

<sup>457</sup> Ibid.

<sup>458</sup> MARGES, *op. cit.*, p. XVIII - XIX.

<sup>459</sup> *Discours philosophique de la modernité, op. cit.*, p. 223-224.

par un Etat fort ; chez MARX, à une communauté communiste parce que le paradigme de la production s'est présenté comme une théorie de la réalisation de l'espèce humaine. Nous avons pu voir comment NIETZSCHE a analysé le programme moderne dans son ensemble comme une idéologie du ressentiment parce qu'il avait en vue la « volonté de puissance » comme volonté de vie dont la réalisation est empêchée par la morale des esclaves. NIETZSCHE donna par là naissance à cette tendance de la critique de la raison qui continue d'évoluer dans une contradiction insurmontable. Le paradigme de l'intercompréhension aurait pu être l'alternative à la philosophie de la conscience. « Je l'ai suggéré, dit HABERMAS, chaque fois au moment crucial : il fallait remplacer le paradigme de la connaissance des objets par celui de l'entente entre sujets capables de parler et d'agir. Hegel et Marx n'ont pas opéré ce changement de paradigme, quand à Heidegger et Derrida, quoiqu'ils aient tenté de distancer la métaphysique de la subjectivité, ils n'en sont pas moins restés en même temps attachés à l'intention de la philosophie de l'origine »<sup>461</sup>. Ainsi, ce n'est pas toute la philosophie moderne qu'il faut abandonner, mais le principe de la subjectivité qui tient le sujet dans l'isolement, dans un dualisme sujet-objet (qu'il faut dépasser tant sur le plan de la connaissance que sur celui de l'intercompréhension mutuelle). D'ailleurs c'est la condition *sine qua non* pour une interaction féconde avec les « sciences concurrentes ».

Par rapport à ces dernières, HABERMAS a défini au moins deux fois le rôle qu'il assigne à la philosophie : dans son *Après Marx*, le rôle le plus noble serait d'« opposer la puissance de la réflexion critique radicale à toute forme d'objectivisme »<sup>462</sup> ; dans *Morale et communication*, la philosophie aujourd'hui n'a plus à se prévaloir d'être la discipline qui désigne la place des sciences : elle doit

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 349-350.

<sup>41</sup> *Ibid.*, paradigme. 350.

<sup>42</sup> *Après Marx*, *op. cit.*, p. 309.

se résoudre à repérer et préserver la place de chacune d'elles et de se contenter de jouer un rôle modeste de gardien de la rationalité<sup>463</sup>.

Pour qui connaît la XI<sup>e</sup> thèse sur FEUEURBACH, voir HABERMAS chercher à définir « le rôle de la philosophie au sein du marxisme »<sup>464</sup> paraît paradoxal. Cette thèse nous le savons, condamne la philosophie à se réaliser une bonne fois pour toutes, que de continuer à interpréter le monde. Mais depuis lors, la société bourgeoise a évolué dans une autre direction que celle indiquée par MARX.

Selon HABERMAS, si MARX et ENGELS ont souligné l'opposition entre la philosophie et les sciences sociales, c'est surtout chez le dernier que le « congé à la philosophie » est prononcé. En témoigne cette proposition de ENGELS : « de toute la tradition philosophique passée, seule subsiste à titre autonome l'étude du fonctionnement de la pensée et de ses lois - la logique formelle et la dialectique. Tout le reste se dissout dans les sciences positives de la nature et dans l'histoire »<sup>465</sup>. Et le scientisme a fait sienne cette conception de l'évolution de la philosophie. HABERMAS formule cette tendance au scientisme en trois variantes : 1) puisque l'unité de la nature et de l'histoire, selon cette conscience positiviste, ne peut être fondée scientifiquement, il demeure erroné de vouloir saisir ou interpréter le fait social ; 2) dans ces conditions, vouloir arriver à des normes et des décisions rationnelles pour la pratique sociale relève de l'irrationalisme ; 3) en fin, « la compétence théorique de la philosophie est limitée à la logique et à la méthodologie »<sup>466</sup>, parce qu'on veut que les problèmes philosophiques soient investis par l'analyse du langage. Or, selon notre auteur, « le scientisme a dépassé la philosophie sans la réaliser »<sup>467</sup>. Car il ne suffit pas de rejeter les grandes philosophies comme autant d'« explications subjectives du monde », il faut relever le défi de la validité à l'universel dans la résolution des

<sup>463</sup> HABERMAS, J. *Morale et communication*, Paris : Les Editions du Cerf, 1986, p. 26.

<sup>464</sup> Titre d'une communication présentée par HABERMAS, en 1973 au cours d'un séminaire à Karcula (Yougoslavie) au tour du thème « Monde bourgeois et socialisme ». (Cf. *Après Marx*, op. cit.).

<sup>465</sup> ENGELS, F. *Anti-Dühring*, Paris, Ed. Sociales, 1963, p. 56-57.

<sup>466</sup> *Après Marx*, op. cit., p. 304.

problèmes ; notamment pour la promotion d'un marxisme non dogmatique - duquel HABERMAS se réclame d'ailleurs<sup>468</sup>. D'où le rôle qu'il assigne à la philosophie<sup>469</sup>, rôle formulé en trois thèses comme la critique adressée à l'endroit du scientisme. 1) Etant donné que la philosophie se présente comme une exigence d'unité et d'universalité, elle se doit de permettre la saisie de l'unité de la nature et de l'histoire à travers une certaine complémentarité entre le progrès de la physique et la théorie de l'évolution sociale. Mais comme celle-ci n'a pas atteint, en résultat, le niveau de celle-là, il incombe à la philosophie cette tâche précise : « militer au sein des sciences afin d'y promouvoir, chaque fois qu'elles se présente, les stratégies théoriques les plus puissantes, pour faire pièce au pointillisme (*Elementarismus*) empiriste et à l'inductionnisme »<sup>470</sup>. HABERMAS ajoute aussitôt : « c'est dans cette perspective que je tiens le matérialisme historique pour le cadre programmatique pertinent d'une théorie inchoative »<sup>471</sup>. 2) Face à la différenciation de la rationalité substantielle depuis KANT, la philosophie doit soutenir l'idée de l'université de la pensée tant dans les sciences que dans la pratique quotidienne. 3) La troisième thèse qui consiste à « opposer la puissance de la réflexion critique radicale à toute forme d'objectivisme » est non seulement la tâche la plus noble, aux yeux de J. HABERMAS, mais également le seul privilège que le philosophe possède par rapport aux autres scientifiques ou savants : car « nous n'avons plus de sol métaphysique [...] nous n'avons pas de méthode philosophique privilégiée [...] mais nous avons la chance de pouvoir prendre une attitude réflexive à l'égard de toutes les formes de raisonnement discursif. Nous aussi, comme philosophes, nous sommes membres de la communauté scientifique comme les autres savants »<sup>472</sup>. C'est au niveau de

<sup>467</sup> *Ibidem*, p. 305.

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>469</sup> HABERMAS : « [...] nous entendons par philosophie la forme de réflexion critique (*Selbstreflexion*) la plus radicale possible à chaque époque [...] » (*Ibid.*, p. 307).

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>471</sup> *Ibid.* ; Nous avons vu (point II.2.2.) ce que J. HABERMAS retient de la théorie de l'évolution historique chez MARX.

<sup>472</sup> « Être résolument moderne » *in op. cit.*, p. 25.

cette réflexion qu'il faut essayer de réunir la raison théorique et la raison pratique. Car, nous avons aussi hérité d'un fondamentalisme kantien et d'un absolutisme hégélien qui ont déterminé la marche de la théorie de la connaissance dont il faut se départir, pour permettre la saisie d'un cadre intersubjectif nécessaire à la coopération : entre philosophie et science, entre philosophes, entre acteurs socio-politiques ...

#### **II.4.2 CONCEPTION D'UN MONDE POUR « NOUS » :**

##### **LE CADRE DE L'INTERSUBJECTIVITE**

C'est à l'occasion d'un congrès organisé par l'Association internationale hégélienne, à Stuttgart (Allemagne) en 1981, sur le thème de *la comparaison des modes de fondation transcendantal et dialectique*, que HABERMAS reconsidère la philosophie à travers le thème suivant : « La Redéfinition du rôle de la philosophie »<sup>473</sup> ; il s'agit de revoir la manière par laquelle KANT a donné une orientation à la philosophie, pour comprendre la trame de la théorie de la modernité. « Celle-ci se caractérise, d'une part, par le renoncement à la rationalité substantielle issue des interprétations métaphysiques et religieuses du monde, et, d'autre part, par la confiance dans la rationalité procédurale à laquelle nos conceptions, en ce qu'elles ont de légitime, empruntent leur exigence de validité, tant dans le domaine de la connaissance objectivante ou dans ceux de l'intelligence pratico-morale et du jugement esthétique<sup>474</sup> ». Ce renoncement a été, d'après HABERMAS, en premier lieu, l'oeuvre de KANT qui élabore une théorie transcendantale de la connaissance et qui donne à la philosophie un

<sup>473</sup> C'est aussi le titre du chapitre premier de *Morale et communication* qui regroupe des écrits poursuivis en différentes occasions, mais dont la cohérence dans cet ouvrage ne souffre d'aucune ambiguïté selon HABERMAS lui-même. D'une façon indirecte le rôle de la philosophie a été défini dans *Connaissance et intérêt* quand il a été question de critiquer le positivisme, qui fait obstacle à la réflexion et à l'élaboration d'une théorie sociale. Il y est démontré que toute théorie de la connaissance doit d'abord se présenter comme théorie de la société. Nous avons souligné au point II.2.2 de ce travail qu'une telle théorie doit intégrer la théorie de la reconnaissance et la théorie de la production. Ici on se souciera de parvenir au concept d'intersubjectivité comme cadre de réconciliation de la raison théorique et de la raison pratique distinguées fondamentalement par KANT.

statut privilégié par rapport aux sciences. C'est avec KANT que la philosophie s'est prévaluée d'une connaissance qui précède les sciences pour lesquelles elle se permet de donner ainsi un fondement. Et « en prétendant éclairer, une fois pour toutes, les fondements des sciences et définir, une fois pour toute, les limites de ce dont on peut faire l'expérience, la philosophie détermine quelle doit être la place de chaque science. Or il apparaît qu'en s'attribuant le rôle de celle qui peut ainsi indiquer leur place aux sciences [...] elle est allée au delà de ses possibilités<sup>475</sup> ». Autrement dit, en différenciant la raison en raison théorique et en raison pratique, KANT effectue une discrimination qui autorise des usages différenciés et autonomes de l'entendement, de la volonté et de la faculté de juger. Ainsi nous avons une raison théorique (l'entendement) qui se charge de la connaissance théorique ; une raison pratique qui fonctionne comme une volonté autonome ; la faculté de juger s'occupant du goût et du jugement. Par là, KANT, « [...] sépare, en effet de la connaissance théorique, la faculté de la raison pratique et celle du jugement, pour fournir à chacune d'elles ses propres fondements<sup>476</sup> ». Cette distinction donne une orientation à la théorie de la connaissance qui prend les voies de la connaissance analytico-empirique, de la connaissance pratico-morale et du jugement esthétique. Mais « ce faisant, il [KANT] confère à la philosophie le rôle suprême, rôle qui s'étend d'ailleurs à l'ensemble de la culture<sup>477</sup> ». C'est cela le fondamentalisme de KANT qui, selon HABERMAS, même la dialectique hégélienne n'a pas permis de surmonter. Les structures que la phénoménologie hégélienne permet de saisir, pour l'expérience de la conscience, ne donnent qu'un dynamisme et une temporalité à celles élaborées par KANT : « Hegel nomme dialectique la reconstruction du façonnage et de l'élaboration de cette expérience répétée de laquelle résultent des structures toujours complexes. C'est ce qui, enfin de compte, constitue non

<sup>474</sup> *Morale et communication, op. cit.* p. 26.

<sup>475</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>476</sup> *Ibid.*

<sup>477</sup> *Ibid.*



seulement *la* forme même de la conscience, que KANT avait explorée, mais encore le savoir devenu autonome, c'est-à-dire précisément le savoir absolu qui permet au phénoménologue Hegel d'assister à la genèse des structures de la conscience que KANT s'était contenté de trouver toutes faites<sup>478</sup> ». Or, selon HABERMAS, dans cette reconstruction de l'expérience de la conscience, il y a un déficit - dans la dialectique hégélienne - de la logique de développement pouvant permettre la saisie de la nécessité par laquelle une forme est suivie d'une autre. « Ce manque, Hegel doit le combler par d'autres moyens qui prennent en l'occurrence, la forme d'une logique<sup>479</sup> ». D'où un absolutisme qui ne fait que « renchérir » sur le fondamentalisme qui conduit KANT à donner à la philosophie un rôle suprême. C'est dans cette perspective que J. HABERMAS dit avec raison que « le Hegel de la *Logique* assigne à la philosophie la tâche d'amener au concept, de manière encyclopédique, les contenus développés dans les sciences. En même temps, elle explicite la théorie de la modernité qui n'était qu'ébauché dans le concept kantien de raison, en la développant sous forme d'une critique des divisions produites par une modernité en conflit avec elle-même<sup>480</sup> ». Le rôle de la philosophie, en cela, ne devient que plus important. C'est à elle de sauver l'objet des religions - l'absolu - des représentations sensibles. Et en devenant science, la philosophie dépasse les objets particuliers des sciences. Elle devient l'instance de réconciliation totale. « Cela confère donc, à nouveau, à la philosophie un rôle qui, face à la culture dans son ensemble, est d'une importance actuelle, à l'échelle de l'histoire universelle<sup>481</sup> ». Et cette vision du monde véhiculée, par les disciples de HEGEL, chacun à sa manière, nous a conduit à cette critique radicale nietzschéenne qui conteste à la philosophie ce rôle prédominant. L'impasse à laquelle cette critique aboutit, et l'épuisement du paradigme de la philosophie du sujet constaté par HABERMAS l'ont orienté

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>479</sup> *Ibid.* 27 ; nous avons pu voir dans ce travail que cette logique n'a d'autre but que de montrer le développement de l'Idée absolue dont elle est la vie-même (cf. aussi *la Science de la Logique*, *op. cit.*).

<sup>480</sup> *Ibid.* 27.

<sup>481</sup> *Ibid.*

vers une solution consensuelle : l'*intersubjectivité*. Et c'est dans un projet de réappropriation critique des résultats de la philosophie pragmatique et de la philosophie herméneutique, entre autres, qu'il veut arriver au paradigme de l'agir communicationnel que va rendre possible l'intersubjectivité. Ces philosophies, dit-il, « [...] sortent de l'horizon dans lequel se meut la philosophie de la conscience avec son modèle cognitif tourné vers la perception et vers la représentation des objets. En lieu et place du sujet isolé qui se dirige vers les objets, ces philosophies avancent, non seulement l'idée d'une connaissance médiatisée par le langage et destinée à l'action, mais encore elles mettent en avant les réseaux et les connexions de la pratique et de la communication quotidienne dans lesquelles sont enchâssées les opérations cognitives<sup>482</sup> ». Les acquis des intellections pragmatiques et herméneutiques demandent à être clarifiés. Ils sont indéniables pour HABERMAS qui se soucie d'arriver à une théorie de la communication, à la compréhension intersubjective: « ainsi, l'orientation vers les opérations de la conscience est abandonnée au profit d'un recentrage sur les objectivations de l'agir et du parler. La fixation sur les fonctions cognitives de la conscience et sur la fonction représentative du langage [...] est abandonnée au profit d'une mise en place d'opinions justifiées [...]»<sup>483</sup> ». Dans *Connaissance et intérêt* (1968<sup>4</sup>, notamment dans la Postface de 1973, HABERMAS voit les linéaments d'une autocritique des sciences chez DILTHEY et PIERCE qui mettent en évidence l'existence d'un « arrière-plan-culturel » qu'on est obligé de présupposer dans les actes de parole dont usent des acteurs sociaux<sup>484</sup>. En effet, dit HABERMAS, « Pierce et Dilthey ont découvert, par leurs études logiques des procès de recherche des sciences de la nature et des sciences morales, les domaines préscientifiques chaque fois différents des objets d'expérience possible<sup>485</sup> ». Ceci explique pourquoi dans *Morale et communication* il dit que pour PIERCE il est impossible d'arriver à un doute radical. Car « nous ne

<sup>482</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>483</sup> *Ibid.* p. 32.

<sup>484</sup> *Connaissance et intérêt*, *op. cit.* pp. 124-220 ; pp. 353-359.

pouvons pas disposer à volonté de la totalité de nos connexions au vécu<sup>486</sup> ». Pour DILTHEY aussi on ne peut arriver à une compréhension neutre. C'est ainsi qu'interprétant ce dernier, HABERMAS avance que « nous ne pouvons pas transformer, à notre gré, en savoir explicité, le savoir qui se trouve sans contexte à l'arrière-plan de notre culture<sup>487</sup> ». Car, en raison de ce réseau de présuppositions, il nous serait impossible d'en disposer totalement. Telle est, semble-t-il, « la ligne argumentative qui soumet à la critique le mythe du donné, [...] les différenciations entre sensibilité et entendement, intuition et concept, forme et contenu, comme les différenciations entre jugements analytiques et jugements synthétiques, entre *a priori* et *a posteriori*<sup>488</sup> ».

Dans cette perspective le concept de monde intersubjectif élaboré par HUSSERL reçoit chez HABERMAS une signification nouvelle, comme domaine où prennent source les savoirs dits scientifiques. En effet, critiquant l'objectivisme des sciences modernes d'aujourd'hui, HUSSERL remarque qu'elles s'effectuent dans une méconnaissance de leur « sens authentique ». Elles ont surtout perdu leur sens de théorie pure qu'elles avaient depuis PLATON, du fait qu'elles sont arrivées à s'auto-proclamer autonomes. Par là aussi elles perdent l'idéal des Lumières qui est d'amener l'humanité à la sagesse, au bonheur par le progrès scientifique : « le défaut de notre situation scientifique paraît être un défaut bien essentiel, plus radical au sens littéral du mot. Ce défaut touche non pas l'unification et l'ajustement des sciences dans leur ensemble, mais le *principe de l'enracinement* des sciences et l'unification des ces sciences à partir de ces racines [...] la science moderne a abandonné l'idéal de science authentique qui agissait d'une manière vivante dans les sciences depuis Platon et, dans la perspective pratique, elle a abandonné le radicalisme de la responsabilité de soi scientifique<sup>489</sup> ». Cette situation a été provoquée par la spécialisation croissante

<sup>485</sup> *Ibidem.* p. 354.

<sup>486</sup> *Morale et communication, op. cit.* p. 31.

<sup>487</sup> *Ibidem.* p. 32.

<sup>488</sup> *Ibid.*

<sup>489</sup> HUSSERL, Edmund, *Logique forme et logique transcendantale*, Paris : Puf, 1954, p. 6-7.

des sciences qui ne se soucient plus de la logique dont la mission depuis PLATON - jusqu'à DESCARTES - était de les précéder et d'en être la doctrine. Ce qui est encore inadmissible, c'est de constater que « [...] la logique elle-même, dans ces derniers temps, dévie absolument de son sens propre et de sa tâche inaliénable<sup>490</sup> ». D'une façon précise, « [...] elle est devenue elle-même une science spéciale au lieu de garder fermement en vue sa mission historique et de s'établir comme doctrine pure et universelle de la science<sup>491</sup> ». Analysant l'apport de HUSSERL à la critique du positivisme, HABERMAS constate qu'il donne à l'arrière-plan-culturel, c'est-à-dire le cadre de l'intersubjectivité - un contenu abstrait. La critique du positivisme est d'autant bien fondée qu'elle devrait permettre de sortir de ce cercle. Dans le chapitre intitulé « connaissance et intérêt » de la *Technique de la science comme « idéologie*<sup>492</sup> », HABERMAS souligne en effet l'intérêt et les limites de HUSSERL.

Pour HUSSERL, le savoir dit objectif - qui conduit à l'objectivisme - a, en réalité, son fondement dans le monde vécu qui est une fondation subjective transcendantale. la subjectivité transcendantale a été découverte, certes, par DESCARTES. Mais il a réduit cette subjectivité au *cogito*, à la conscience pure, sujet de la connaissance objective et d'une « possibilité d'un type nouveau ». D'où *Logique formelle et logique transcendantale* aborde la critique cartésienne - qui sera développée dans les *Méditations cartésiennes* - en montrant que l'expérience du monde ne peut être réduite à la conscience (qui pense ainsi en disposer parce qu'elle croit posséder déjà le réel par la connaissance). HUSSERL reconnaît qu'il y a une nécessité de partir de la subjectivité propre de chacun. Mais une chose doit apparaître distincte et claire : « [...] le monde est [...] le monde de nous tous ; il a dans son sens propre, en tant que monde objectif, la forme catégoriale de l'étant véritablement une fois pour toutes non seulement pour moi, mais pour tout

<sup>490</sup> *Ibidem.* p. 5.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>492</sup> « Connaissance et intérêt » présente la leçon inaugurale de J. HABERMAS à Francfort (1965). C'est cette leçon qui est développée dans *Connaissance et intérêt* qui paraît la même année que la *Science et la technique comme « idéologie »* : en 1968.

être. [...] L'expérience du monde en tant qu'expérience constituante ne veut pas dire simplement mon expérience tout à fait privée, mais l'expérience de la communauté<sup>493</sup> ». Dans cette expérience du monde, chaque conscience peut accéder à une compréhension de soi et du monde car l'accès à l'expérience est ouvert à tous. En effet, « de par son sens, le monde lui-même est un seul et même monde auquel nous avons, *nous tous*, accès d'une manière principielle grâce à l'expérience, sur lequel nous tous pouvons tomber d'accord par l'« échange » de nos expériences, donc par la mise en commun, de même que la légitimation « objective » repose sur l'assentiment mutuel et sur sa critique<sup>494</sup> ». C'est dans ce monde conçu par la subjectivité transcendantale, ou l'intersubjectivité que se trouve l'unité de la science, de toutes les sciences : « *la fondation originelle de toutes les sciences et de l'ontologie formelle [comme analytique se rapportant avec une généralité vide à un monde possible en général] [...] exerçant à l'égard de ces sciences une fonction épistémologique, [...] normative leur confère l'unité, à elles toutes, en tant qu'elles sont alors des rameaux de l'effectuation consécutive provenant d'une seule et même subjectivité transcendantale*<sup>495</sup> ». Contrairement à DERRIDA qui pense que le sujet transcendantal phénoménologique est, comme nous l'avons vu, la raison comme histoire, "la raison dans l'histoire", HABERMAS, lui, le considère dans la compréhension que son auteur en donne : comme la double prise de conscience phénoménologique de mon *ego* et de l'altérité. Ce sujet transcendantal comme fondement du savoir objectif est par définition une institution intersubjective. De ce fait, l'objectivisme scientifique, le positivisme, qui ne veut considérer que l'ordre des faits, « la totalité des faits dont la connexion selon des lois peut être saisie de façon descriptive<sup>496</sup> » se trompe sur l'intentionnalité, le sens de sa propre effectuation. C'est sans doute pour cela que HUSSERL écrit que « [...] *la vraie théorie de la connaissance* est [...] l'élucidation du sens "authentique" des concepts logiques et de la logique elle-même - non pas

<sup>493</sup> *Logique formelle et logique transcendantale*, op. cit. p. 317.

<sup>494</sup> *Ibid.* p. 317.

<sup>495</sup> *Ibid.* p. 361-362.

d'un sens qui précède la théorie de la connaissance et qui est déjà là, mais d'un sens qui ne doit être exploré que dans les horizons de sa propre portée<sup>497</sup> ». Les sciences modernes s'effectuent d'une façon inauthentique parce que leur fait défaut justement la vraie logique, « [...] la vraie logique qui comprend tous les problèmes et toutes les disciplines épistémologiques [...] ce qui fait défaut aux sciences modernes, c'est une logique qui en tant que transcendantale éclaire les sciences en les précédant de telle sorte que la connaissance ait une connaissance de soi et de telle sorte que ces sciences soient rendues compréhensibles dans tout ce qu'elles font<sup>498</sup> ». Cette absence de logique transcendantale aurait entraîné l'homme moderne dans un "mal vivre" qui explique la critique de l'irrationalité du monde moderne. Un "mal vivre" qui, selon HUSSERL, fait que l'homme moderne d'aujourd'hui - à la différence de celui des Lumières - ne voit plus dans la science et la culture l'auto-objection de la raison humaine, objectivation qui doit rendre possible la "vie bonne" : « cette grande croyance, qui fut un substitut des croyances religieuses, la croyance que la science mène à la sagesse - à une connaissance de soi, à une connaissance du monde et à une connaissance de Dieu vraiment rationnelles et, par là, à une vie dans le "bonheur", le contentement et le bien-être, etc., vie qui, bien qu'elle soit toujours à façonner d'une manière plus parfaite, est vraiment digne d'être vécue - a perdu sa force, en tout cas dans de larges cercles<sup>499</sup> ». Le mérite de HUSSERL aurait été d'avoir montré que le savoir objectif trouve son fondement dans une subjectivité transcendantale, un "monde vécu"<sup>500</sup>, constitution intersubjective. Ce fondement se trouve voilé par la conception scientiste que la science a d'elle-même, du fait qu'elle ne sépare pas la connaissance des intérêts pratiques. HUSSERL a le sentiment que « seule la phénoménologie rompt avec l'attitude naïve au profit

<sup>496</sup> *La Technique de la science comme « idéologie*, op. cit. p. 139.

<sup>497</sup> *Logique formelle et logique transcendantale*, op. cit. p. 20.

<sup>498</sup> *ibidem*.

<sup>499</sup> *Ibid.* p. 8.

<sup>500</sup> HABERMAS : « par monde vécu, nous schématisons dans une société les structures normatives [valeurs cognitives, morales, institutions] » (HABERMAS, *J. Raison et légitimité*, paris : Payot, 1978, p. 165.

d'une attitude rigoureusement contemplative et dissocie définitivement la connaissance de l'intérêt<sup>501</sup> ». Ce faisant, il identifie sa phénoménologie transcendantale et la théorie pure à laquelle auraient dû s'en tenir les sciences modernes. Mais HABERMAS reproche à l'auteur de la phénoménologie transcendantale de s'attacher à une conception traditionnelle de la théorie. Cette conception qui remonte à la philosophie grecque définit la théorie comme une contemplation de l'univers, du cosmos. C'est l'attitude par laquelle, « [...] le philosophe ne peut s'empêcher de s'accorder à la mesure du cosmos et de la reproduction en soi. [...] A travers cet accord de l'âme au mouvement ordonné du cosmos, la théorie passe ainsi dans la pratique vécue<sup>502</sup> ». C'est de cette façon que « la théorie imprime sa forme à la vie, elle se reflète dans l'éthos, c'est-à-dire dans l'attitude de celui qui se soumet à sa discipline<sup>503</sup> ». Attaché à une telle conception traditionnelle, HUSSERL ne pouvait envisager la théorie critique au sens de l'Ecole de Francfort - conception de la théorie à laquelle se réfère HABERMAS - comme théorie de la transformation de la réalité donnée dans ce qu'elle a de clivé. De ce fait, il retombe dans l'objectivisme qu'il a, à juste titre, reproché aux sciences modernes. En effet pour HABERMAS, « si la théorie au sens de la grande tradition passait dans la vie, c'est qu'elle prétendait découvrir dans l'ordre du cosmos une organisation idéale de l'univers, et donc du même coup le prototype d'un ordre pour le monde humain. Ce n'est qu'en tant que cosmologie que la *théoria* était aussi en mesure d'orienter l'action. Aussi HUSSERL n'est-il précisément pas en droit d'attendre de la phénoménologie qu'elle ait une action formatrice [...]»<sup>504</sup> ». Donc le fait que HUSSERL retombe dans l'objectivisme apparaît dans son ralliement à une théorie traditionnelle qui a toujours été entachée d'une certaine conception du monde qu'elle se donne de normaliser<sup>505</sup>. La démarche aurait due être pour lui de s'en tenir aux intérêts, aux

<sup>501</sup> *La Technique et la science comme "idéologie"*, op. cit. p. 140.

<sup>502</sup> *Ibidem.* p. p. 134.

<sup>503</sup> *Ibid.* p. 134.

<sup>504</sup> *Ibid.* p. 143.

<sup>505</sup> *Ibid.*

motivations qui sont liés au monde vécu, à cette intersubjectivité saisissable (pour HUSSERL) par intuition. Les énoncés théoriques des sciences naissant dans le cadre de l'intersubjectivité, les motivations également doivent s'y trouver: car « dès lors que les énoncés sont compris relativement au système de références [le cadre de l'intersubjectivité] préalablement posé et qui leur est extensif, l'illusion objectiviste se dissipe et il devient possible de voir qu'il y a un intérêt qui commande la connaissance<sup>506</sup> ». C'est ainsi que J. HABERMAS, considérant les sciences dans leur totalité, en est arrivé à établir entre les règles logiques et méthodologiques, en rapport aux motifs de la connaissance, trois relations fondamentales qui doivent être transparentes à toute épistémologie des sciences - qui se veut critique : « les sciences empiro-analytiques procèdent d'un intérêt de connaissance qui est d'ordre *technique*, les sciences historico-herméneutiques d'un intérêt *pratique*, quant aux sciences dont l'orientation est de nature critique, elles procèdent de cet intérêt émancipatoire qui [...] était déjà de façon inavouée au principe des théories traditionnelles<sup>507</sup> ». La leçon fondamentale qu'on peut retenir de cette division épistémologique en trois volets doit être la suivante : il n'existe pas de connaissance pure détachée des intérêts humains localisables dans le vécu quotidien<sup>508</sup>. Cette façon de voir la connaissance renseigne aussi sur le pragmatisme de la philosophie de J. HABERMAS. D'où l'intérêt qu'il accorde aux philosophies pragmatiques et herméneutiques. Les sciences empirico-analytiques tournées vers l'exploitation technique du savoir renvoient aux sciences de la nature et/ou dites exactes : mathématiques, physique, chimie ... les sciences historico-herméneutiques à l'ensemble des sciences humaines ; quant

<sup>506</sup> *Ibid.* p. 145.

<sup>507</sup> *Ibid.* p. 145.

<sup>508</sup> Ici nous avons ouvert une fenêtre sur l'épistémologie habermassienne parce qu'il faut arriver à la compréhension du dépassement de la subjectivité par l'intersubjectivité. Le cadre de l'intersubjectivité intègre aussi bien la connaissance que la pratique ; il est nécessaire pour une épistémologie véritable que pour une action communicationnelle. Ici comme nous voulons arriver à la théorie de l'agir communicationnel, il nous a paru indispensable de voir les rapports entre la philosophie et les sciences du fait qu'ils déterminent beaucoup la position moderniste de J. HABERMAS. La lecture de *Connaissance et intérêt*, et de la *Technique et la science comme « idéologie »* doit édifier le lecteur intéressé par la partie épistémologique de la philosophie de l'auteur.



aux sciences critiques elles sont identifiables comme *critiques de l'idéologie*. Si le premier volet couvre le champ du travail, le second intègre le monde de l'interaction et le troisième celui du pouvoir.

Si on considère l'ensemble des travaux de J. HABERMAS, il devient difficile de le situer par rapport à cette division des sciences qu'il a lui-même effectuée. Cette difficulté a été soulignée par Jean-Marc FERRY - auteur d'une thèse d'Etat sur l'éthique de la communication de J. HABERMAS. Ainsi qu'il le dit, « [...] il fait problème à ceux qui s'interrogent sur le statut de son entreprise : est-ce de la philosophie ou est-ce la science ? Habermas est-il sociologue ou philosophe ? <sup>509</sup> ». Son cursus universitaire montre une orientation qui va de la philosophie à la sociologie : « [...] après sa Dissertation de Philosophie, consacrée à SCHELLING (*Das Absolute und die Geschichte-vonder Zweispätigkeit in SHELLINGS denken*), HABERMAS soutient sa thèse de Doctorat en sociologie sur les « changements de structure de la publicité<sup>510</sup> ». Mais eu égard au développement qui précède - qui intègre la critique de la philosophie moderne et les rapports entre philosophie et sciences - on peut dire avec J.M. FERRY que « le but de l'entreprise serait ainsi de fonder le domaine de la réalité sociale au regard de *ce sans quoi il n'y aurait pas de social : l'activité communicationnelle*<sup>511</sup> ». En outre, conformément au rôle qu'il assigne à la philosophie - repérer et préserver la place des sciences, être le gardien de la rationalité - et sa pratique critique, on peut dire qu'il assume la tâche d'"une critique radicale" ; une critique rationnelle de la modernité qui, parce qu'elle veut éviter les apories d'une philosophie du sujet, s'oriente vers l'application d'une raison communicationnelle immanente au médium que constitue le langage.

<sup>509</sup> FERRY, J.-M. HABERMAS. *L'éthique de la communication*, op. cit. p. 16.

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 16-17 ; cette thèse a été publiée sous le titre d'*Espace public*, Paris : Payot, 1993.

<sup>511</sup> *Ibid.* p. 24.

## RESULTATS DE LA DEUXIEME ENQUETE

On peut, finalement, retenir de la critique de la modernité qu'il était possible, avec le contre-discours coexistentiel à celui fondateur d'une raison transformatrice et émancipatrice, d'arriver à la conception et à la mise en pratique d'une raison communicationnelle. HEGEL qui a découvert le principe de la modernité, la subjectivité, a, enfin de compte, manqué d'emprunter le chemin qui y mène. En voulant dépasser ce principe, dont le foyer se trouve être la société civile, il a placé la rationalité sur les hauteurs d'un Etat. Pour ce penseur, la raison est avant tout une Idée dont le destin est de se réaliser par l'Etat, en intégrant individus et passions. MARX, son disciple qui a voulu réaliser sa philosophie en la rendant matérialiste, est à l'origine d'un programme ambitieux qui ramène cette rationalité dans la société humaine. Mais parce que cette rationalité est réduite au travail transformateur de l'espèce humaine par une synthèse sociale, l'activité communicationnelle est condamnée à disparaître ; car l'interaction est analysée comme « travail des hommes sur les hommes<sup>512</sup> ». Avec NIETZSCHE et ses héritiers, ce n'est plus la raison (communicationnelle) qui est systématiquement critiquée, c'est tout le mouvement de la rationalité qui est taxé d'unilatéralité et de totalitarisme. Mais il aurait fallu que ces critiques, appelées du nom de post-modernes, donnent leurs présuppositions philosophiques. La seule volonté de critique honnête ne justifie guère, aux yeux de J. HABERMAS, une *déconstruction-destruction* : vouloir détruire la rationalité moderne, c'est scier la branche sur laquelle on se juche ; c'est évoluer ainsi dans une contradiction performative.

On peut tout de même retenir de cette critique de la modernité qu'il demeure possible, avec un concept de reconnaissance (réciproque) développé par HEGEL et celui de la reproduction matérielle de la société mise en évidence par MARX, de parvenir à une rationalité communicationnelle. Il faudra, pour y

---

<sup>512</sup> *Idéologie allemande, op. cit. p. 97.*

parvenir, changer de paradigme : l'idée d'un sujet conquérant du monde doit-être dépassée par celle d'une entente intersubjective dont le cadre théorique se soutient par les résultats les plus pertinents des sciences sociales - qu'il faut intégrer rigoureusement à une nouvelle théorie de l'action. C'est là la préoccupation de la Théorie de l'agir communicationnel.

**III.**

**LE PARADIGME DE L'AGIR  
COMMUNICATIONNEL**

Quand on considère le dernier grand ouvrage de HABERMAS, le *Discours philosophique de la modernité*, on est tenté de dire qu'à l'image de MARX - en compagnie de ENGELS dans *l'Idéologie allemande* -, notre auteur, lui aussi, a voulu régler en quelque sorte son compte à sa « conscience philosophique » en soulignant les limites du paradigme de la philosophie du sujet. L'idée pour les auteurs de *l'Idéologie allemande* était de marquer une étape dans l'évolution de leur pensée : le dépassement de la conception idéaliste du monde héritée de HEGEL ; conception véhiculée à travers le mouvement jeune hégélien. HABERMAS également souligne l'attitude et la conception subjectiviste des penseurs - depuis DESCARTES - engagés dans la philosophie de la modernité. La critique de l'idéalisme a permis à MARX et ENGELS d'exposer *sans ambiguïté* le matérialisme historique. Dans quelle mesure la position de J. HABERMAS vis-à-vis de ses contemporains, notamment à l'égard des Théoriciens critiques tels que HORKHEIMER et ADORNO - à l'égard aussi du référent marxien de l'École de Francfort -, est-elle une attitude qui ne fait que répéter sinon imiter sans le reconnaître celle que MARX et ENGELS ont eue vis-à-vis de HEGEL et des Jeunes Hégéliens ? Mais à la réflexion, on se rend compte que l'œuvre collective, *l'Idéologie allemande*, constitue une étape qui s'ouvre sur l'œuvre de maturité, tandis que le *Discours philosophique de la modernité* montre le dépassement dialectique des « philosophies du sujet » et présente la version finale de la pensée de l'auteur. En effet, pour MARX et ENGELS, l'œuvre essentielle, celle de la maturité, commence à partir de (ou avec) *l'Idéologie allemande*, tandis que pour HABERMAS, le *Discours philosophique de la modernité* laisse dernière lui une œuvre suffisamment aboutie.<sup>513</sup> En effet, la *Théorie de l'agir*

<sup>513</sup> De sa thèse de doctorat que constitue *l'Espace public* (1963), réalisée dans sa trente quatrième année, jusqu'à son dernier ouvrage, il est difficile de parler chez HABERMAS d'œuvre de jeunesse ou de maturité. On peut soutenir plutôt qu'il s'agit chez cet auteur d'une pensée qui se renforce, qui se corrige et qui se satisfait de sa thèse fondamentale sur l'efficacité de l'agir communicationnel dans la perspective d'une théorie de la démocratie renouvelée. Le *Discours philosophique de la modernité* a surtout le mérite de donner une vue synoptique de l'œuvre de HABERMAS : sa position philosophique qui dépasse les apories dans lesquelles tombent les penseurs de la modernité ; cet ouvrage résume aussi la Théorie de l'agir communicationnel dont le développement a été exposé en 1981 dans l'ouvrage qui porte le même nom.

*communicationnel*, qui montre l'élaboration de sa doctrine philosophique, paraissait quatre ans auparavant (1981). Celle-ci est suivie deux ans après de *Morale et communication* qui fonde en philosophie, en science et en morale-pratique l'activité communicationnelle. Dans tous les cas, l'intérêt de préciser les rapports entre matérialisme historique et Théorie de l'agir communicationnel est grand. Car, nous avons vu, qu'en fait de « reconstruction du matérialisme historique » HABERMAS disqualifie, ou relativise le paradigme de la production pour celui de la communication. Jean-René L'ADMIRAL et Marc B. de LAUNAY ont-ils mal vu quand ils ont dit qu'en privilégiant la communication par rapport à la production, HABERMAS propose une nouvelle « *Idéologie allemande* » ? HABERMAS a voulu s'en défendre : « [...] l'importance déterminante que j'accorde aux structures normatives [ la communication] dans le cadre de l'évolution sociale pourrait induire un double malentendu ; d'une part, le contresens selon lequel je voudrais rendre compte de la dynamique phylogénétique de l'histoire de l'espèce dans les termes d'une histoire de l'esprit ; d'autre part, le contresens selon lequel une logique du développement serait censée, une fois de plus, prendre la place des contingences de l'histoire. Derrière le premier de ces deux contresens, il y a l'idée que j'en viendrais implicitement à laisser tomber l'hypothèse matérialiste concernant le moteur de l'évolution sociale ; quant au second, il revient à soupçonner qu'il n'y a là qu'une nouvelle logicisation de l'histoire, une de plus, avec quelques mystifications philosophiques venues prendre la place d'analyses scientifiques et empiriques »<sup>514</sup>. Ce qui est sûr, le paradigme de la communication épouse le modèle marxien de l'évolution sociale pour expliquer les transformations socioculturelles ; tout aussi pour montrer l'intégration sociale et la socialisation de l'individu. C'est dans ce cadre que nous pouvons analyser ici le rôle prépondérant du langage dans la constitution des valeurs, des normes sociales qui finissent par informer la conscience collective et la conscience individuelle. L'analyse du dynamisme

---

<sup>514</sup> Après MARX, op; cit.; p.8 -69.

propre aux structures instrumentales et normatives, dans leur dialectique et dans leur évolution, prendra les allures d'une philosophie de l'histoire. Mais nous devons vérifier les dires de HABERMAS selon lesquels la Théorie de l'agir communicationnel échappe aux pièges de l'historicisme - c'est-à-dire la tendance positivisme décelable dans les sciences sociales ; d'autant que, d'après l'évolution structurelle des normes sociales, HABERMAS effectue une distinction des sociétés humaines en société primitive, société traditionnelle et société moderne ; et il semble y découvrir une « logique de développement » qui conduit à une différenciation structurelle dans les sociétés humaines avec des conséquences pour la famille, la sphère privée et l'individu : l'interventionnisme étatique d'une part, la science et la techniques devenues technocratie d'autre part apparaissent, aux yeux de J. HABERMAS, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, comme deux évolutions tendancielle des sociétés modernes. C'est dans ce contexte de différenciation structurelle ou, selon WEBER, de rationalisation, de modernisation que HABERMAS veut faire valoir sa théorie de l'action ; avec comme enjeu une modernisation harmonieuse : la réalisation des idéaux des Lumières. Ce qui signifie la prise en compte de l'héritage philosophique qui, avec KANT, livre une théorie universaliste de la morale et, avec ROUSSEAU, une conception de la volonté générale politique à laquelle on peut toujours donner le nom de « communication intersubjective sans contrainte » ou démocratie discursive . Le défi de la Théorie de l'agir communicationnel est d'assumer la fonction de réaliser la société comme « totalité morale » ; fonction dont la science et la critique ont déchargé la religion sans pour autant pouvoir la remplacer. la prise en charge de cette fonction devient une exigence critique pour HABERMAS, pour la raison suivante : « le cours de l'histoire de l'espèce humaine jusqu'ici confirme la conception anthropologique de Durkheim qui a toujours conçu la société comme une réalité morale<sup>515</sup> ». La communication langagière sans contrainte se présente dès lors comme condition de

<sup>515</sup> HABERMAS, J, *Raison et Légitimité*, Paris : Payot, 1978, P;161.

l'émancipation de l'individu, là où on établit ensemble, justement, des normes universalistes.

### **III.1 COMMUNICATION INTERSUBJECTIVE ET SOCIALISATION**

HABERMAS est parvenu, avec la *philosophie de l'esprit* d'Hégel, à la conception hégélienne selon laquelle, l'esprit qui entreprend de s'émanciper de la nature - à laquelle il était confondu - le fait en tant que conscience<sup>516</sup> qui arrive à la « conscience de soi » par l'entremise du langage, du travail et de l'interaction. Dans une perspective anthropologique, MARX reprend à son compte, à Paris en 1844, ce développement de l'esprit - devenu dialectique de l'Esprit absolu dans la *Phénoménologie de l'esprit* - dans les termes de l'auto-réalisation de l'espèce humaine. Mais HABERMAS souligne que cette réalisation ne saurait être analysée uniquement selon le paradigme de la production qui donne un rôle prépondérant à la synthèse par le travail. S'il est vrai que l'espèce humaine ne se réalise harmonieusement que dans une dialectique travail - interaction - avec possibilité pour cette dernière aussi d'avoir une logique interne de développement -, la seule reproduction matérielle ne saurait permettre l'émancipation de la nature interne de l'homme. La reproduction symbolique, c'est-à-dire celle du monde vécu, doit s'imposer à toute analyse critique dont la théorie sociale et l'horizon. Si une telle analyse est commandée par un « intérêt émancipatoire » plus que par un souci d'interprétation, le développement ontogénétique de l'individu aussi doit être une préoccupation essentielle. Car il doit permettre une intelligence de la manière par laquelle l'individu peut arriver à une conscience universaliste de la loi morale, de l'objectivation et du jugement ; en un mot, des normes socio-culturelles.

---

<sup>516</sup> Cf. au point II.1.2 de ce travail.



### III.1.1 REPRODUCTION SYMBOLIQUE DE LA SOCIETE : MONDE VECU ET FONCTIONS

L'interaction présuppose un monde vécu dont l'accès est possible aux membres d'une communauté humaine donnée. HUSSERL, à travers sa phénoménologie transcendantale, aborde ce monde comme une constitution intersubjective ou communautaire. C'est un monde dont, selon lui, l'accès est possible par simple intuition. C'est même la voie royale pour y pénétrer. Et, si dans nos expressions langagières, dans le cadre de la communication intersubjective, nous arrivons à nous comprendre, c'est parce que, nous dit HUSSERL, l'expression « n'a pas seulement sa signification, mais elle se rapporte aussi à des objets quels qu'ils soient<sup>517</sup> » ; des objets dont le sens est saisi par nous intuitivement. Mais si HUSSERL place les significations langagières dans les idéalités de la subjectivité transcendantale, de l'intersubjectivité, il ne montre pas comment s'effectue cette production symbolique. Dans le cadre du changement de paradigme, HABERMAS part de l'hypothèse suivante, pour expliquer cette activité d'élaboration d'un monde vécu accessible aux interacteurs : « si nous abandonnons maintenant les principes de la philosophie de la conscience, avec lesquels HUSSERL traite la problématique du monde vécu, nous pouvons penser le monde vécu comme représenté à travers un ensemble de modèles d'interprétation, transmis par la culture et organisés dans le langage<sup>518</sup> ». En effet, si nous concevons ce monde tel que J. HABERMAS le fait dans *Raison et légitimité* comme l'ensemble des structures normatives dont les individus ont besoin pour l'action en général, ses composantes structurelles dans un contexte social déterminé, méritent d'être détaillées. Partant des analyses d'Alfred SCHÜTZ et de Thomas LUCKMAN, HABERMAS définit trois moments du monde vécu tel qu'il se donne à l'individu : « a) la familiarité naïve avec un arrière fond qui est là sans problème, b) la validité d'un monde partagé par

<sup>517</sup> HUSSERL E. *Recherches logiques*, T2, Paris : P.U.F, 1969, p. 53.

l'intersubjectivité, c) le caractère à la fois total et indéterminé, poreux et pourtant limitatif du monde vécu »<sup>519</sup>. Par rapport aux types d'agir qu'il est donné à l'individu d'envisager, nous pouvons en retenir également trois : agir téléologique, agir régulé par des normes et agir dramaturgique. A ces trois types d'action correspondent trois relations différentes au monde. Ainsi l'agir téléologique suppose une relation à la réalité objective ; l'agir normatif, une réalité normative (morale, droit...) ; en fin l'agir dramaturgique n'est pas concevable sans une réalité subjective dont l'accès reste le privilège de l'individu. D'une façon générale, à la suite d'Aldous HUXLEY, HABERMAS oppose ce monde vécu au « monde des faits » dont peuvent disposer les sciences exactes ou analytico-empiriques. Le monde vécu serait, quant à lui, celui qui est livré à la littérature et aux sciences sociales et biographiques (exemple, la psychanalyse)<sup>520</sup>. C'est véritablement le monde qui sous-tend la morale, le droit ; C'est l'arrière-fond-culturel où les individus puisent leurs visions du monde (mythe, religion, cosmologie ...), les valeurs morales, leur personnalité (collective ou individuelle) ... Finalement nous pouvons le définir comme étant « [...] l'horizon où se meuvent « toujours déjà » les acteurs communicationnels [...] »<sup>521</sup>. Comme tel, il

<sup>518</sup> HABERMAS, J. *Theorie de l'agir communicationnel*, Paris : Fayard, 1987, p. 137.

<sup>519</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>520</sup> Une citation que J. HABERMAS emprunte à HUXLEY, tirée de *Literatur und Wissenschaft* (Science et littérature), peut bien illustrer le monde vécu tel que nous le concevons ici : « le monde dont s'occupe la littérature est le monde où les hommes naissent, vivent et finissent par mourir ; c'est le monde où ils aiment et haïssent, où ils connaissent le triomphe et l'humiliation, l'espérance et le désespoir ; c'est le monde des joies et des souffrances, de la folie et du bon sens, de la sottise, de la rouerie et de la sagesse ; c'est un monde où il y a toutes sortes de pressions sociales et de pulsions individuelles, un monde de conflit entre la raison et les passions, entre les instincts et les conventions sociales, entre le langage commun et les sentiments, des impressions qu'on ne peut communiquer à personne » (*La Technique et la science comme idéologie*, *op. cit.*, p. 76-77) ; c'est notre cadre quotidien qui nous détermine consciemment ou inconsciemment. C'est la culture dans laquelle nous sommes baignés ; c'est, aussi, comme le dit HUSSERL, la communauté qui est déjà là « pour nous tous », explicitée et décrite par la phénoménologie transcendantale, la prise de conscience radicale, qui révèle le caractère réducteur du doute cartésien : le *cogito* est toujours avec d'autres *cogito* dans le monde.

<sup>521</sup> Une citation de J. HABERMAS emprunte à HUXLEY, tirée de *Literatur und Wissenschaft* (Science et littérature), peut bien illustrer le monde vécu tel que nous le concevons ici : « le monde dont s'occupe la littérature est le monde où les hommes naissent, vivent et finissent par mourir ; c'est le monde où ils aiment et haïssent, où ils connaissent le triomphe et l'humiliation, l'espérance et le désespoir ; c'est le monde des joies et des souffrances, de la folie et du bon sens, de la sottise, de la rouerie et de la sagesse ; c'est un monde où il y a toutes sortes de pressions sociales et de pulsions individuelles, un monde de conflit entre la raison et les passions, entre les instincts et les conventions sociales, entre le langage commun et les sentiments, des impressions qu'on ne peut communiquer à personne » (*La Technique et la*

possède trois formes structurelles : la culture, la société et la personnalité<sup>522</sup>. Les théories sociologiques compréhensibles, du point de vue de J. HABERMAS, dans leurs analyses, ont tendance à réduire le monde vécu à l'une de ces composantes. Elles le ramènent à l'intercompréhension (la culture) : ce serait le cas d'Alfred SCHUTZ ; d'où un certain culturalisme : « dans la tradition phénoménologique remontant à HUSSERL et à Alfred SCHUTZ, la théorie de la société à la base de laquelle réside une telle notion du monde vécu ramenée à ses aspects culturelles se déploie logiquement en sociologie du savoir »<sup>523</sup>. La tradition remontant à DURKHEIM le ramène, quant à elle, à l'intégration sociale (la personnalité) ; enfin, une autre tradition sociologique qui part de G.H. MEAD, à la socialisation. L'intercompréhension, l'intégration sociale et la socialisation sont, toutes trois, des processus qui permettent la reproduction du monde vécu à travers la constitution, renouvelée par le langage commun, de la culture, de la société et de la personnalité. Il importe peut-être de montrer quel contenu donne HABERMAS à ces composantes structurelles du monde vécu : « j'appelle *culture* la réserve de savoir où les participants de la communication puisent des interprétations quand ils s'entendent sur une réalité quelconque dans le monde. J'appelle *société* les ordres légitimes à travers lesquels, les participants de la communication règlent leur appartenance à des groupes sociaux et assurent ainsi une solidarité. Par *personnalité*, j'entends les compétences qui rendent un sujet capable de parole et d'action, donc le mettent en mesure de participer à des procès d'intercompréhension et d'y affirmer sa propre identité<sup>524</sup> ». Le maintien de la société dépend aussi bien de la reproduction matérielle grâce à l'activité finalisée (c'est-à-dire le travail) que de la reproduction symbolique ou normative

science comme « idéologie, *op. cit.*, p. 76-77) ; c'est notre cadre quotidien qui nous détermine consciemment ou inconsciemment. C'est la culture dans laquelle nous sommes baignés ; c'est, aussi, comme le dit HUSSERL, la communauté qui est déjà là « pour nous tous », explicitée et décrite par la phénoménologie transcendantale, la prise de conscience radicale, qui révèle le caractère réducteur du doute cartésien : le cogito est toujours avec d'autres cogito dans le monde.

<sup>522</sup> *Théorie de l'agir communicationnel, op. cit.*, p. 131.

<sup>523</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>524</sup> *Ibidem*, p. 153.

grâce à l'interaction médiée par le langage. Les conditions d'une bonne coopération en interaction et dans le travail dépendent de la situation, du thème et des plans que les individus se donnent. Les objectifs visés dans les deux cas, dans celui du travail ou de l'interaction, sont respectivement: le succès et le consensus. Ils dépendent de la situation qui est un découpage effectué dans le monde vécu, dans la perspective d'un thème bien donné ; c'est-à-dire l'objet qui émerge par rapport à des intérêts ou des buts d'action. En fonction de l'interprétation de la situation, du thème qui circonscrit la pertinence d'une sphère d'action, les participants mettent en oeuvre un ou des plans pour la réalisation de leurs fins respectives.

Quelles sont les fonctions des composantes du monde vécu ? La reproduction culturelle, l'intégration sociale et la socialisation participent-elles d'une idéologie de la classe dominante ? Depuis *la Technique et la science comme « idéologie »* nous savons que pour HABERMAS, la fonction idéologique de telle ou telle institution sociale n'apparaît clairement qu'avec les sociétés bourgeoises<sup>525</sup> - nous verrons plus loin pourquoi cela. Mais en dehors de toute fonction légitimante, il apparaît pour HABERMAS que ces trois composantes permettent à une communauté humaine de se reproduire symboliquement (normativement), structurellement. C'est ainsi que « la reproduction culturelle du monde vécu donne l'assurance que dans la dimension sémantique, les situations nouvelles qui émergent sont rattachées aux conditions déjà existantes : elle garantit la continuité de la tradition et une cohérence du savoir qui soit dans chaque cas à la hauteur de la pratique quotidienne<sup>526</sup> ». L'intégration sociale, quant à elle, joue vis-à-vis de l'identité du groupe, la fonction de la reproduction culturelle vis-à-vis de la tradition : « elle veille à coordonner les actions à travers des relations interpersonnelles légitimement réglées et donne à l'identité des groupes une permanence suffisante pour la pratique quotidienne. La coordination des actions et la *stabilisation d'identités de groupes* sont évaluées à

---

<sup>524</sup>*Ibidem*, p. 152.

partir de *la solidarité* des membres »<sup>527</sup>. La socialisation, enfin, est le processus par lequel les générations d'hommes se renouvellent par l'éducation et la formation. C'est ainsi que, « pour la génération qui vient, elle garantit l'acquisition de *capacités généralisées d'agir* et elle veille à la bonne coordination entre *histoires vécues individuelles* et les *formes de vie collectives*. Capacités d'interaction et style de conduite de la vie s'évaluent à partir de la *capacité des personnes à répondre de leurs actes*<sup>528</sup> ». Voilà ce que le développement harmonieux de ces composantes structurelles permet à une communauté humaine d'accomplir pour son auto-réalisation sur les plans culturel, social et personnel. Cependant, les troubles de fonctionnement entraînent des *conséquences négatives pour la société*. C'est ainsi que lorsqu'une culture traverse une crise structurelle, pour une raison ou une autre, on constate une perte de sens au niveau de cette culture ; les normes sociales n'arrivent plus à se justifier, à se légitimer ; au niveau de la personne, cela se traduit par *une crise des orientations et de l'éducation* ; l'intégration sociale, troublée, se transforme en crises d'identités collectives et en aliénation au niveau de l'individu. Quant à la société, elle se trouve affectée par une sorte d'anomie. Si c'est à l'échelle de la socialisation que se situe la crise, il en découle des ruptures de la tradition, vis-à-vis de la culture, un retrait des motivations d'action au sein de la société et l'apparition de psychopathologies dans le comportement de l'individu<sup>529</sup>. Mais tant que l'agir communicationnel régi par le langage et orienté vers l'intercompréhension reste présent, les fonctions de reproduction demeurent possibles. Et, dans un rapport dialectique, l'apport de chaque composante structurelle aux deux autres, pour le maintien du monde vécu, est appréciable. C'est ainsi qu'à travers l'intercompréhension, la culture apporte à la société une légitimation des institutions existantes, et à la constitution de la personnalité, des modèles d'intégration sociale, donne aux individus l'appartenance sociale

<sup>525</sup> Cf. *La Technique et la science comme « idéologie »* op. cit. p.34

<sup>526</sup> Ibidem.

<sup>527</sup> *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit. P. 155.

<sup>528</sup> Ibidem.

légitimement réglée ; elle permet également l'intégration de valeurs culturelles et normatives. La socialisation, elle, apporte en prestations d'interprétation et en motivations pour des actions conformes à des normes ; du coup, elle participe à la formation des identités<sup>530</sup>. Ce faisant, les fonctions de la reproduction de l'agir orienté vers l'intercompréhension ne sont que celles du langage commun utilisé par tous les interacteurs. Car, si est vrai que la société se maintient face à la nature externe par des activités instrumentales (selon des règles techniques), par le travail, son maintien face à la nature interne par des activités communicationnelles - comme nous venons de l'exposer - dépend du langage. Mais comment fonctionne ce dernier ? Comment favorise-t-il la socialisation ? Dans *Raison et légitimité* HABERMAS en est arrivé à comparer le langage, par rapport à l'intégration sociale, à un transformateur : « le langage fonctionne à la manière d'un transformateur : dans la mesure où les phénomènes psychiques, comme les sensations, les besoins et les sentiments, s'inscrivent dans les structures de l'intersubjectivité linguistique, les épisodes internes, les expériences personnelles se transforment en contenus intentionnels »<sup>531</sup>. Ainsi, si chez HUSSERL l'inscription de ces phénomènes psychiques et esthétiques s'effectue intuitivement dans l'intersubjectivité transcendantale, chez HABERMAS, elle se fait par le biais d'une intersubjectivité linguistique. C'est peut-être pour cette raison qu'il soutient que le langage est à la base des systèmes sociaux (le droit) et de la personnalité (la morale). Par ailleurs, dit-il, « si l'on examine les institutions de la société et les compétences d'action des individus socialisés pour y découvrir des caractéristiques générales, on y trouve les mêmes structures de conscience »<sup>532</sup>. Cela est tellement fondée pour HABERMAS qu'il s'empresse d'ajouter que « c'est ce que permet de bien mettre en évidence les dispositifs et les tendances qui ont pour fonction spécifique de rétablir le consensus en cas de

<sup>530</sup> Cf. la fig. 22 - *Phénomènes de crises*, dans *la Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit. p. 157.

<sup>531</sup> *Ibidem*, p. 156

<sup>532</sup> *Raison et légitimité* op. cit., p. 23.

conflit dans l'action : la morale et le droit<sup>533</sup> ». Droit et morale seraient de ce fait « le coeur même de l'interaction »<sup>534</sup> . Le langage étant à la base de structures de conscience qui s'incarnent d'une part dans les institutions du droit et de la morale, et d'autre part dans les jugements moraux des individus, c'est par l'étude des racines prélinguistiques et linguistiques que HABERMAS explique la socialisation de l'individu. Il part de ce fait d'une reconstitution de la théorie de la communication de G.H. MEAD et de la théorie de la solidarité de DURKHEIM.

### III.1.2 COMMUNICATION LINGUISTIQUE ET SOCIALISATION

Tant qu'on cherche à l'aide du paradigme de la philosophie de la conscience - c'est-à-dire l'orientation du sujet vers des objets extérieurs - la fondation de l'intersubjectivité, on ne peut que se heurter à des apories. Critiquant DESCARTES, HUSSERL se demande ceci : « si l'auto-constitution de l'ego en tant qu'être spacialisé, en tant qu'être psychophysique est une affaire très obscure, alors c'est une affaire encore bien plus obscure et une question-énigme franchement douloureuse de savoir comment dans l'ego doit se constituer un *moi psychologique autre* avec un *psychisme autre* puisque le sens de ce psychisme en tant qu'autre implique l'impossibilité principielle que les éléments psychiques constitutifs essentiellement propres à ce psychisme autre, je les éprouve dans une originalité véritable de façon semblable à celle où j'éprouve ceux qui me sont propres. D'une manière principielle la constitution des autres doit être différente de celle de mon propre moi psychologique »<sup>535</sup>. La solution de cette énigme se trouve-t-elle seulement dans mon expérience du monde dont le sens est toujours donné par cette expérience ? Ou se trouve-t-elle dans le questionnement de cette

---

<sup>532</sup>Après Marx, op. cit. , P. 32.

<sup>533</sup>Ibidem.

<sup>534</sup>Ibidem. p. 33.

expérience du monde pris purement comme tel ? Ou bien cette solution se trouve-t-elle dans la familiarité avec toutes les expériences du monde, les possibilités ouvertes de son remplissement et ses structures ? HUSSERL, en réalité, effectue une mise en parenthèses de l'expérience pour une phénoménologie, une théorie descriptive de l'essence des vécus : *eidétique*. « En me familiarisant, dit-il, totalement avec le cours de l'expérience du monde et avec toutes les possibilités ouvertes de son remplissement conséquent, je dirige alors le regard vers ce qui est saisi par l'expérience et vers ses structures de sens, structures générales qu'il faut saisir éidétiquement<sup>536</sup> ». S'il est vrai avec HUSSERL que toute conscience est conscience de quelque chose et que le social est dans la conscience, ce n'est pas vers une expérience d'un sujet qu'il faut orienter la recherche ; mais vers la socialisation. On comprend dès lors pourquoi J. HABERMAS privilégie la raison communicationnel par rapport à la raison instrumentale (conséquence ultime de la philosophie de la conscience). Et dans l'histoire de la pensée, notamment de la pensée moderne, c'est chez Georges Herbert MEAD et Emile DURKHEIM qu'il voit d'abord le déploiement d'une telle raison : « Comme Weber (1864 -1920), Mead (1863-1931) et Durkheim (1858-1917) appartiennent à la génération des pères fondateurs de la sociologie moderne. Tous deux développent des concepts de base où la théorie wébérienne de la rationalisation peut-être reçue et débarrassée des apories de la philosophie de la conscience - Chez Mead, grâce à une sociologie fondée sur la théorie de la communication, chez Durkheim grâce à une théorie de la solidarité sociale qui, à la fin, met également en relation mutuelle intégration sociale et intégration du système »<sup>537</sup>. Tous deux partent de la primauté de la société vis-à-vis de l'individu. C'est la conscience de groupe, ou « conscience collective » pour DURKHEIM, qui informe la conscience individuelle, la personnalité individuelle. Avec MEAD, HABERMAS analyse le développement ontogénétique de

<sup>536</sup> *Logique formelle et logique transcendantale*, op. cit., p. 320-321.

<sup>537</sup> *Ibidem*, p. 324.



l'individu qu'il complète par la conception durkheimienne de la conscience collective<sup>538</sup>. Celle-ci explique le développement phylogénétique de l'espèce humaine.

A titre de rappel, disons que, contrairement à MARX, qui place le début de l'histoire humaine dans la production matérielle, HABERMAS met la production et la socialisation, le travail et le langage, sur le même pied d'égalité. C'est ainsi que nous avons souligné que pour lui le travail et le langage précèdent l'homme et la société<sup>539</sup>.

Que HABERMAS parte de la théorie de la communication de MEAD qui tire les conclusions de la biologie évolutionniste, en stipulant comme le dit DELEDALLE que « l'esprit fait partie de la nature, que l'acte de l'esprit transforme la nature »<sup>540</sup> ; mais que cela n'empêche pas que l'esprit soit toujours un produit social, n'est pas étonnant. Car MEAD pose à la base de la socialisation le langage dont il reconstruit la genèse par la même occasion. Selon DELEDALLE, pour MEAD « non seulement l'homme est un animal social, mais sans la société, il n'aurait jamais été. [...] L'individu n'acquiert son individualité que grâce à l'organisation sociale »<sup>541</sup>. Dans sa *Théorie de l'agir communicationnel*, HABERMAS analyse chez MEAD l'évolution, la genèse du langage qui montre la formation du langage grammaticale, qui va du langage gestuel au langage normatif en passant par le langage symbolique. L'effort de MEAD peut se

<sup>538</sup> La *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p.7-8. En effet, Max WEBER a défini un concept de rationalisation à travers lequel il a cherché à expliquer les conséquences politiques de la scientificité et de la technicité pour le cadre institutionnel des sociétés dites modernes, c'est-à-dire les sociétés capitalistes occidentales. Nous verrons plus loin comment HABERMAS reconceptualise cette rationalisation dans le cadre de l'évolution structurelle. Ici nous pouvons déjà voir comment avec la théorie de la communication de MEAD et celle de la solidarité de DURKHEIM, HABERMAS montre la constitution du langage normative, entendons grammaticale ; et comment il montre, simultanément, la constitution de la personnalité, de la société humaine, finalement, la constitution du monde vécu.

<sup>539</sup> A l'image de la reconstruction qui lui a permis de se réappropriier le concept de reconnaissance de HEGEL et le concept de travail social de MARX, celle qu'il effectue par rapport à la théorie méadienne et la théorie de la solidarité durkheimienne doit lui permettre d'accéder à une théorie de la communication qui explique la socialisation.

<sup>540</sup> Cf. point II 2.2 de ce travail ; cf. *Après Marx*, op. cit. P.85 - 164.

<sup>541</sup> DELEDALLE, G. *La Philosophie américaine*, Suisse : Lausanne, Ed. l'Age d'Homme, 1983, p. 187. Nous nous appuyons sur ses analyses pour montrer la conception méadienne de la « socialité de base »

comprendre dans sa participation au béhaviorisme et au pragmatisme<sup>542</sup>. HABERMAS pense que « comme Mead insère dans le béhaviorisme une conception non réductionniste du langage, les deux directions critiques de la conscience, disjointes depuis Pierce, sont réunies chez lui : théorie du comportement et théorie du langage »<sup>543</sup>. On peut voir à travers ce passage suivant l'idée de réunion des deux théories du langage et du comportement telle que MEAD l'envisage : « ce langage qu'il [l'individu] emploie, ce mécanisme de la pensée qu'il possède, sont des produits sociaux. Il ne saisit son propre moi qu'en adoptant l'attitude du groupe social auquel il appartient. IL faut qu'il devienne un être social pour devenir lui-même » (MEAD, *Mouvements of Thought*)<sup>544</sup>. Mais que de chemins parcourus par l'individu, que de transformations du langage, avant que ce dernier n'imprime en le sujet humain, des structures normatives de son comportement social. En effet, pour MEAD, au départ l'individu serait doué d'un comportement imitatif, instinctuel qui correspondrait à la forme inférieure du langage gestuel. C'est un stade auquel, l'homme serait un animal - étape qui correspond sur le plan historique à l'époque d'hominisation dont part HABERMAS. Mais notre auteur apprécie surtout la valeur exemplaire de l'analyse, sans considération historique. C'est ainsi qu'il affirme que « pour une analyse génétique, l'interaction entre animaux médiatisée par des gestes acquiert une place centrale dès lors qu'on part, comme Mead, de la notion de signification objective ou naturelle »<sup>545</sup>. En effet, pour expliquer le comportement humain, à ce stade de langage gestuel commandé par l'instinct, MEAD met en

---

<sup>542</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>543</sup> Le béhaviorisme est initié à partir de 1913 aux Etats Unis par WATSON (1878 - 1958). Il propose de substituer à la psychologie introspective, qui cherche à expliquer les états de conscience, par une psychologie du comportement. Quant au pragmatisme, il peut être compris comme une doctrine qui considère l'utilité pratique d'une idée ; ou la doctrine selon laquelle l'idée d'un projet n'est autre que la somme des idées de tous les effets imaginables, pouvant avoir un intérêt pratique qu'on rapporte à une chose. Selon DELEDALLE, « le pragmatisme n'est pas une mode, pas même une théorie de la vérité. C'est une théorie de la méthode, un nouveau discours de la méthode » (*La Philosophie américaine, op. cit.*, p. 69). Ou selon le point de vue de PIERCE qu'il rapporte textuellement, « le pragmatisme ne propose pas en tant que tel une doctrine métaphysique, ni ne tente de déterminer la vérité des choses. Ce n'est qu'une méthode pour décider de la signification de mots difficiles et de concepts abstraits » (*Ibidem*, p. 71).

<sup>544</sup> *Théorie de l'agir communicationnel*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>545</sup> Cité d'après DELEDALLE, *op. cit.*, p. 188.

valeur l'interaction au niveau des animaux que traduit DELEDALLE en ces termes : « à ce stade, l'homme est un animal dont le comportement n'est pas significatif : ses gestes n'ont pas de signification « abstraite », c'est-à-dire détachée de son environnement. Ainsi dans un combat de chiens, la mimique du premier chien guide l'action du second, qui, jouant le jeu de l'autre, « connaît » ses « intentions » et peut y répondre »<sup>546</sup>. C'est une étape de socialisation qui, au niveau de l'homme, préside à l'apparition de l'« esprit », de la « conscience » : c'est le règne de l'instinct « animal ». pour l'appel de toutes ces catégories à l'existence, selon le mot de HEIDEGGER, il faut que le geste devienne significatif pour les interacteurs. « l'esprit apparaît, nous dit DELEDALLE, quand l'individu ne joue plus le geste de l'autre, mais prend conscience de son propre geste et des conduites qu'il provoque chez l'autre. Son geste devient alors significatif. Il est la forme supérieure du langage par gestes. Par lui, l'homme peut maintenant communiquer avec autrui et créer le langage verbal. Il peut signifier à autrui ses intentions et comprendre les intentions d'autrui »<sup>547</sup>. On peut ajouter qu'il est au stade où on peut l'appeler « être pensant », ou selon le mot de DESCARTES, « substance pensante », un être capable d'un retour sur soi-même: un être de réflexion . L'individu arrive, enfin, à un stade supérieur, quand il ne se contente plus de comprendre le geste d'autrui ou de faire comprendre le sien, mais quand il prend avec lui l'intention exprimée (pour l'intégrer dans son psychisme) et se guider désormais par des règles qui lui permettent de saisir son Moi et d'adopter l'attitude du groupe ou, comme le dit MEAD, l'« autre généralisé ». L'esprit individuel devient un « soi », une personne : « quand l'esprit individuel se prend pour objet de sa propre pensée, il devient un « soi ». Etre « soi » [avoir une personnalité], ce n'est pas se distinguer des autres, c'est se voir du point de vue des autres, non pas de tel ou tel autre, mais du point de vue de l'« autre généralisé ». Dans tout « soi » il y a le « je » qui pose le « soi » dans la « perspective » [...] de l'autre généralisé » et il y a le « moi » qui est l' « autre

<sup>546</sup>Théorie de l'agir communicationnel, op. cit., p.14.

généralisé » assumé par le « je » »<sup>548</sup>. Autrement dit, dans chaque être de pensée, il y a une double conscience qui constitue la personnalité : la conscience du groupe et la conscience individuelle. C'est par la conscience du groupe que l'individu arrive à la sienne propre. Et il devient personne dans la mesure où il intègre cette double conscience dans son Moi. Mais le changement n'est pas seulement remarquable au niveau de l'individu. « l'apparition au sein de la société de l'esprit et du « soi », de la personne [...] a pour conséquence la transformation de la société au double point de vue matériel et moral. Par son action, l'esprit reconstruit l'univers matériel, et par leur présence, les « personnes » font qu'un agrégat d'unités biologiques devient une communauté morale »<sup>549</sup>. Une façon de voir qui épouse la conception habermassienne : la reproduction sociale, à travers laquelle l'espèce humaine se réalise, est effectuée dans une dialectique du travail et de l'interaction, de la reproduction matérielle et de la reproduction symbolique. Cette reproduction est symbolique dans la mesure où elle intègre l'intégration sociale, la socialisation et l'intercompréhension. Or, selon HABERMAS, MEAD néglige, dans son analyse, un aspect de reproduction, c'est-à-dire la reproduction culturelle qui se réalise dans l'intercompréhension : « Mead se contente , dit-il, d'examiner presque exclusivement sous ces deux aspects [théorie du comportement et théorie du langage] la communication langagière : l'intégration sociale de sujets pour atteindre un but et la socialisation de sujets capables d'agir; il néglige les opérations d'intercompréhension et la structure interne du langage<sup>550</sup> ». On peut retenir, en tout cas, que contre un pragmatisme qui propose des politiques et des affaires, sans se soucier du monde vécu de l'individu, c'est-à-dire, de la culture, de la société, de la personnalité de celui-ci, MEAD propose ceci : « on ne peut atteindre l'individu avec une morale *ab extra* on peut l'atteindre avec une morale

---

<sup>548</sup> DELEDALLE, op. cit., p 188.

<sup>549</sup> *Ibidem*, p.188.

<sup>549</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>550</sup> *Ibidem*, p. 189.

qui est le simple développement de l'intelligence implicite dans son acte. Je considère que c'est cette intelligence implicite qui est responsable du développement régulier et de l'intégration sociale qui s'est produit dans la communauté américaine [du nord], sans guère de directives et presque entièrement sans idées<sup>551</sup> ». Les insuffisances que HABERMAS décèle chez MEAD peuvent être signalées, ici, dans la perspective de l'agir communicationnel. HABERMAS ne refuse pas que MEAD conçoive le langage, dans son évolution, en langage gestuel, symbolique et normatif. Mais il trouve que MEAD est passé trop vite sur l'avènement du langage normatif qu'il ne distingue pas nettement du langage symbolique. Pour HABERMAS la différence entre les deux est marquante. Le langage symbolique renvoie à la communication basée sur des signes symboliques tandis que le langage normatif est le langage différencié, c'est-à-dire, structuré grammaticalement, avec des règles complexes mais précises ; bref c'est le langage concret par lequel l'individu est socialisé, intégré dans une communauté humaine. Avec le langage concret, dit HABERMAS, « il n'en va donc pas seulement de l'émergence d'une relation à soi réfléchie en soi d'une subjectivité de niveau plus élevé - cette représentation reste encore liée au modèle sujet /objet [de la philosophie de la conscience] que Mead voudrait dépasser. Il y va de l'émergence d'une forme intersubjective constituée à travers le langage, et cette forme rend possible l'activité communicationnelle. [...] Mead ne distingue pas suffisamment le niveau de l'interaction médiatisée par le symbole du niveau médiatisée par le langage et régi par des normes »<sup>552</sup>. Il montre selon HABERMAS le passage de l'interaction médiatisée par le geste au langage symbolique, mais par assez celui du symbolique au langage normatif. HABERMAS distingue le langage normatif à travers les actes de langage concret : « dans les actes de langage, nous avons [...] trois composantes structurelles: les

<sup>550</sup> *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 11.

<sup>551</sup> MEAD, G.H. « *The Philosophies of Royce, James and Dewey in their American Setting, 1930* » cité par DELEDALLE, op. cit. p.74.

éléments propositionnelles, illocutionnaires et expressifs »<sup>553</sup>. Ces trois éléments se rapportent aux trois réalités de l'agir que nous avons distinguées : réalité objective, réalité normative et réalité subjective qui renvoient respectivement au monde objectif, au monde social et au monde subjectif<sup>554</sup>. C'est ainsi que dire : « le ciel est bleu » renvoie à la réalité objective ; « une loi doit être respectée pour ce qu'elle se donne » est un acte illocutionnaire qui se rapporte à la réalité normative, au monde social ; « j'ai fait un rêve » (M. LUTHER KING) est un acte de langage qui se rapporte à un monde subjectif. MEAD n'a pas montré comment les actes de langage permettent la reproduction sociale, l'intériorisation des valeurs sociales par l'individu. Or « si l'on veut analyser en détail pourquoi des actes de langage représentent, en raison de leurs propriétés formelles, un médium approprié de la reproduction sociale, il ne suffit évidemment pas de démontrer l'autonomie existant entre les trois composantes structurelles ainsi que les connexions entre l'élément illocutionnaire et la coordination des actions, entre l'élément expressif et la différenciation du monde interne et du monde externe. Dans la reproduction du monde vécu, des actes de langage peuvent assumer *simultanément* les fonctions de transmission, d'intégration sociale et de socialisation, mais seulement si l'élément propositionnel, l'élément illocutionnaire et l'élément expressif sont intégrés, lors de chaque acte de langage, dans une *unité grammaticale* telle que le contenu sémantique ne se dissémine pas en fragments, mais puisse être converti librement entre les différentes composantes »<sup>555</sup>. Autrement dit, l'agir (qu'il soit téléologique, normatif, subjectif ou dramaturgique) présuppose le discours grammatical en tant qu'il est un médium communicationnel de transmission, d'intégration et de socialisation. Mais la connexion entre conscience de groupe, autrui - généralisé d'une part, et normes, valeurs en usage dans un contexte donné et de la façon dont celles-ci structurent la personnalité d'autre part, restera confuse et obscure,

<sup>553</sup> *Théorie de l'agir communicationnel*

<sup>554</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>555</sup> *Ibidem*, p. 74.

tant que l'intercompréhension régie par le langage n'a pas été explicitée. Voici la thèse de J. HABERMAS sur la question : « [...] c'est seulement à travers l'agir communicationnel que les énergies de solidarité, consolidées grâce au *symbolisme* religieux, se nouent et se communiquent comme autorité morale, soit aux institutions, soit aux individus »<sup>556</sup>. Et c'est chez DURKHEIM que J. HABERMAS trouve les linéaments d'une théorie de la solidarité - fondant l'intercompréhension - pour compléter la théorie de la communication élaborée par MEAD : « si l'on met l'identité collective de Durkheim à la place de l'« autrui généralisé » de Mead, il devient possible de considérer le symbole de la plus ancienne religion tribale à la lumière de la construction, proposée par MEAD, du passage de l'interaction médiatisée par des symboles à l'interaction régie par des normes<sup>557</sup> ».

L'intercompréhension avait donc des racines prélinguistiques. C'est pour cela que HABERMAS part de l'hypothèse suivante : « je fais l'hypothèse d'une dissociation du médium de communication, correspondant à la séparation en domaine sacré et domaine profane : le symbolisme religieux rend possible un consensus normatif et offre ainsi la base d'une coordination rituelle de l'action ; c'est la part archaïque qui reste au niveau de l'interaction médiatisée par des symboles, une fois que la communication est lestée d'expériences issues des domaines où se joue un rapport, de plus en plus, structuré en propositions, avec des objets perceptibles et manipulables. Les symboles religieux sont détachés des fonctions d'adaptation et de maîtrise de la réalité, et ils servent spécialement à rattacher les dispositions comportementales de programmes innés, au médium de la communication symbolique »<sup>558</sup>. C'est par le biais de l'étude menée par DURKHEIM sur le système totémique - ou du moins les conclusions qu'il en a tirées - que J. HABERMAS conforte cette hypothèse d'une origine religieuse du consensus intersubjectif.

---

<sup>555</sup> *Ibidem*, p. 74

<sup>556</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>557</sup> *Ibidem*, p.64

### III.1.3 ORIGINE RELIGIEUSE DU CONSENSUS NORMATIF

La simplification que MEAD fait n'est pas seulement dans le manque de clarté dans sa distinction entre langage symbolique et langage normatif (avec des règles grammaticales différenciées), ou dans sa négligence de l'intercompréhension ; HABERMAS estime que « de plus, il remplace le point de vue phylogénétique par l'angle ontogénétique dans ses observations ; il simplifie la tâche de reconstruction du passage entre interaction médiatisée par le symbole et interaction régulée par des normes en présupposant remplies les conditions d'une interaction des parents avec leurs enfants pour les socialiser. La tâche de reconstruction peut être réalisée sur cette base »<sup>559</sup>. La nécessité d'entreprendre une telle construction de l'évolution phylogénétique s'impose, car dans l'analyse de l'évolution qui mène à la constitution de structures normatives, il y a cette limitation : « Mead a développé cette évolution seulement dans la perspective ontogénétique d'un enfant qui grandit »<sup>560</sup>. Déjà, dans *Après Marx*, HABERMAS montre l'homologie entre le développement du Moi et celui de la société ; car selon lui, « [...] la reproduction de la société et la socialisation des membres de cette société ne sont que deux aspects du même processus : elles dépendent des mêmes structures »<sup>561</sup>, nous l'avons souligné. Et sa typologie provisoire, dans le cadre du développement du Moi, permet de voir au moins quatre étapes dans la constitution de la personnalité : 1) un premier moment *symbiotique* où le Moi est confondu à son environnement : « la symbiose existant entre l'enfant, la mère ou la personne qui en tient lieu et l'environnement matériel est si étroite qu'on ne peut raisonnablement parler d'une démarcation de la subjectivité »<sup>562</sup>. 2) En second lieu, nous avons le moment d'un Moi *égocentrique* ou la différenciation entre le Moi et l'environnement : « [...] La démarcation par rapport à cet

<sup>559</sup> *Ibidem*, p.64

<sup>560</sup> *Ibidem*, p.35

<sup>561</sup> *Ibidem*, p.52



environnement est encore privée d'objectivité »<sup>563</sup>. 3) Le troisième moment correspond justement à une attitude *objectiviste* : « en prenant conscience du caractère perspectiviste de son point de vue, l'enfant apprend à démarquer sa subjectivité par rapport à la nature externe et à la société »<sup>564</sup>. 4) Vient enfin un quatrième moment marqué par une attitude *universaliste* du Moi. Le premier moment correspond à un âge compris entre zéro et quatre ans ; le second peut s'étendre jusqu'à sept ans ; le troisième qui commence aux environs de sept ans correspond à la maîtrise des actes de langage, donc au développement interactionnel qui conduit à des attentes de comportement généralisées. L'universalisme, caractéristique du quatrième moment du développement du Moi, est le niveau de toutes les prises de distance possibles : « [...] dès lors que le jeune sujet n'accepte plus de façon naïve les exigences de validité [...] qu'impliquent les affirmations et les normes qu'il a reçues, il est en mesure non seulement d'aller au-delà de l'attitude objectiviste en face de la nature comme donnée et d'expliquer le donné à partir de conditions circonstancielles et contingentes, à la lumière de certaines hypothèses, mais encore de briser le sociocentrisme [*objectivisme* normatif] d'un ordre des choses qui lui a été légué par la tradition et de comprendre (voire éventuellement de critiquer), à la lumière de certains principes, les normes en vigueur comme de simples conventions »<sup>565</sup>. Cette évolution du Moi peut avoir, selon HABERMAS, une fécondité heuristique dans l'analyse des images du monde<sup>566</sup>. Celles-ci à l'origine seraient confondues à une vision religieuse. L'étude sur le système totémique des sociétés aborigènes d'Australie par DURKHEIM est intéressante à ce titre, aux yeux de HABERMAS .

Le niveau de l'objectivisme ou du sociocentrisme correspond à l'« autre généralisé » de MEAD. Pour montrer la force des normes de l'action

---

<sup>563</sup> Après Marx, op. cit., p. 33.

<sup>564</sup> Ibidem, p. 35

<sup>565</sup> Ibidem, p. 36

<sup>566</sup> Ibidem.

<sup>567</sup> Ibidem, p. 37

communicationnelle qui permettent à l'enfant d'intérioriser les valeurs sociales - d'abord celles des parents -, MEAD fait appel en effet à l'autorité de l' « autre généralisé », ou « autrui - généralisé », qui est donc l'attitude générale d'un interacteur. Mais cette autorité suppose une humanité constituée avec une identité ou une conscience collective. Sinon, rien d'autre ne peut fonder, légitimer, à ce niveau, la morale. Mais qu'est-ce qui explique que la société ait une telle force de persuasion sur les individus au point de les amener au respect de la loi ? D'où lui vient cette force de persuasion ? C'est à la recherche des réponses à ces questions que DURKHEIM consacre, paraît-il, toute sa vie : « sa vie durant, dit HABERMAS, Durkheim s'est efforcé de clarifier la validité normative des institutions et des valeurs, mais c'est seulement dans ses dernières oeuvres, couronnées en 1912 par la sociologie de la religion, qu'il parvient à dégager les racines sacrales de l'autorité morale »<sup>567</sup>. Finalement l' « autre généralisé », l'autorité morale, est d'origine sacrée, religieuse. Mais, comment de l'étude d'une religion particulière tirer des conclusions générales pour toutes les religions, pour toutes les sociétés ? Ne cède-t-on pas là à l'induction ? DURKHEIM, pourtant affirme appliquer une méthode toute cartésienne : « toutes les fois donc qu'on entreprend d'expliquer une chose humaine, prise à un moment déterminé du temps - qu'il s'agisse d'une croyance religieuse, d'une règle morale, d'un précepte juridique, d'une technique esthétique, d'un régime économique - il faut commencer par remonter jusqu'à sa forme la plus primitive et la plus simple, chercher à rendre compte des caractères par lesquels elle se définit à cette période de son existence, puis faire voir comment elle s'est peu à peu développée et compliquée, comment elle est devenue ce qu'elle est au moment considéré. [...] c'était un principe cartésien que, dans la chaîne des vérités scientifiques, le premier anneau joue un rôle prépondérant »<sup>568</sup>. Voilà les

<sup>567</sup> *Ibidem*, p. 43 ; voir infra, au point III.2.1. pour l'évolution de ces images du monde, dans leur rapport aux institutions : cadre instrumental ( travail, stratégie économique) et cadre institutionnel (morale, droit, institution socio-politique).

<sup>568</sup> *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 56.

arguments qui justifient l'étude des « formes élémentaires de la vie religieuse » qui lui a permis de tirer cette conclusion générale : « [...] la religion est une chose éminemment sociale. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives ; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes »<sup>569</sup>. Cette conclusion est un résultat *a posteriori* de celle de la philosophie moderne qui cherche à ramener la transcendance religieuse à l'immanence, finalement, de façon concrète au social comme fait humain. La *Religion dans les limites de la simple raison* de KANT s'inscrit dans cette problématique ; l'Esprit absolu de HEGEL qui se présente comme une unité du divin et de l'humain participe aussi de cette réduction à l'immanence. Mais comme nous l'avons indiqué, c'est véritablement avec FEUERBACH que la religion devient un fait anthropologique, en ce sens que c'est dans la vie de l'espèce humaine qu'elle devient intelligible. Que MARX l'analyse comme maillon important et efficace de l'idéologie en général, comme « opium du peuple », explique que la religion joue un rôle d'intégration sociale des valeurs - pour DURKHEIM, elle est en tout cas la source originelle du droit et de la morale : « [...] jusqu'à un moment relativement avancé de l'évolution, les règles de la morale et du droit ont été indistinctes des prescriptions rituelles. On peut donc dire [...] que presque toutes les grandes institutions sociales sont nées de la religion. Or, pour que les principaux aspects de la vie religieuse aient commencé par n'être que des aspects variés de la vie religieuse, il faut évidemment que la vie religieuse soit la forme imminente et comme une expression raccourcie de la vie collective tout entière »<sup>570</sup>.

Pour HABERMAS qui veut montrer comment s'effectue le processus de passage du langage symbolique au langage normatif, l'analyse de DURKHEIM est

<sup>569</sup> DURKHEIM, E. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* Paris : P.U.F, 1960, p. 4 -5.

<sup>570</sup> *Ibidem*, p.13.

essentielle. IL trouve que l'analogie que DURKHEIM fait entre autorité morale et « aura du sacré » est intéressante. Le respect de la loi morale, tel que KANT l'envisage, doit être compris comme un dépassement de soi, pour l'intérêt du groupe. A cet effet, le sujet moral obéit et assume intérieurement la loi, autant qu'il doit désirer le respect de la loi. Cette attitude, HABERMAS la trouve assimilée chez DURKHEIM à l'attitude face au sacré: « comme l'attitude envers l'autorité morale, l'attitude envers le sacré se caractérise par l'abandon et le dessaisissement de soi : dans la vénération du sacré durant les actes cultuels, dans l'observation de prescriptions rituels, etc., le fidèle sort de ses occupations profanes, tournées vers lui-même et utilitaristes. Sans considérer les impératifs d'autoconservation ou personnels, il crée une communion avec tous les autres croyants ; il se fond dans la puissance impersonnelle, dépassant tout ce qui est purement individuel, du sacré »<sup>571</sup>. C'est à cette attitude que le sujet moral kantien doit aboutir par l'usage de la raison. DURKHEIM explique pourquoi il est possible à l'individu de parvenir à une attitude universaliste et impersonnelle : « [...] la raison impersonnelle n'est qu'un autre nom donné à la pensée collective [...] celle-ci n'est possible que par le groupement des individus ; elle les suppose donc et, à leur tour, ils la supposent parce qu'ils ne peuvent se maintenir qu'en se groupant [...] En un mot, il y a de l'impersonnel en nous parce qu'il y a du social en nous et, comme la vie sociale comprend à la fois des représentations et des pratiques, cette impersonnalité s'étend naturellement aux idées comme aux actes »<sup>572</sup>. Autrement dit, à travers cette conception de la raison impersonnelle, DURKHEIM fonde *a posteriori*, ce que KANT dégage *a priori*, c'est-à-dire le respect de la loi. HABERMAS , dans l'analogie entre l'autorité morale et le sacré, trouve qu'il y a aussi de la fascination, de la peur et de la crainte qui imposent le respect : « le sacré éveille la même disposition ambivalente que l'autorité morale ; car le sacré est entouré d'une aura qui, à la fois, repousse et

<sup>571</sup> Ibidem, p.599.

<sup>572</sup> La Théorie de l'agir communicationnel, op. cit. p. 59

attire, terrorise et fascine »<sup>573</sup>. Mais DURKHEIM ne s'arrête pas seulement à cette simple comparaison structurelle entre morale et sacré. « Des analogies structurelles entre sacré et morale Durkheim conclut à un fondement sacré de la morale. Il soutient la thèse que les règles morales tirent leur force obligatoire, en dernière instance, de la sphère du religieux [...] Il voit dans le respect du commandement moral, comme dans les sanctions de honte et de culpabilité déclenchées par la violation des normes, l'écho de réactions plus anciennes, enracinées dans le sacré »<sup>574</sup>. Mais comme il fait valoir que dans le fait religieux, il n'y a rien que du social, on comprend que DURKHEIM vient à voir derrière les mots de Dieu, mythe, sacré, la société transfigurée ; « les forces religieuses, dit-il, sont donc des forces humaines, des forces morales<sup>575</sup> ». La généalogie des valeurs morales pourrait donc être comprise d'après la démarche suivante : la morale - de même que le droit - trouve sa force d'autorité dans le fait religieux (le sacré) qui, à son tour, peut-être appréhendé comme la société humaine transfigurée. Ou comme le dit HABERMAS, « le social et ramené au sacré, et celui-ci à des représentations collectives d'une entité qui, de son côté, est censée être constituée d'un système de normes contraignantes »<sup>576</sup>. Si FEUERBACH ramène le fait religieux à une anthropologie naturaliste, DURKHEIM, lui, le fonde dans une anthropologie sociale. Mais l'auteur veut qu'on ne se méprenne pas sur sa démarche, notamment pour celui qui tenterait d'assimiler cette démarche à celle du matérialiste historique : « il faut [...] se garder de voir dans cette théorie de la religion un simple rajeunissement du matérialisme historique : ce serait se méprendre sur notre pensée. En montrant dans la religion une chose essentiellement sociale, nous n'entendons nullement dire qu'elle se borne à traduire, en un autre langage, les formes matérielles de la société et ses nécessités vitales immédiates. [...] la conscience collective est autre chose qu'un simple

<sup>572</sup> DURKHEIM, *Op. cit.*, p. 636

<sup>573</sup> *La Théorie de l'agir communicationnel*, *op. cit.*, p. 59

<sup>574</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>575</sup> DURKHEIM, *Op. cit.*, p. 595.

épiphénomène [superstructure] de sa base morphologique, tout comme la conscience individuelle est autre chose qu'une efflorescence du système nerveux. Pour que la première apparaisse, il faut que se produise une synthèse *seui generis* des consciences particulières »<sup>577</sup>. Et cette synthèse des consciences, cette conscience collective, se réalise d'abord dans le symbolisme religieux. Ce consensus normatif se réalise par l'émergence du langage symbolique : les représentations totémiques des divinités, des rites ... Aspect du langage qui coïncide avec l'interaction par le symbole que MEAD, n'a pas selon HABERMAS, perçu : qu'est-ce qui donne, avant l'établissement du consensus argumenté, à l'« autre généralisé » une autorité qui s'impose à l'individu comme un impératif catégorique ? Avec DURKHEIM, HABERMAS répond de cette manière à l'interrogation : « dès qu'on reconnaît dans la pratique rituelle le phénomène le plus originel, on peut voir dans le symbolisme religieux la médiation par les symboles une force spéciale d'interaction. La pratique rituelle sert à établir une communion réalisée dans la communication »<sup>578</sup>. C'est en effet dans l'action que DURKHEIM voit d'abord la communion: « c'est par l'action commune qu'elle [ la société] prend conscience de soi et se pose ; elle est avant tout une coopération active. Même les idées collectives et les sentiments collectifs ne sont possibles que grâce à des mouvements extérieurs qui les symbolisent [...] C'est l'action qui domine la vie religieuse par cela seul que c'est la société qui en est la source »<sup>579</sup>. Ainsi DURKHEIM définit-il, devant HABERMAS, la société comme une interaction, une activité coopérative qui réalise un consensus d'abord de façon non argumentative dans la religion. C'est un consensus réalisé dans le symbolisme religieux. HABERMAS considère la valeur de ce consensus symbolique qui donne tout son sens au langage symbolique défini par MEAD. Ainsi que HABERMAS l'écrit, « les symboles religieux ont pour tous les membres du groupe la même signification, et ils rendent possible, sur la base de

<sup>577</sup> La *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 60

<sup>578</sup> DURKHEIM op. cit., p. 605.

<sup>579</sup> La *Théorie de l'agir communicationnel* op. cit., p. 62.

cette sémantique sacrale unitaire, une sorte d'intersubjectivité ; celle-ci est encore en deçà du rôle communicationnel [langagier] de la première, de la deuxième et de la troisième personne, mais elle franchit déjà le seuil d'une contagion collective des sentiments »<sup>580</sup>. Mais qu'est-ce qui explique que du consensus normatif par le langage symbolique, les hommes en sont arrivés à rechercher à travers le langage différencié et structuré grammaticalement les moyens de préserver l'intégrité du monde vécu : la culture, la société et la personnalité ? HABERMAS part de l'hypothèse qu'il y a une évolution - qu'il ne faut pas confondre avec une téléologie naturelle (KANT) ou spirituelle (HEGEL), non plus avec le matérialisme historique -, une évolution socio-culturelle et structurelle, vue sous l'angle des lois, qui va de la justification par le sacré à la justification par des normes fondée sur l'argumentation : « les fonctions d'intégration sociale et d'expression, d'abord remplies par la pratique rituelle, passent dans l'agir communicationnel ; dès lors, l'autorité du sacré est progressivement remplacée par l'autorité d'un consensus tenu pour fonder à une époque donnée. Cela signifie que l'agir communicationnel se libère de contextes normatifs qui s'abritaient sous le sacré »<sup>581</sup>.

### **III.2 EVOLUTION STRUCTURELLE : DIALECTIQUE**

#### **CADRE INSTRUMENTAL - CADRE INSTITUTIONNEL**

##### **III.2.1 DIFFERENCIATION ET RATIONALISATION**

Dans *Connaissance et intérêt*, HABERMAS exige de la théorie sociale, quelle qu'elle soit, d'envisager la réalisation de l'espèce humaine sous le double rapport de la production matérielle et de la communication intersubjective, du

<sup>580</sup> DURKHEIM, op. cit., p. 598.

<sup>581</sup> *La Théorie de l'agir communicationnel* op. cit., p. 62.

travail et de l'interaction. Dans *la Technique et la science comme « idéologie »*, il dégage une théorie de l'évolution sociale en donnant toute sa dignité à l'interaction. Jusqu'à *Raison et légitimité*, il considère qu'aucune théorie sociale n'est arrivée à l'élaboration d'une logique de développement pour expliquer adéquatement cette évolution. Mais à défaut de logique, il accepte l'idée de principe organisateur déterminant le développement de chaque société : « par principes d'organisation, dit-il, j'entends ici des régulations extrêmement abstraites, des propriétés émergentes qui naissent de poussées évolutives improbables et qui caractérisent un nouveau niveau de développement. Les principes d'organisation délimitent la capacité qu'a une société d'apprendre sans perdre son identité »<sup>582</sup>. Les crises apparaissent quand les principes d'organisation n'arrivent pas à résoudre les problèmes qui se posent à la société. Mais il faut retenir que « seul le principe d'organisation d'une société fixe quel sous-système [économie, administration, monde vécu, ...] de celle-ci peut avoir le primat fonctionnel, et cela veut dire conduire l'évolution sociale »<sup>583</sup>. Dans *Après Marx*, il semble que le primat est accordé à l'interaction par rapport au travail, tel que cela apparaît dans la critique du paradigme marxien. Avec *la Théorie de l'agir communicationnel* ce principe organisateur prend la forme d'une logique de développement sous la direction du monde vécu dans son rapport au système. La société, comprise comme monde vécu depuis la *Technique et la science comme « idéologie »*, devient en effet, la réunion de ce dernier et du système, pour des raisons que HABERMAS rappelle dans la préface (de 1990) de *l'Espace public* : « dans la *Technique et la science comme idéologie*, j'avais [...] tenté de distinguer les système d'action de l'Etat et de l'Economie au moyen d'une théorie de l'action, à travers l'opposition entre, d'une part, l'agir en finalité ou orienté vers le succès et, d'autre part l'agir communicationnel. Cette mise en parallèle simpliste des systèmes d'action et des types d'actions conduisait à des inepties. Celles-ci m'ont

---

<sup>581</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>582</sup> *Raison et légitimité*, op. cit., p. 20.



amené, dans *Raison et légitimité*, à réunir le concept de monde vécu [...] avec celui de système qui maintient ses frontières. De cela <sup>est</sup> issue la double conception de la société comme monde vécu et système dans la *Théorie de l'agir communicationnel* »<sup>584</sup>. Dans ce dernier ouvrage, on comprend dès lors pourquoi la logique de développement est caractérisée par HABERMAS dans les termes de cette double conception : « je considère l'évolution sociale comme un processus de différenciation d'ordre secondaire : système et monde vécu se différencient simultanément du fait que croissent la complexité de l'un et la rationalité de l'autre »<sup>585</sup>. Autrement dit, l'évolution sociale apparaît comme complexité de la société sous forme de système dont les frontières s'élargissent, et comme rationalisation ou différenciation des composantes du monde vécu : culture, société, et personnalité. La culture devient moins dépendante de la société, celle-ci devenant un système économique, administratif avec des règles autonomes de fonctionnement; la personnalité de l'individu devient de plus en plus détachée de la conscience collective - cela correspond à la « destruction du Surmoi », à l'autonomie du Moi. Dans ce contexte de différenciation, le rôle moteur semble être donné au monde vécu : « dans un système social différencié, le monde vécu se réduit à un sous-système. [...] les complexités accrues sont dépendantes des différenciations structurelles du monde vécu. Et ce changement de structure, de quelque manière qu'on éclaire sa dynamique, obéit à son tour aux efforts opiniâtres d'une rationalité communicationnelle. [...] tout nouveau mécanisme dominant dans la différenciation du système doit d'abord être ancré dans le monde vécu, [...] En dernière instance, les formations sociales se distinguent d'après les complexes institutionnels qui forment, au sens de Marx, la base de la société »<sup>586</sup>. On peut dire que l'évolution sociale au plan de l'histoire est, selon HABERMAS, plus que le processus d'une dialectique spirituelle ou matérielle, un processus structurel, une rationalisation au sens ou l'entend Max WEBER;

<sup>584</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>585</sup> *Espace public*, op. cit. P. XXIII.

<sup>586</sup> *La Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 168.

c'est-à-dire, une modernisation qui implique une autonomisation des composantes sociales : culture, société et personnalité pour le monde vécu ; Etat, économie, administration pour les ordres du système social. Cette rationalité a correspondu jusque là, selon HABERMAS, à l'existence de quatre types de sociétés qu'on peut caractériser structurellement : « je considère, soutient-il, qu'il est légitime de distinguer quatre formations sociales : primitive, traditionnelle, capitaliste et postcapitaliste »<sup>587</sup>. Il considère également que toutes ces sociétés, hormis la société primitive, peuvent être différenciées en classes. Cela n'est pas nouveau. Ce qui l'est, c'est la société postcapitaliste, société de type socialiste dont les frontières avec l'institution d'un « Etat fort » ne sont pas évidentes aux yeux de notre auteur : « [...] j'appelle ici sociétés de classes post-capitalistes les sociétés où règne le socialisme d'Etat, étant donné que les moyens de production sont aux mains d'une classe politico-élitaire »<sup>588</sup>. Mais c'est, véritablement, les trois premiers types de société qu'il a étudiés dans le cadre de sa théorie de l'évolution. Et dans cette typologie des sociétés, HABERMAS dépasse la logique de développement marxienne basée sur le mode de production et qui dégage aussi, de façon empirique, six stades de l'humanité : le communisme primitif, le mode de production asiatique, le mode de production féodal, celui capitaliste et un dernier de type communiste élaboré par le marxisme même. Par rapport à ce schéma marxiste, notre auteur soulève un certain nombre de difficultés. Ainsi, dans le cadre du mode de production communiste primitif, il serait difficile par exemple de distinguer les sociétés paléolithiques des sociétés néolithiques. Il souligne aussi qu'on ne peut pas parler de l'universalité du mode de production féodale. Sur la base du mode de production, les critères de différenciation des civilisations posent problèmes. Il y a en outre les difficultés de situer le capitalisme développé par rapport à la société post-capitaliste, le socialisme étatique. Ainsi que HABERMAS formule la question, « par rapport au

<sup>587</sup>Ibidem, p. 190.

<sup>588</sup>Raison et légitimité, op. cit. , p. 32.

capitalisme développé, le socialisme bureaucratique est-il vraiment une formation sociale supérieure dans l'échelle de l'évolution, ou bien s'agit-il des variantes différentes d'un même stade de développement ? »<sup>589</sup>. Cette interrogation est la corollaire de celle qui porte sur les limites du paradigme de la production, c'est-à-dire du mode de production lui-même. Les difficultés de conduire une théorie de l'évolution sur la base de ce modèle lui fait dire ceci : « peut-être que le concept de mode de production est-il, pour une logique de l'évolution [...] sociale, la clé qui convient, mais c'est une clé qui n'est pas encore suffisamment affinée »<sup>590</sup>. C'est sans doute dans le but de l'affiner qu'il part du principe d'organisation selon lequel « [...] les innovations [...] rendues possibles par certains progrès en matière d'apprentissage [...], à leur tour, institutionnalisent un niveau d'apprentissage nouveau pour la société considérée »<sup>591</sup>. Cet apprentissage est le fait d'abord d'individus du groupe social. « Ces derniers, à leur tour, n'acquièrent pas leur compétence en tant que monades isolés mais pour autant qu'ils ont « grandi » au sein de structures symboliques de leur monde vécu social. Ce développement se fait en passant par trois étapes de communication »<sup>592</sup> ; c'est-à-dire par l'interaction médiatisée par des symboles, par un discours différencié quant à son contenu et par un discours argumentatif. HABERMAS voit la pertinence de l'apprentissage pour l'évolution dans une sorte de dialectique : « la dialectique du progrès apparaît en ceci qu'en acquérant les capacités de résoudre certains problèmes, on prend conscience d'un ensemble de nouveaux problèmes »<sup>593</sup>. Tel semble être la logique de l'évolution que HABERMAS analyse en des termes structuralistes, pour l'affinement du paradigme du mode de production : « [...] c'est précisément le matérialisme historique qui a besoin d'une analyse structurale du développement des visions du monde. L'évolution des visions du monde assure la médiation entre les stades de développement des

---

<sup>589</sup> *Ibidem.*

<sup>590</sup> *Après MARX*, op. cit., p. 121.

<sup>591</sup> *Ibidem.* p. 122.

<sup>592</sup> *Ibidem.* p. 123.

<sup>593</sup> *Ibidem.* p. 125.

structures d'interaction et les progrès du savoir utilisable techniquement. Traduit selon les concepts du matérialisme historique, cela veut dire que la dialectique des forces productives et les rapports de production passe par la médiation des idéologiques »<sup>594</sup>. De *La Technique et la science comme « idéologie »* à la *Théorie de l'agir communicationnel*, HABERMAS s'est préoccupé de cette dialectique des forces productives et des rapports de production ou encore des rapports entre cadre instrumental et cadre institutionnel, travail et interaction.

Faut-il le rappeler, le travail et l'interaction sont les deux dimensions fondamentales, anthropologiques, à travers lesquelles, l'espèce humaine se réalise. Dans l'action, l'interaction met à la disposition des individus des normes sociales, tandis que le travail les dote de règles techniques et stratégiques. Le niveau de définition de l'interaction est le langage courant, intersubjectivement partagé ; celui du travail est le langage indépendant du contexte, le langage formel. Si le mode de définition s'effectue, dans le cadre institutionnel d'après des attentes de comportement réciproques, dans celui des « systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin » (instrumentale ou stratégique), il s'effectue d'après des prévisions conditionnelles, d'après des impératifs conditionnels. Les individus acquièrent le langage, les normes ou les attentes de comportements, dans le cadre de l'interaction, par l'« intériorisation de certains rôles » ; pour une efficacité instrumentale ou stratégique, l'apprentissage des différents savoir-faire et un certain nombre de qualifications sont nécessaires. Du point de vue de leur fonction pour les hommes, le cadre institutionnel permet justement le maintien des institutions - notamment la conformité aux normes sur la base de renforcement réciproque. Le cadre instrumental doit pouvoir toujours apporter la solution aux problèmes qui se posent au système social : réalisation d'un objectif défini en termes de relation moyens-fins. Dans le cadre de ces deux dimensions fondamentales, HABERMAS dégage pour chaque cas le mécanisme de sanction quand la règle n'est pas respectée: par rapport au cadre

---

<sup>594</sup>Ibidem. p. 141.

institutionnel, la punition est livrée en fonction des sanctions conventionnelles, c'est-à-dire en cas d'échec devant l'autorité ; dans le cas du travail, l'insuccès et un échec devant la réalité<sup>595</sup>. Dans leur évolution, cadre institutionnel et cadre instrumental entrent en des rapports dialectiques. Cette évolution, HABERMAS l'analyse, comme nous l'avons indiqué, dans les termes d'une rationalisation - modernisation. Ce qui revient à dire que de la société primitive à la société de type moderne, en passant par la société traditionnelle, les structures du monde vécu et du système social deviennent rationnelles, c'est-à-dire différenciées et autonomes : dans le cas de l'interaction, du cadre institutionnel, on doit s'attendre à une émancipation des individus, à l'individualisation des destins, à l'extension de la « communication exempte de domination » ; dans le cadre instrumental, on doit s'attendre aussi à un accroissement des forces productives, à l'extension du pouvoir de disposer techniquement des choses, de la nature - c'est-à-dire à la réalisation de la volonté exprimée vis-à-vis de la nature par BACON ou DESCARTES. Sur la base du principe d'organisation, de l'intégration sociale, du rôle légitimant des visions du monde et de l'intercompréhension, on peut comprendre l'« évolution structurelle » des sociétés humaines.

La première société humaine, la société primitive avait pour principe d'organisation, les relations de parenté<sup>596</sup>. Autrement dit, l'organisation du pouvoir a pour base l'organisation tribale<sup>597</sup>. La distribution des rôles se fait selon l'âge et le sexe. L'intégration sociale est confondue ici à l'intégration du système : l'individu est intégré selon l'âge et selon le sexe, la division en classes sociales n'étant pas encore apparue. Ici, interaction et travail sont confondus dans le rite qui est la première institutionnalisation des solidarités sociales<sup>598</sup>. Les crises auxquelles doit faire face une société viennent essentiellement de l'extérieur. Ici

<sup>595</sup>Ibidem. p. 151.

<sup>596</sup>Cf. pour le parallélisme entre cadre institutionnel et cadre instrumental *la Technique et la science comme « idéologie »*, op. cit., Tableau de la p. 24.

<sup>597</sup>*La Technique et la science comme « idéologie »*, op. cit., p. 26.

<sup>598</sup>*Raison et légitimité*, op. cit., p. 41.

les visions du monde dans lesquelles se partagent mythe et religion ne jouent véritablement aucun rôle légitimant parce que constituant l'essentiel de la vie telle que nous avons pu l'établir avec DURKHEIM. L'extension de la société correspond d'abord à sa division en classes politiques : c'est la société de type traditionnel organisée sur la base de domination politique de classes, sur la puissance publique et donc sur la division de classes socio-économiques. D'où l'émergence de l'Etat en tant que pouvoir centralisé. On assiste à une différenciation fonctionnelle entre l'intégration sociale et l'intégration systémique. Car le mode de production évolue de l'économie de subsistance vers une économie de surproduction basée sur une technique relativement évoluée. L'extension sociale entraîne l'émergence de classes économiques marquées par la prééminence du cadre institutionnel sur le cadre instrumental. Le savoir mythique, religieux (sous forme de cosmogonies, métaphysiques ...) est mobilisé pour légitimer la domination politique. C'est pourquoi, « L'expression de « société traditionnelle » se réfère au fait que le cadre institutionnel repose sur le fondement incontesté de la légitimation donnée par certaines interprétations mythiques, religieuses ou métaphysiques de la réalité dans son ensemble, qu'il s'agisse du cosmos ou bien de la société »<sup>599</sup>. En Occident, cela correspond à la religion monothéisme, au judaïsme, au christianisme, à l'institutionnalisation de voies du salut et de la connaissance, c'est-à-dire à celle de la pratique culturelle. Les images régulatrices de la pratique sont donc les images religieuses et métaphysiques du monde. Si dans la société primitive, il n'y a pas de discrimination évidente entre la communication et l'activité finalisée, dans la société traditionnelle elle apparaît, du fait de la différenciation des prétentions de validité spécifiques au niveau de l'action : dispositions expressives (l'agir dramaturgique), objectivantes (l'agir téléologique) et conformes aux normes (l'agir normatif). Ainsi, dans la société traditionnelle, l'agir communicationnel est-il réglé par des normes - avec une approche argumentative - qui prétendent à la

<sup>599</sup> *La Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. figure 28 ; cf. point III.1.3 notre travail.

vérité. L'activité finalisée, quant à elle, s'organise en passant par le pouvoir légitime. C'est aussi l'utilisation de savoirs enseignés, spécialisés, liés à des pratiques économique-sociales. Contrairement à la société primitive, archaïque, qui n'entre en crise que par des causes exogènes, la société traditionnelle doit faire face, dans son développement, à une crise d'identité inscrite en elle-même, structurellement. La dialectique travail et interaction, la différenciation entre intégration sociale - c'est-à-dire par des normes - et intégration systémique, c'est-à-dire par le système économique et administratif, exigent une *légitimation constante de la domination*. Selon HABERMAS, « les sociétés, « traditionnelles » existent aussi longtemps que le développement des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin se tient à l'intérieur des limites de l'efficacité légitimante des traditions culturelles »<sup>600</sup>. Tant que le cadre institutionnel a une prééminence sur le cadre instrumental, la société traditionnelle se maintient. Or, il a fini par s'établir, en Occident, de sociétés dont le principe d'organisation ne se justifie plus par la parenté, ni par une légitimation venue du ciel métaphysique ou religieux : ce sont les sociétés modernes organisées autour d'une domination de classes non politiques, basée sur le travail salarié et le capital ; c'est aussi dans ces sociétés qu'on assiste à une disjonction entre système et monde vécu, entre le système économique d'intégration et l'intégration accomplie d'après les normes sociales, des valeurs issues du monde vécu. La société moderne se justifie « par le bas ». Elle se justifie en elle-même.

### III.2.2 L'ORIGINALITE DES SOCIETES MODERNES

Dans la société de type traditionnel, la prééminence du cadre institutionnel sur le cadre instrumental suppose une stabilisation structurelle et la préservation - vis-à-vis de la critique - de la « forme traditionnelle de légitimation » ; « le fait que cette dernière soit ainsi inattaquable, dit

<sup>600</sup> la Technique et la science comme « idéologie », op. cit., p. 27.

HABERMAS, est le critère significatif permettant de distinguer les sociétés traditionnelles de celles qui ont franchi le seuil de la modernité »<sup>601</sup>. Ce seuil est franchi, dès lors que le développement des forces productives met en évidence l'exigence non seulement d'un nouveau principe d'organisation mais aussi un besoin de légitimation inédit dans l'histoire : « le seuil séparant les sociétés traditionnelles des sociétés engagées dans un processus de modernisation n'est pas caractérisé par le fait qu'un changement structurel du cadre institutionnel est imposé par la pression de forces productives - cela, c'est le mécanisme même de l'évolution historique de l'espèce humaine depuis le début. Ce qui est nouveau, c'est bien plutôt un niveau de développement des forces productives qui rend permanente l'expansion des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin et remet en question la forme de légitimation de la domination par une interprétation cosmologique du monde qui est le propre de ces civilisations »<sup>602</sup>. La forme traditionnelle de légitimation politique qui s'inspire des mythes, des religions et de la métaphysique se rapporte à l'interaction, au monde vécu des individus. Elle se rapporte à des visions du monde qui « [...] apportent réponse aux problèmes principaux que se pose l'humanité : ceux de la vie en collectivité et ceux de la destinée individuelle. Elles ont pour thèmes la justice et la liberté, la violence et l'oppression, la satisfaction et le bonheur, la misère et la mort »<sup>603</sup>. Elles valorisent les catégories de victoire et de défaite, d'amour et de haine, de damnation et de rédemption, toutes choses exprimées dans la quotidienneté, dans le vécu des hommes. Il faut croire que la modernisation s'accomplit en tant que dépassement de ce monde vécu. C'est sans doute à cette compréhension qu'arrive HABERMAS quand il dit qu'« au seuil de l'époque moderne, la rationalité des jeux de langage liée aux activités de communication se trouve confrontée à une rationalité des relations entre la fin et les moyens qui est liée aux activités instrumentales et stratégiques. Dès lors que cette confrontation

---

<sup>601</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>602</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>603</sup> *Ibidem*, p. 29.



devient possible, c'est la fin de la société traditionnelle. La forme traditionnelle de légitimation de la domination fait faillite »<sup>604</sup>. Comment comprendre dès lors les structures sociales dans les sociétés modernes ? On peut dire avec Jean Marc FERRY que « pour Habermas [...] l'évolution des sociétés modernes se constitue suivant différentes « dimensions » qui, chacune, revêt une « logique » propre »<sup>605</sup>. Il s'agit de dimensions aussi différentes que les représentations collectives, les légitimations politiques, les valeurs éthiques, les normes juridiques, l'économie ou l'administration. En effet, si dans la société primitive, la vie se déroule comme dans une symbiose morale où activité instrumentale et activité communicationnelle se confondent sur la base d'un fondement sacré, si dans la société traditionnelle le cadre instrumental du travail se justifie par un cadre institutionnel de l'interaction fondé sur une idéologie, une légitimation venue des interprétations mythiques, religieuses et métaphysiques ; dans la société moderne, le cadre instrumental se détache, s'émancipe du cadre institutionnel, du pouvoir de type traditionnel fondé sur une domination économique, pour fonctionner désormais selon des critères qu'il se donne d'après des interprétations rationalistes. Dans les formations modernes, « le principe d'organisation est le rapport du travail salarié et capital, rapport qui est ancré dans le système bourgeois du droit privé »<sup>606</sup>. HABERMAS souligne que dans les sociétés modernes, capitalistes, l'échange devient le moyen de régulation dominant. Dès l'instant que le mode de production capitaliste s'impose et se donne à lui-même légitimation par l'interprétation de la nature - telle que la première partie de ce travail a essayé de montrer la formulation philosophique -, la domination fondée sur des classes politiques - la féodalité, le pouvoir spirituel et temporel - voit sa puissance amenuisée. C'est ainsi que « [...] l'exercice de la souveraineté à l'intérieur du système social peut être limité [...] à protéger les échanges régis par le droit privé (la police et la justice) [...] à mettre le mécanisme du marché à l'abri

<sup>604</sup>Ibidem, p. 29.

<sup>605</sup>Ibidem, p. 30.

<sup>606</sup>FERRY, J.-M., HABERMAS. *L'éthique de la communication*, op. cit., p. 26.

des conséquences qui découlent de son fonctionnement et qui peuvent le mettre en péril [...] à assurer à l'échelle de la société toute entière les conditions de la production (l'instruction publique, les transports et les communications) et enfin [...] à adapter le système du droit privé aux besoins qui naissent du processus d'accumulation (le droit fiscal, le droit bancaire et le droit des entreprises) »<sup>607</sup>. Telles sont les tâches de *l'Etat constitutionnel bourgeois* qui sont en fait les conditions interactionnelles du processus de reproduction en tant que processus capitaliste<sup>608</sup>. La domination de classe devient - comme MARX l'a bien perçu - anonyme. L'idéologie philosophico-scientifique, qui la justifie, remplit sa tâche : critique de la tradition et universalisation des principes sur lesquels, elle fonde la légitimité de l'Etat moderne<sup>609</sup>. Et à en croire notre auteur, « la réussite du principe d'organisation capitaliste est tout de même extraordinaire : non seulement il délivre le système économique, « décroché » du système politique, des limitations imposées par les systèmes partiels de l'intégration sociale, mais encore il le rend capable d'apporter sa contribution à l'intégration sociale en même temps qu'il accomplit ses tâches propres que sont celles de l'intégration du système »<sup>610</sup>. Autrement dit, avec l'établissement d'un principe fondé sur le travail social capitaliste, le monde vécu, dont les composantes - culture, personnalité, société - se différencient par le biais de la réflexion et de l'activité socio-économique, est déchargé d'au moins deux de ses rôles essentiels : la coordination des actions, la socialisation. En effet, dans un contexte où les échanges sont réglés par le droit privé, où l'éducation (ou l'instruction) revient à la charge de l'Etat, il en est fini d'une médiation des valeurs, des normes par l'intégration sociale remplie par un monde vécu marqué également par la rationalisation. « On peut comprendre la rationalisation du monde vécu comme une libération progressive du potentiel de rationalité présent dans l'agir

<sup>607</sup> *Raison et légitimité*, op. cit., p. 37.

<sup>608</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>609</sup> *Ibid.*

<sup>610</sup> Les principes modernes d'émancipation ont effectivement ce caractère universaliste incarné par le droit universel et ses corollaires.

communicationnel. Alors que l'agir orienté vers l'intercompréhension devient de plus en plus indépendant par rapport au contexte normatif, le mécanisme de l'intercompréhension par le langage qu'on sollicite de plus en plus fortement et à qui on finit par demander trop est remplacé par des moyens de communication d'où le langage a été évacué »<sup>611</sup>. Le droit et l'argent sont ces moyens. Le droit sert de coordination interactionnelle, l'argent, de moyen d'échange économique. La société capitaliste « s'auto-régule » par ces médiums aux rôles complémentaires et complexes : « ils codifient le commerce rationnel en vue d'une fin avec des valeurs quantifiables et calculables, et rendent possible une influence stratégique généralisée sur les décisions d'autres participants de l'interaction, en *contournant* les processus de formation d'un consensus par le langage. Non seulement ils simplifient la communication linguistique, mais ils la *remplacent* en généralisant symboliquement les dommages et les dédommagements ; [...] on n'a plus besoin du monde vécu pour la coordination des actions »<sup>612</sup>. La modernisation de la société coïncide avec la domination du cadre économique que MARX - à tort selon HABERMAS - généralise : « c'est seulement dans le capitalisme, où le marché exerce aussi une fonction de stabilisation [idéologique] des rapports de classes, que les rapports de production prennent une forme économique »<sup>613</sup>. Dès *La Technique et la science comme « idéologie »* HABERMAS affirme que ce qui fait la supériorité du mode de production capitaliste sur ceux qui l'ont précédé, c'est essentiellement deux choses : « la mise au point d'un mécanisme économique qui rend permanente l'expansion des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin et l'élaboration d'une légitimation économique permettant que le système de domination soit adapté aux exigences nouvelles de rationalité de ces sous-systèmes [administration, économie] en train de se développer »<sup>614</sup>. Ce qui correspond à deux rationalisations : une rationalisation instrumentale et une

<sup>610</sup> *Raison et légitimité*, op. cit., p. 40.

<sup>611</sup> *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 170.

<sup>612</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>613</sup> *Ibidem*, p. 185.

rationalisation communicationnelle qui sont comprises comme une autonomisation d'un système économique-administratif et une différenciation des composantes du monde vécu. Ce qui fait que « [...] le domaine régi par la base se sépare de la superstructure ; [...] l'autorité politique traditionnelle se sépare des images religieuses du monde qui légitiment l'organisation du pouvoir ; ensuite, les systèmes partiels que sont l'économie et l'administration d'Etat, spécialisés et complémentaires pour adapter les individus et atteindre le but souhaité, se séparent des domaines d'action qui remplissent au premier chef des tâches de reproduction culturelle, d'intégration sociale et de socialisation »<sup>615</sup>. Selon l'expression de Paul ATTALLAH, qui traduit simplement ce processus de modernisation, « le capitalisme institue non pas la limitation du travail, mais son expansion constante [...] Ainsi, les anciennes limites tombent : il est permis de travailler le dimanche, les fêtes religieuses disparaissent ou perdent de l'importance, personne ne répugne à travailler ( au contraire, le travail et la carrière deviennent de véritables vocations) et tout est susceptible de devenir marchandise »<sup>616</sup>.

La rationalisation du monde vécu mérite d'être explicitée dans un contexte où les traditions mythiques, religieuses et métaphysiques sont relevées de leur fonction. La rationalisation de la composante culturelle du monde vécu a donné le résultat suivant : les visions du monde en tant que mythes, religions, rites traditionnels, métaphysiques, justificatrices, traditions indubitables, inattaquables « perdent leur puissance et leur validité »<sup>617</sup> ; elles sont relativisées, laïcisées, transformées « en éthiques et en croyances subjectives qui assurent le caractère obligatoire privé des orientations modernes par rapport aux valeurs (l'« Ethique protestante ») »<sup>618</sup>. Ces visions du monde deviennent finalement critique de la tradition et réorganisation des contenus de cette tradition. C'est

<sup>615</sup> La Technique et la science « idéologie », op. cit., p. 32.

<sup>616</sup> La Théorie de l'agir communicationnel op. cit., p. 185.

<sup>617</sup> ATTALLAH, P. *Théories de la communication, sens, sujets, savoirs*, op. cit. , p. 241.

<sup>618</sup> La Technique et la science comme « idéologie », op. cit. , p. 33.

ainsi que « les légitimations devenues fragiles sont remplacées par d'autres qui, d'un côté, résultent d'une critique du dogmatisme des interprétations du monde léguées par la tradition et revendiquent un caractère scientifique »<sup>619</sup>. La légitimation de la domination ne devient critique institutionnalisée de la tradition dogmatique et idéologique fondée sur la science moderne qu'avec la bourgeoisie. En effet, comment celle-ci peut s'exercer, se réaliser librement face à un pouvoir traditionnel de type monarchique ? « Ce n'est qu'alors qu'apparaissent les *idéologies* au sens étroit du terme : elles remplacent les légitimations traditionnelles de la domination en même temps qu'elles se présentent en se réclamant de la science moderne et se justifient en tant que critique de l'idéologie. Les idéologies sont indissociables de la critique de l'idéologie. En ce sens, il ne saurait y avoir des « idéologies prébourgeoises »<sup>620</sup>. C'est ainsi que de compensatoire, de justificatrice, la culture devient critique, *opinion publique*, face aux traditions établies dogmatiquement.

La composante personnalité du monde vécu devient moins dépendante de la culture, du Surmoi. Le Moi devient regard critique posé sur l'autorité, avec le critère de la science moderne. Selon HABERMAS, « la domination manifeste de l'Etat autoritaire s'efface devant les obligations manipulatrices d'une administration technicisée et opératoire »<sup>621</sup>. Il ne voit pas dans la société moderne se légitimant par la science et la technique cet Etat autoritaire, fasciste comme le perçoivent HORKHEIMER, ADORNO ou MARCUSE. Comme le

<sup>619</sup> *Ibidem*, p. 33 ; cf. nos travaux sur FEUERBACH où nous avons essayé de montrer comment ce dernier donne une formulation anthropologique au protestantisme dont M. LUTHER est à l'origine, que la philosophie moderne - à travers par exemple KANT et HEGEL - a ramené au sujet moral, dans la sphère privée de la vie. Selon l'expression de ARVON, c'est FEUERBACH qui a accompli « la transformation du sacré » en déterminant négativement les dernières visions du monde induites par le Christianisme. En effet, c'est sur la base d'une interprétation de la nature amorcée par F. BACON que l'auteur de l'*Essence du Christianisme* montre que la religion est une objectivation de l'essence humaine. Cette auto-objectivation anthropologique, via MARX, va être généralisée par HABERMAS : « ce que réalise le sujet transcendantal trouve son fondement dans l'histoire naturelle de l'espèce humaine » (*Connaissance et intérêt*, *op. cit.*, p. 153). C'est donc par une rationalité critique que les visions du monde traditionnelles s'effacent, cèdent la place à de nouvelles visions issues d'interprétations modernistes de la nature. C'est aussi le résultat de différenciation de prétention de validités spécifiques au niveau du discours : agir communicationnel et discours. D'où un agir communicationnel libéré des normes traditionnelles et la critique institutionnalisée comme critique des idéologies.

<sup>620</sup> *La Technique et la science comme « idéologie », op. cit.*, p. 34.

620 *ibidem*, p. 34

souligne P. ATTALLAH, « la subjectivité de la société technocratique est aux antipodes de celle de la société fasciste : un surmoi déstructuré et un moi allégé. [...] C'est sans doute la grande force des sociétés technocratiques que de développer au maximum le sentiment d'individualisme et d'autonomie et, par conséquent, de déstructurer le surmoi<sup>622</sup> ». HABERMAS lui-même déclare que « la marque psycho-sociologue de l'époque [moderne] se caractérise moins par la personnalité autoritaire que par une destruction du surmoi<sup>623</sup> ». Cette situation correspond-elle à l'émancipation miroitée par cette idéologie nouvelle ? La libération de la personnalité vis-à-vis d'un surmoi déstructuré est-elle une libération de l'individu ? La science et la technique qui déchargent le monde vécu - accessible par le langage ordinaire - de ses fonctions d'intégration sociale, de socialisation et d'intercompréhension ont le défi de leur idéologie à relever.

### **III.3 IDEOLOGIE TECHNOCRATIQUE OU COLONISATION DE LA VIE**

#### **III.3.1 SCIENCE, TECHNIQUE ET INTEGRATION SOCIALE**

. Avec ATTALAH, on peut encore préciser l'originalité des sociétés modernes analysée précédemment. Il résume bien l'évolution structurelle qui montre le dynamisme structurel et la dialectique travail-interaction : « dans les sociétés primitives, dit-il, la volonté politico-personnelle détermine l'organisation du travail et la répartition de son produit : la volonté politique [patriarcale, tribale] est première par rapport à l'économie. Dans les sociétés évoluées traditionnelles, le cadre institutionnel en voie d'autonomisation détermine l'organisation du travail et de la répartition de son produit : le pouvoir détermine

<sup>621</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>622</sup> ATTALLAH, P. *op. cit.*, p. 251.

la propriété et la politique demeure première par rapport à l'économie. Dans la société évoluée moderne, cependant, c'est l'économie détachée du cadre institutionnel qui organise le travail et détermine la répartition de son produit : subitement, c'est la propriété qui détermine le pouvoir et l'économie qui acquiert une primauté par rapport à la politique<sup>624</sup> ». Autrement dit, c'est avec l'époque moderne seulement que le travail est devenu prééminent par rapport à l'interaction. Si on tient compte ou considère les idées que l'on a développées dans les premiers chapitres de la première partie de ce travail, on peut comprendre les raisons par lesquelles l'économie a fini par devenir "le moteur de l'histoire" depuis la modernité. Il a fallu l'idée d'une exploitation rationnelle de la nature dont BACON et DESCARTES ont été, à titre exemplaire, les théoriciens. C'est dans ce sens que HABERMAS dit que « la physique moderne induit une interprétation philosophique qui rend compte concurremment de la nature et de la société à partir des sciences de la nature ; elle a , pour ainsi dire, induit la vision mécaniste du monde du XVIIe siècle. C'est dans ce cadre qu'a été entreprise la reconstruction du droit naturel classique. Ce droit naturel moderne a été à la base des révolutions bourgeoises des XVIIe, XVIIIe, XIXe siècle qui ont définitivement aboli les légitimations anciennes de la domination<sup>625</sup> ». Mais même si, grâce à la physique moderne, la philosophie ou la critique des idéologies a réussi à dépasser la légitimation traditionnelle - dont la Révolution de 1789 constitue une rupture historique symbolique -, le couplage science - technique et économie n'est par intervenu tout de suite. Ainsi, « jusque vers la fin du XIXe siècle, il n'y avait pas interdépendance entre les sciences et la technique. La science moderne n'avait jusqu'alors pas contribué à une accélération du développement de la technique, pas plus qu'à la pression qui s'est exercée dans le sens d'une rationalisation par le bas [le travail, l'économie]<sup>626</sup> ». L'influence de la

<sup>623</sup> *La Technique et la science comme "idéologie"*, op. cit. p. 48-49.

<sup>624</sup> ATTALLAH, P. op. cit. p. 245.

<sup>625</sup> *La Technique et la science comme "idéologie"*, op. cit. p. 35.

<sup>626</sup> *Ibidem*.

technique et de la science serait jusque-là indirecte sur l'évolution du capitalisme qui s'épanouissait dans un libéralisme économique. Mais depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, deux tendances fondamentales seraient devenues comptables dans les sociétés modernes : « 1) un accroissement de l'activité interventionniste de l'Etat, qui doit assurer la stabilité du système, et 2) une interdépendance croissante de la recherche et de la technique qui fait que les sciences représentent maintenant la force productive la plus importante<sup>627</sup> ». Cela a eu pour conséquence de modifier sensiblement les rapports entre le cadre institutionnel et le sous-système d'activité rationnelle par rapport à une fin ; c'est-à-dire entre sphère du politique et monde économique. D'où cette fameuse thèse, que HABERMAS doit à MARCUSE, selon laquelle la science et la technique deviennent l'idéologie qui triomphe de toutes les idéologies connues jusque-là. Voyons l'argumentation marcusienne.

Pour soutenir cette thèse, MARCUSE dit qu' « en tant qu'univers technologique, la société industrielle avancée est un univers politique [...] la dernière phase d'un projet spécifiquement historique qui se réalise, à savoir l'expérience, la transformation et l'organisation de la nature en tant que simples supports de la domination<sup>628</sup> ». Cette thèse découle d'une étude sur les tendances du capitalisme américain, la société industrielle la plus avancée ; tendances qui conduisent à « une société close » ; une société auto-réglée par les découvertes scientifico-techniques et une administration devenue moyen subtile et efficace de domination ; « cette société intègre les dimensions de l'existence privée et publique. On peut constater deux choses : l'assimilation des forces et des intérêts oppositionnels dans le système ; l'administration et la mobilisation méthodique des instincts humains (socialement dirigeables)<sup>629</sup> ». En un mot, avec la société capitaliste avancée, on est en présence d'un processus d'intégration, sans terreur ouverte ; car « la démocratie consolide la domination plus fermement que

<sup>627</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>628</sup> MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Paris : Minuit, 1968, p. 22.

<sup>629</sup> *Ibidem*, p. 7.



l'absolutisme<sup>630</sup> » ; les classes jusque-là antagoniques - bourgeoisie et prolétariat - sont intégrées au système capitaliste : « le développement de ce monde a altéré leur structure et leur fonction au point que désormais elles ne semblent plus être historiquement des agents de transformation sociale<sup>631</sup> ». Le capitalisme avancé devient pour ces classes une société de consommation, avec un éventail de choix : « avec le capital, les ordinateurs et le savoir-faire, arrivent les « autres valeurs » : rapports libidineux à la marchandise, aux engins motorisés, à l'esthétique fausse du supermarché<sup>632</sup> ». Ce sont là autant d'« effets pervers » qui justifient l'expression fameuse de « l'homme unidimensionnel » qui définit l'individu dans la société moderne ; un individu auquel le système ne donne aucune chance de se réaliser pleinement, puisqu'il conduit à sa déshumanisation<sup>633</sup>. Avec cette capacité d'intégration du système économico-administratif du capitalisme avancé, HABERMAS est d'accord avec MARCUSE pour dire « [...] qu'il n'est plus possible d'appliquer directement deux catégories fondamentales de la théorie marxiste, à savoir le concept de lutte des classes et celui de l'idéologie<sup>634</sup> ». La société de consommation a tellement rendu souples les structures de classes, la technique et la science ont quasiment remplacé le travail humain, l'Etat a pratiquement quitté sa fonction de garant de l'ordre et de la production pour exercer un rôle de producteur et de planificateur qu'il n'est plus raisonnable d'analyser la société capitaliste avancée avec des catégories qui ont permis son intelligence à sa naissance, c'est-à-dire quand elle était purement et simplement libérale. Mais d'un côté, HABERMAS ne suit pas MARCUSE dans les réponses qu'il apporte à la question de l'aliénation. Il note l'originalité et l'ambiguïté de sa démarche.

Dans l'analyse de MARCUSE, s'il y a quelque chose qui apparaît avec une évidence, c'est la « fusion entre technique et domination » qu'il condamne. Mais

<sup>630</sup> *Ibid.*

<sup>631</sup> *Ibid.* p. 18-19.

<sup>632</sup> *Ibid.* p. 8.

<sup>633</sup> *Ibid.* p. 276.

<sup>634</sup> *La Technique et la science comme "idéologie"*

de sa fonction idéologique de justification de la domination, MARCUSE veut que la technologie devienne moyen d'émancipation. Cela apparaît comme une conviction dans *L'Homme unidimensionnel*. C'est dans ce sens qu'il dit que, « pour que les individus atteignent à une auto-détermination authentique, il faut qu'ils aient un contrôle social effectif sur la production et la distribution du produit social »<sup>635</sup>. Et la condition est bien formulée: « le critère, le principe directeur pour planifier et développer les ressources dont tous les membres d'une société pourront disposer, seule la rationalité technologique, débarrassée de ses éléments d'exploitation, pourra le fournir [...] »<sup>636</sup>. L'effectivité de l'auto-détermination par la technologie émancipatrice est le critère par rapport auquel on pourra juger de la libération de l'unidimensionnalité, de la manipulation, de l'endoctrinement, de la répression... « En un mot, la société serait rationnelle et libre dans la mesure où elle serait organisée, mise en forme et renouvelée par un sujet historique essentiellement nouveau »<sup>637</sup>. Car le projet de la technologie tel qu'il se réalise risque d'être fatal à l'humanité : « [...] en même temps que la technologie assure progressivement sa maîtrise de la nature, l'homme fait progressivement la conquête de l'homme. L'homme perd la liberté qui est *a priori* nécessaire à la libération. Il s'agit de la liberté de pensée au seul sens qu'elle peut avoir dans une société administrée - une prise de conscience de la productivité répressive, un besoin absolu de se dégager de tout, de le briser »<sup>638</sup>. Ainsi, MARCUSE voit une ambivalence dans la technique. En effet, la maîtrise de la nature, qui apparaît dans l'appareil de production, ressort aussi comme appareil de destruction, en ce sens qu'elle assure et facilite l'existence de l'individu en même temps qu'elle l'assujettit à ceux qui sont les maîtres de la production et de l'administration<sup>639</sup>. D'où l'assimilation entre rationalité et domination. A l'encontre d'un tel projet destructeur, MARCUSE fait cette hypothèse suivante : « s'il en est bien ainsi, un

<sup>635</sup> *L'homme unidimensionnel*, op. cit. p. 275.

<sup>636</sup> *Ibidem*.

<sup>637</sup> *Ibid.* p. 276.

<sup>638</sup> *Ibid.* p. 277.

<sup>639</sup> *Ibid.*, p. 189.

changement de direction du progrès qui briserait ce lien fatal affecterait aussi la structure de la science elle-même - le projet scientifique. Sans perdre leur caractère rationnel, les hypothèses de la science se développeraient dans un contexte expérimental essentiellement différent [...] ; et par conséquent la science aboutirait à des concepts de la nature essentiellement différents et serait en mesure d'établir des faits essentiellement différents<sup>640</sup> ». Selon HABERMAS, MARCUSE envisage non plus l'élaboration d'une nouvelle théorie critique, mais « une méthodologie scientifique radicalement différente<sup>641</sup> ». Autrement dit, le nouveau domaine de définition et d'application de la technologie ne serait plus le cadre de l'activité rationnelle par rapport à une fin. Mais MARCUSE, à l'instar des autres Théoriciens de l'Ecole de Francfort, finit, à la fin de son ouvrage fondamental - après *Eros et civilisation* (1995) où il a tenté une première synthèse entre MARX et FREUD -, par se résigner. L'espoir d'une nouvelle alternative s'estompe. Il dit : « la théorie dialectique n'est pas mise en échec mais elle ne peut pas donner la solution. Elle ne peut pas être positive<sup>642</sup> ». La lutte pour l'émancipation ne peut plus revêtir les formes traditionnelles de lutte. La subtilité du système de domination a fini d'unir prolétariat et bourgeoisie dans la "vie administrée" : « [...] "le peuple", auparavant le ferment du changement, s'est "élevé", il est devenu le ferment de la cohésion sociale<sup>643</sup> ». Il y a à présent comme une "égalisation des classes". Telle est la nouvelle stratification dont la redistribution de la production, souhaitable, reste un vain mot. En un mot, « la Théorie critique de la société ne possède pas de concepts qui permettent de franchir l'écart entre le présent et le futur ; elle ne fait pas de promesses ; elle n'a pas réussi ; elle est restée négative<sup>644</sup> ». MARCUSE, comme HORKHEIMER et ADORNO, s'est mépris, semble-t-il, sur la critique de la raison instrumentale qui prend ici la forme de la technologie. Il faut croire que pour HABERMAS,

---

<sup>640</sup> Ibid.

<sup>641</sup> *La Technique et la science "idéologie"*, op. cit. 12.

<sup>642</sup> *L'homme unidimensionnel*. op. cit., p. 276.

<sup>643</sup> Ibidem, p. 280.

<sup>644</sup> Ibid. p. 281.

comme l'écrit P. ATTALLAH, « [...] la raison instrumentale n'est pas critiquable en soi. Au contraire, elle constitue le moyen, variable dans l'histoire, pour les sociétés d'assurer leur survie. Il convient plutôt de critiquer les formes historiques de son apparition<sup>645</sup> ». Ainsi, s'il est vrai que la technologie - l'incarnation dans le travail de la raison instrumentale - est devenue la première force productive et un moyen de légitimation, il n'est pas possible de renoncer à elle. Car, qu'on le veuille ou pas, le dynamisme de la technique montre bien qu'elle s'inscrit dans un projet humain. « En tout, dit HABERMAS, l'évolution de la technique se prête bien au modèle d'interprétation selon lequel l'espèce humaine aurait projeté l'un après l'autre sous la forme de moyens techniques les éléments qui sont à la base des différentes fonctions de l'activité rationnelle par rapport à une fin, lesquelles se situent d'abord au niveau de l'organisme humain - l'espèce pouvant ainsi se libérer elle-même de ces fonctions<sup>646</sup> ». C'est ainsi que tous les moyens techniques construits par l'homme peuvent être considérés comme des « prolongements de son organisme », des substituts efficaces qui aident sinon reposent le corps de ses fonctions: « ce sont d'abord les fonctions de l'appareil de locomotion (les bras et les jambes ) qui ont été renforcées et remplacées, puis la production d'énergie (du corps humain), puis les fonctions de l'appareil sensoriel (les yeux, les oreilles, la peau ) et pour finir les fonctions du centre de commande (le cerveau)<sup>647</sup> ». Point n'est besoin d'illustrer, tellement la réalité et la fiction s'entremêlent : l'homme n'a-t-il pas fini de marcher sur la lune ? Et le changement de méthodologie et de concepts préconisé par MARCUSE vis-à-vis de la « technologie - domination » relève aux yeux de HABERMAS d'une erreur fondamentale: « [...] on ne voit vraiment pas de quelle manière nous en viendrons jamais à pouvoir renoncer à la technique, en l'occurrence à notre technique, au profit d'une autre qui en serait qualitativement différente, aussi longtemps que l'organisation de la nature humaine ne se modifie pas et que par

<sup>645</sup> ATTALLAH, P. *op. cit.* p. 221.

<sup>646</sup> *La Technique et la science comme "idéologie"*, *op. cit.* p. 13.

<sup>647</sup> *Ibidem*, p. 13-14.

conséquent nous devons continuer à entretenir notre existence grâce au travail social et à l'aide de moyens se substituant au travail<sup>648</sup> ». Autrement dit, on renoncera à la technique quand le travail cessera d'être une dimension anthropologique- au même titre que l'interaction langagière - de l'homme. Mais, pour sauver l'analyse marcusienne d'une "contradiction performative", HABERMAS comprend le changement de direction, dans le procès technique, du point de vue du comportement humain vis-à-vis de la nature externe, du monde physique. « Ce à quoi pense Marcuse, c'est l'alternative d'une autre attitude vis-à-vis de la nature, mais il n'est pas possible d'en dégager l'idée d'une nouvelle *Technique*<sup>649</sup> ». Au lieu de continuer à considérer la nature comme un objet à dominer, à posséder ou à administrer, nous devons la prendre, la considérer comme un partenaire. MARCUSE aurait voulu que l'homme cherche donc « la nature fraternelle au lieu de la nature exploitée<sup>650</sup> ». C'est ce genre de partenariat qu'un auteur comme Eugen DREWERMANN prône, aujourd'hui. Il fait un diagnostic sévère sur la manière dont la technologie traite l'environnement- c'est-à-dire la nature, les animaux et les hommes - avec des conséquences telles que la destruction du couvert végétal, de la couche d'ozone, la disproportion entre population et ressources naturelles... Aux yeux de DREWERMANN, l'affirmation de PROTAGORAS - "l'homme est la mesure de toute chose" - est une vraie déclaration de la prétention humaine sur les choses que la modernité a institué comme attitude vis-à-vis de la nature. C'est surtout la philosophie et la religion judéo-chrétienne qui sont mises en cause. Elles enseignent l'anthropocentrisme, la soumission, la domination de la nature par l'homme. DREWERMANN propose le *Yahvisme* - une disposition biblique que les hommes ont préféré ignorer- comme la solution. Le *Yahvisme* enseigne, dit-il, que « l'homme ne se trouve pas au centre du monde pour dominer et s'étendre, mais pour se servir et conserver le monde qui dans l'union avec Dieu pourrait

---

<sup>648</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>649</sup> *Ibid.* p. 14

<sup>650</sup> *Ibid.* p. 15.

ressembler au paradis ; le *Yahvisme* voit la tâche de l'être humain non pas dans la victoire sur une création ennemie, mais dans une sorte d'obéissance à la nature<sup>651</sup> ». L'homme, ayant fait le choix de dominer la nature, a investi la technique d'un savoir qui, au lieu de conduire au progrès, aboutit au contraire à ce résultat désolant: c'est le progrès technologique lui-même qui devient "meurtrier" de l'humanité. C'est pourquoi DREWERMANN propose une solution emprunte de spiritualisme, pour mettre un terme à la confrontation avec la nature. Car, « une telle confrontation avec toutes les autres créatures [les végétaux, les animaux, les hommes] [...] suscitera l'avènement d'une religion au sein de la quelle la nature et l'histoire, l'écologie et l'économie, le monde et l'être humain, l'inconscient et le conscient, la sensibilité et l'entendement, la femme et l'homme, le corps et l'âme, formeront un tout »<sup>652</sup>. Mais l'aspiration de MARCUSE est autre. Le changement qualificatif de la vie doit aboutir à l'épanouissement d'un art de vie : "vivre, vivre bien et vivre mieux". Le changement radical de la technologie, condition de cette "vie heureuse", doit apparaître comme une catastrophe pour la technologie établie en tant qu'instrument de destruction : « un changement qualitatif de cette sorte serait la transition vers un stade plus élevé de civilisation si la technique était destinée et utilisée pour pacifier la lutte pour l'existence. Afin d'indiquer les perturbations qu'impliquent cette affirmation, je prétends que cette nouvelle orientation du progrès technique constituerait une catastrophe pour l'orientation actuelle<sup>653</sup> ». Ce changement radical est nécessaire, car MARCUSE n'attend pas un renforcement de la volonté émancipatrice dans l'évolution de cette rationalité dominante. Par contre le changement radical doit déboucher sur « une nouvelle idée de la Raison [...] théorique et pratique [...] »<sup>654</sup>.

Pour sa part, HABERMAS estime que le changement que l'on doit attendre de la technologie ne sera pertinent tant que le cadre institutionnel de

<sup>651</sup> DREWERMANN, E. *Le Progrès meurtrier*, Paris : Stock, 1993, p. 82.

<sup>652</sup> *Ibidem.* p. 304.

<sup>653</sup> *L'homme unidimensionnel, op. cit.* p. 252.

l'agir communicationnel n'est pas autonome ; et même pour un écosystème harmonieux - comme le veut DREWERMANN -, la rationalité de l'agir communicationnel s'impose comme exigence dont on ne peut pas s'en passer<sup>655</sup>. Et s'il y a un risque à laisser la technologie, la conscience technicienne et techniciste poursuivre leur chemin, c'est bien celui de voir la rationalité communicationnelle anéantie définitivement par l'activité rationnelle par rapport à une fin. « Ainsi l'activité communicationnelle, qui jusqu'à l'avènement de la société évoluée moderne donnait au travail sa forme, se trouve-t-elle désormais entièrement absorbée par l'activité rationnelle par rapport à une fin<sup>656</sup> ». Il est possible avec les deux concepts d'interventionnisme (de l'Etat) et de colonisation (du monde vécu) de montrer - avant d'envisager des solutions adéquates - la disqualification progressive de l'activité communicationnelle.

### III.3.2 PATHOLOGIES MODERNES

La rationalité du monde vécu devait conduire à cette autonomisation des composantes structurelles que sont la culture, la société et la personnalité. Dans le projet ambitieux de la modernité on était en droit de s'attendre à un épanouissement croissant d'une culture dégagée des pesanteurs de la tradition, de la métaphysique et de la religion; culture qui deviendrait « culture discutée » au sein d'un « espace public bourgeois<sup>657</sup> », à travers les rencontres dans « les salons

<sup>654</sup> *Ibidem.*

<sup>655</sup> Cf. *La Technologie et la science comme "idéologie"*, op. cit. p. 15.

<sup>656</sup> ATTALLAH, P. *Op. cit.* p. 250.

<sup>657</sup> C'est à la saisie de cet espace public au sein de la société civile bourgeoise telle que conceptualisée chez HEGEL que HABERMAS se consacre dans ses études doctorales à l'aube des années 1960. Ces études ont été menées dans une perspective sociologique. HABERMAS analyse, entre autres, la constitution d'une sphère publique littéraire qui est coexistente d'une sphère publique politique comme moyen de contrôle social de l'Etat qui ne peut plus puiser ses légitimations aux sources des traditions monarchiques ou féodales de façon générale. Dans ce travail, HABERMAS n'était pas en possession du concept de monde vécu ; mais la culture, la société et la personnalité ont été très bien analysées dans la perspective d'une évolution de la famille, de la vie privée, de la vie publique dans le cadre de la société bourgeoise porteuse des idéaux de la modernité : liberté, égalité, justice, etc. C'est cette thèse de doctorat qui est

de thé » ou les « cafés »; à travers la presse d'imprimerie, les correspondances, autant de possibilités de faire ce que KANT appelle l'usage public de sa raison: c'est le premier sens de la « publicité » qui signifie « l'expression libre de la pensée » - qui permet de recueillir des « opinions publiques ». On devait s'attendre aussi à l'épanouissement des ordres sociaux: la vie privée des individus s'organisant et s'autonomisant au sein du noyau que constitue la famille nucléaire ; la vie publique de personnes privées- notamment les bourgeois - dont l'épanouissement dans l'activité économique est garantie par le droit privé et le contrat ; dans l'activité politique, par la constitution universelle, le regroupement d'intérêts et de conviction, et la participation volontaire à l'Etat. Enfin, la personnalité, qui voit le *renforcement du moi* et l'*appauvrissement du surmoi*, qui connaît l'indépendance de la conscience individuelle vis-à-vis de la conscience collective (au sens de DURKHEIM), devait permettre à l'individu d'envisager sa vie de façon singulière, de réaliser un destin individuel. C'est surtout en ce sens que *le travail*, que *la Bible* a présenté comme une sanction divine pour cause de péché originel - la compagne de l'homme charmée par le serpent qui la conduit à manger et à faire manger à son compagnon le fruit prohibé doit « enfanter dans la douleur » tout comme l'homme doit gagner sa vie « à la sueur de son front » -, est promu au rang de dignité. Avec la modernité, le discours change : *tu gagneras ta vie à la sueur de ton front et tu enfanteras dans la douleur* deviennent *tu te réaliseras dans et par le travail et tu deviendras maître et possesseur de la nature par les sciences et les techniques*. C'est en ce sens donc que Max WEBER a pu dire que la science devient une vocation : elle met à notre disposition « un certain nombre de connaissance qui nous permettent de dominer techniquement la vie par la prévision, aussi bien dans le domaine des choses extérieures que dans celui de l'activité des hommes. [...] elle nous apporte [...] des méthodes de pensée [...] la science contribue à une oeuvre de clarté<sup>658</sup> ». Mais le procès de la raison

---

publiée en 1963 sous le titre de *L'Espace public*, avec comme sous-titre « Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise ».

<sup>658</sup> WEBER, Marx, *Le savant le politique*, Paris : Plon, 1959, p. 88-89.



instrumentale, de *la dictature du concept, de la technologie*, de l'administration, tel qu'analysé tout au long de ce travail, montre que la modernité n'a pas répondu aux attentes ; dans le meilleur des cas elle est restée un *projet inachevé*<sup>659</sup>. Non seulement elle est restée un projet inachevé, mais elle a entraîné, dans un mouvement *unilatéral*, désordonné et instrumentaliste, des problèmes socio-culturels, des pathologies: l'aliénation dans le travail (MARX), la destruction des valeurs morales (NIETZSCHE), la perte de l'essence humaine dans la publicité du « on » (HEIDEGGER), la *fin de l'individu* (ADORNO), l'«éclipse de la raison » (HORKHEIMER), l'unidimensionnalité (MARCUSE), autant de pathologies généralement présentées par le discours philosophique - justificateur ou critique de la modernité - sous le terme générique de *réification* ou encore de *chosification*. La réification, en fait, peut s'entendre comme une opération mentale (réflexion, calcul, expérience) transformant des abstractions (concepts, catégories, principes...) en objets concrets (dispositions juridiques, technologie, administration, marchandise...) tels que le travail devient quantifiable, estimable; tels que l'argent et le droit deviennent des réalités auxquelles sont subordonnés les individus, les composantes du monde vécu; tels que les impératifs sociaux (la préservation de la société, de la culture, de la personnalité) sont sacrifiés aux impératifs systémiques, à la régulation des appareils économiques et administratifs. Ces pathologies sont analysées, diagnostiquées par HABERMAS comme *une colonisation du monde vécu par l'interventionnisme de l'Etat social et l'intrusion* de l'argent et du droit dans des secteurs, des foyers de socialisation et d'intégration sociale comme la famille et l'école. Comme le souligne l'auteur lui-même, « la thèse de la colonisation intérieure veut dire que les sous-systèmes de l'économie et de l'Etat deviennent toujours plus complexes à raison de la croissance capitaliste, et qu'il empiètent toujours plus profondément sur la

<sup>659</sup> Telle est du moins la conviction de J. HABERMAS ; tel est le titre du discours qu'il a prononcé à Paulskirche, le 11 septembre 1980, lorsque lui fut décerné le *Prix Adorno de la ville de Francfort*. Cette position est restée inchangée jusqu'au *Discours philosophique de la modernité*, c'est-à-dire son dernier grand ouvrage.

reproduction symbolique du monde vécu<sup>660</sup> ». La colonisation signifie la subordination de la vie quotidienne à l'économie et à l'administration par le biais de la monétarisation et de l'extension du droit. Cette colonisation de la vie devient effective dès lors que certaines conditions favorables sont réunies. Il faut que l'évolution structurelle entraîne la différenciation de la culture, de la société et de la personnalité. Ce qui suppose l'appauvrissement des formes de vie traditionnelles. WEBER voit dans la différenciation des sous-systèmes de l'économie (monétarisation) et de l'Etat (l'administration bureaucratique) la cause de la « perte de liberté » de l'individu et la « perte de sens » de la culture. Il constate la perte du principe unificateur de la religion et de la métaphysique. Mais selon HABERMAS la différenciation en système et monde vécu de la société n'est pas la cause, mais une des conditions. Car, « ni la sécularisation des images du monde ni la différenciation structurelle de la société n'ont, par elles-mêmes, inévitablement des effets secondaires pathologiques. Ce ne sont pas la différenciation ni le déploiement autonome des sphères de valeurs culturelles qui mènent à l'appauvrissement communicationnel de la pratique quotidienne, mais la séparation élitiste entre les cultures d'experts et les contextes de l'agir communicationnel courant »<sup>661</sup>. En outre, d'autres conditions de colonisation sont réunies « lorsque les relations d'échange entre sous - systèmes et monde vécu sont régulées par le biais de rôles différenciés »<sup>662</sup>. C'est le cas, quand par le biais du système économique, l'Etat utilise la force de travail de l'individu et qu'en retour celui-ci a un *revenu de travail* ; ou quand les individus, pour des demandes venues de l'économie domestique, de la famille, attendent de l'Etat des biens et services. En bref, quand les individus sont des *salariés* et des *clients* de l'Etat. Sur le plan administratif également la colonisation se manifeste quand, pour un espace public viable, l'Etat exige des impôts pour des prestations d'organisation; enfin quand pour des besoins de légitimation l'Etat monnaie des décisions

<sup>660</sup> La Théorie de l'agir communicationnel, *op. cit.*, p. 405.

<sup>661</sup> *Ibidem*, p. 364.

<sup>662</sup> *Ibidem*, p. 391.

politiques exécutable contre la loyauté des masse lors d'élection ou autre vote plébiscitaire<sup>663</sup>. De façon générale, dans ces conditions il y a réification, « lorsque les abstractions réelles, qui rendent disponible la force de travail et mobilisables les voix des citoyens électeurs, sont admises par les hommes concernés moyennant des indemnités prévues par le système, auquel cas ces compensations sont financées selon le modèle de l'Etat social par le surplus de la croissance capitaliste et canalisés dans les rôles où les espoirs d'autoréalisation et d'autodétermination, détachés du monde de travail et de la vie publique, sont satisfaits par priorité, c'est-à-dire canalisés dans les rôles de consommateur et de client »<sup>664</sup>. Qu'est-ce qui explique que l'Etat, de son rôle de garant de l'ordre social, en est arrivé à jouer des fonctions économique-administratives ou sociales au point que cette *intervention* phagocyte le monde vécu ? HABERMAS paraît soutenir que la colonisation interne n'est rien d'autre que *l'extension anormale* du droit aux domaines réservés et régis par la communication quotidienne. Caractérisées, sous le signe de la disjonction entre système et monde vécu et de la dynamique inhérente aux sous-systèmes s'autonomisant, les poussées globales expliquant l'extension du droit du point de vue de la théorie habermassienne de la société peuvent se réduire à quelques idées forces. Mais d'abord comment HABERMAS comprend-il cette extension? Il répond bien à cette question: « grossièrement, nous pouvons distinguer quatre processus d'extension du droit qui ont fait date. La première poussée en ce sens mène à *l'Etat bourgeois* ; en Europe de l'Ouest, il s'est constitué au moment de l'absolutisme, sous la figure qu'a pris le système des Etats européens. La deuxième impulsion mène à *l'Etat de droit* : dans la monarchie allemande du XIX<sup>e</sup> siècle, il a pris sa stature exemplaire. La troisième étape conduit à *l'Etat de droit démocratique*, qui s'est répandu en Europe et en Amérique du Nord à la suite de la Révolution française. Le dernier stade atteint jusqu'à présent mène finalement à *l'Etat de droit démocratique et*

<sup>663</sup> *Ibidem*, p. 353 ; Cf. Figure 39 : *Les relations entre système et monde vécu dans la perspective du système.*

<sup>664</sup> *Ibid.*, p. 392.

social : il a été conquis de haute lutte par le mouvement ouvrier européen au XX<sup>e</sup> siècle, et il a été codifié, par exemple, dans l'article 21 de la loi fondamentale de la République Fédérale d'Allemagne »<sup>665</sup>. Selon HABERMAS, avec l'Etat bourgeois se constitue la société civile au sens des *Principes de la philosophie du droit* de HEGEL. Et *Le Leviathan* de HOBBS apparaît à l'auteur de la *Théorie de l'agir communicationnel* comme l'ouvrage qui exprime l'ordre social bourgeois avec la compréhension que cet ordre a de lui même. L'Etat bourgeois et le *Leviathan* ont ceci de commun qu'ils veulent disposer du monde vécu qu'ils excluent de leur ordre juridique : « Hobbes construit l'ordre social exclusivement dans la perspective du système d'un Etat constituant la société civile ; il donne une définition négative de la vie [...] la construction de Hobbes rejoint exactement le niveau d'abstraction où les innovations de l'Etat bourgeois, notamment les mesures de droit pour institutionnaliser l'argent et le pouvoir, sont caractéristiques »<sup>666</sup>. L'Etat de droit civil - bourgeois, qui est la deuxième poussée, va essayer, pour sa légitimation, de protéger le monde vécu à travers l'extension du droit privé, subjectif. « Les citoyens bénéficient maintenant, en tant que personnes privées, de droits subjectifs - publics, exigibles contre un souverain dont ils ne partagent encore démocratiquement la formation de la volonté »<sup>667</sup>. C'est dans ce sens, sans doute, que Max WEBER a pu écrire, expliquant l'avènement des premiers fonctionnaires, qu'« en effet, on vit tout d'abord se constituer un corps administratif suprême de caractère collégial. En théorie, [...] ces organismes siégeaient sous la présidence personnelle du prince qui seul prenait les décisions »<sup>668</sup>. C'est seulement avec l'Etat de droit démocratique, inspiré par des auteurs comme ROUSSEAU, et qui trouve sa figure dans la Révolution française, que le droit constitutionnel est démocratisé - avec la mise en valeur de la citoyenneté de l'individu privé (et propriétaire). Mais cet Etat doit

<sup>665</sup> Ibid., p. 393.

<sup>666</sup> Ibid., p. 394.

<sup>667</sup> Ibid., p. 395.

<sup>668</sup> *Le savant et le politique*, op. cit., p. 119.

conquérir sa légitimité aux vues des prétentions du monde vécu à être reconnu à travers la société civile, l'espace public. C'est avec cette extension que « [...] les citoyens sont dotés, en tant que citoyens d'un Etat, de droits pour participer à la vie politique »<sup>669</sup>. Mais s'il faut en croire Max WEBER, « les choses ne se modifièrent qu'avec l'apparition des parlements et des aspirations politiques des chefs de partis parlementaires »<sup>670</sup>. Il s'agit en fait d'aspiration politique de fonctionnaires ou administrateurs : « en effet, les fonctionnaires trouvaient un intérêt dans la possibilité, offerte à certains d'entre eux, de briguer les postes de l'exécutif, y compris ceux de ministres, qui devenaient du même coup objet d'un avancement de carrière »<sup>671</sup>. L'Etat de droit démocratique aurait pu être la dernière extension du droit, car il est censé satisfaire l'idée de « liberté déjà présente dans la notion de loi conçue dans l'esprit du droit naturel »<sup>672</sup>. L'Etat de droit démocratique est censé réaliser cette idée de liberté en permettant à l'individu, par ses talents, ses compétences et ses aspirations, de faire valoir ses prétentions, aussi bien dans la vie économique que dans la vie politique- comme il est permis de l'espérer des dispositions du droit civil et de la souveraineté populaire. Mais l'évolution structurelle qui voit la prééminence croissante de l'économie face à la politique est lourde de conséquence pour les composantes du monde vécu-notamment pour la composante sociale. HABERMAS a pu parler à propos de la dernière extension du droit, l'Etat de droit démocratique et social, de « socialisation néo-corporatiste de l'Etat » d'une part et d'« étatisation de la société » d'autre part »<sup>673</sup>. Mais il s'agit de cet interventionnisme de l'Etat dans l'activité de production économique et administrative pour résoudre d'une part les différentes *crises systémiques* et d'autre part les *crises socio-culturelles*. HABERMAS comprend l'Etat de droit social et démocratique comme l'extension du droit au domaine social. Cette extension doit être comprise comme la prise en

<sup>669</sup> *La Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 396.

<sup>670</sup> *Le savant et le politique*, op. cit., p. 120.

<sup>671</sup> *Ibidem*.

<sup>672</sup> *La Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 396.

<sup>673</sup> Cf. *L'Espace public*, op. cit., p. XII.

compte des revendications sociales des travailleurs: « de fait, on peut voir dans l'évolution vers un *Etat de droit social et démocratique* la formation constitutionnelle d'un rapport social de pouvoir, ancré dans la structure de classes. Les exemples classiques en sont la limitation du temps de travail, la liberté de coalition syndicale et l'autonomie des prix, la protection contre le licenciement, la protection sociale, etc. »<sup>674</sup>. Mais dès lors que l'Etat prend part à la production, au lieu tout simplement de la garantir; dès lors qu'il élabore des programmes sociaux, au lieu de garantir les conditions d'épanouissement d'un monde vécu, il devient un organe du système capitaliste. Et face à la culture et la personnalité, son rôle devient ambigu. En réalité, « [...] dès le départ, la politique sociale de l'Etat a été marquée par une ambivalence : *garantir la liberté et retirer la liberté*. [...] De la structure du droit bureaucratique résulte la nécessité de formuler les garanties de l'Etat social comme des revendications de droit individuelles, pour des faits généraux »<sup>675</sup>. Il y a dès lors un dilemme inhérent à cette structure de l'extension du droit : l'Etat, dans ce contexte, doit permettre l'intégration sociale par le travail et par la formation de la volonté autonome. Mais au lieu d'une intégration sociale, les garanties de l'Etat social participent d'une désintégration « des contextes vécus, qui sont détachés, par une intervention sociale de nature juridique, des mécanismes d'intercompréhension coordonnant l'action et reconvertissant des médiums comme l'argent et le pouvoir »<sup>676</sup>. Autant dire que *l'extension du droit* mine l'intégrité, la rationalité du monde vécu. Avec *l'Etat bourgeois*, on était arrivé à une émancipation vis-à-vis des modes et des rapports pré-modernes par la conception et l'effectivité du droit civil, privé et d'une domination bureaucratique conformément à des moyens légaux. Si on est d'accord avec HABERMAS que *le Léviathan* exprime l'ordre bourgeois de l'époque où la bourgeoisie était aux prises avec l'absolutisme, on peut comprendre les libertés que HOBBS dit être celles des sujets du souverain,

<sup>674</sup> *La Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 397.

<sup>675</sup> *La Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 397.

<sup>676</sup> *Ibidem*, p. 398.

du *Léviathan* en ce que celui-ci est l'État incarné par le prince au pouvoir absolu. Ainsi qu'on peut le lire dans l'ouvrage majeur de HOBBS, « la liberté des sujets ne réside par conséquent que dans les choses qu'en réglementant leurs actions le souverain a passées son silence, par exemple la liberté d'acheter, de vendre, et de conclure d'autres contrats les uns avec les autres ; de choisir leur résidence, leur genre de nourriture, leur métier, d'éduquer leurs enfants comme ils le jugent convenable, et ainsi de suite »<sup>677</sup>. Ainsi, pourrait-on dire, la première extension du droit donne des droits civils et privés qui permettent l'accès à la vie économique, mais pas encore à la vie politique, du moins pas l'expression de la volonté politique dans une perspective démocratique. C'est seulement avec les trois autres extensions que l'ordre ancien est dépassé. Mais « les trois avancées suivantes ont garanti un surplus de liberté pour autant qu'elles ont pu relier, dans l'intérêt des citoyens et des sujets de droit privés, la dynamique politique et la dynamique économique, libérées préalablement par l'institutionnalisation juridique des médiums « argent » et « pouvoir »<sup>678</sup>. Car, un interventionnisme étatique qui, par le biais de la monétarisation et de l'administration, pénètre le monde vécu ne donne plus aux familles le choix de « leur résidence », de leur « genre de nourriture », « d'éduquer leurs enfants » comme elles le veulent. HABERMAS, pour confirmer sa thèse sur la colonisation du monde vécu, montre ce caractère envahissant des médiums qui pénètrent les domaines de la communication intersubjective quotidienne : « la tendance à l'extension du droit à des sphères où régnait la règle informelle s'impose dans de nombreux secteurs à mesure que la liberté, la culture, le repos, le tourisme, sont ouvertement saisis par les lois de l'économie marchande et par les définitions de la consommation de masse ; à mesure que les structures de la famille bourgeoise s'adaptent plus manifestement aux impératifs du système de l'emploi ; à mesure que l'école assume plus évidemment la fonction de répartir les chances de travailler et de

<sup>677</sup> HOBBS, Th. *Leviathan*, Paris : Ed. Sirey, 1971, p. 224.

<sup>678</sup> *La Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 401.

vivre, etc. »<sup>679</sup>. La famille et l'école obéissent en principe à d'autres critères : des règles informelles véhiculées par la *communication linguistique* et par la socialisation dans la perspective de l'intercompréhension. Mais d'après HABERMAS, dans le capitalisme avancé, on n'a jamais considéré la cellule famille que comme une « agence » permettant au système capitaliste de fonctionner. Il dit que c'est pour cela que la destruction du surmoi n'est vue que comme une destruction de l'autorité de la famille. « C'est pourquoi, dit-il, les changements historiques survenus dans la famille bourgeoise ont pu être mal compris, et en particulier on a pu interpréter faussement le résultat auquel aboutirait le nivellement de l'autorité paternelle »<sup>680</sup>. Si on définit la famille comme une sphère obéissant à des règles de socialisation informelles, on ne peut la concevoir comme un monde ambiant du système capitalisme, ni non plus y introduire le droit et l'argent comme simples médiums. C'est pourquoi, « à la place du droit utilisé comme médium doivent intervenir des procédures de règlement des conflits qui soient adaptés aux structures de l'agir orienté vers l'intercompréhension - il s'agirait donc de processus discursifs et de formation de la volonté et de procédures de négociation et de décision »<sup>681</sup>. Cette façon de résoudre les pathologies et les crises socio-culturelles est conforme à l'attitude de la modernité qui consiste à considérer l'individu - qui est compétent pour la parole et l'action - comme majeur. L'éthique que HABERMAS, veut instaurer est celle d'une discussion - à tous les niveaux de la vie sociale, de la famille à la vie politique - qui ambitionne de venir à bout de l'économie et de l'administration, c'est-à-dire les sous-systèmes qui sont à l'origine des pathologies modernes.

---

<sup>679</sup> *Ibidem*, p. 405.

<sup>680</sup> *Ibid.*, p. 426.

<sup>681</sup> *Ibid.*, p. 408.



### III.4 DEMOCRATIE DISCURSIVE : L'ETHIQUE DE LA DISCUSSION

Dans « La modernité : un projet inachevé », HABERMAS rappelle à grands traits justement le projet authentique : « le projet de la modernité [...] consiste [...] à développer sans faillir selon leurs propres lois les sciences objectivantes, les fondements universalistes de la morale et du Droit et enfin l'art autonome, mais également à libérer conjointement les potentiels cognitifs ainsi constitués de leurs formes nobles et ésotériques afin de les rendre utilisables par la pratique pour une transformation rationnelle des conditions d'existence<sup>682</sup> ». Sa réalisation suppose normalement, selon l'expression de BACON, « la restauration des sciences et des arts », un certain contrôle des forces naturelles, la justice des institutions sociales et surtout le bonheur des hommes. Mais les sciences se sont développées de façon unilatérale, de façon instrumentale et ont donné naissance à la technologie et à l'administration avec leur cortège de crises et de pathologies. D'où le pessimisme des Théoriciens critiques et de ceux qui se préoccupent de modernité. Le XXe siècle, dit HABERMAS, « n'a pas laissé grand chose<sup>683</sup> » de l'optimisme impulsé par les Lumières. FUKUYAMA permet de rappeler à cet effet le grand traumatisme du siècle : « les génocides perpétrés par les régimes totalitaires de l'Allemagne hitlérienne et la Russie stalinienne furent sans précédent dans l'histoire humaine et ne furent rendus possibles à plus d'un titre que par la modernité elle-même. On avait évidemment connu bien des tyrannies sanglantes avant le XXe siècle, mais Hitler et Staline mirent la technique et l'organisation politiques au service du Mal<sup>684</sup> ». Aux vues des génocides, des guerres modernes, avec l'utilisation de l'électronique et de la cybernétique ; aux vues de la phagocytose de la vie par l'économie et

<sup>682</sup> HABERMAS, J. « La modernité : un projet inachevé » In *L'époque, la morale, la passion*, Paris : Centre G. Pompidou, Musée d'art moderne, 1987, p. 452.

<sup>683</sup> *Ibidem*, p. 452.

<sup>684</sup> FUKUYAMA, F. *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit.; p. 452-453.

l'administration, la question suivante, formulée par HABERMAS, continue de se poser : « faut-il s'accrocher aux intentions des Lumières malgré leur désagrégation, ou faut-il au contraire renoncer au projet de la modernité et souhaiter, par exemple, que les potentiels cognitifs qui ne débouchent pas sur le progrès technique, la croissance économique et l'administration rationalisée soient endigués à un point tel qu'au moins la pratique vitale, renvoyant à des traditions devenues aveugles, ne soit pas affectée par eux<sup>685</sup> ? » L'idée qui sous-tend toute la critique de la modernité et de la modernisation par HABERMAS se nourrit d'une conviction qui reste inébranlable : nous ne pouvons nous échapper de notre "condition moderne" délibérément : « nous ne pouvons tout simplement pas sortir de la société moderne, que nous l'aimions ou pas. Nous ne pouvons nier les vues de l'économie politique classique depuis Adam Smith, l'idée selon laquelle les sociétés modernes tiennent ensemble (partiellement et fondamentalement, quoique exclusivement) par des relations pour ainsi dire systémiques, marché, administration et situations juridiquement organisées<sup>686</sup> ». Alors, comment venir à bout de l'économie et de l'administration, de l'argent et du droit, de la technologie et de la bureaucratie ? La question se pose, quant on sait que pour HABERMAS, on ne peut renoncer à une économie devenue autonome, à une administration érigée en bureaucratie. Dans la préface de 1990 de *L'Espace public*, l'initiateur de la Théorie de l'agir communicationnel explicite ce qu'il attend de l'application d'une telle théorie : « l'objectif n'est plus tout simplement l'"abolition" d'un système économique devenu autonome sous sa forme capitaliste et d'un système de domination devenu autonome sous sa forme bureaucratique, mais plutôt la domestication démocratique du processus de colonisation des domaines du monde vécu par les impératifs systémiques<sup>687</sup> ». Deux ans auparavant, il souligne dans son interview intitulée "Être résolument moderne" que « contre une plus grande bureaucratisation, contre une plus

<sup>685</sup> « La modernité : un projet inachevé », *op. cit.* p. 452-453

<sup>686</sup> HABERMAS, "être résolument moderne" in *Autrement*, *op. cit.* p. 27.

<sup>687</sup> *L'Espace public*, *op. cit.*; p. XXIII.

grande unification et massification de la vie, contre les impératifs systémiques de l'économie capitaliste, il faut promouvoir [...] une forte *défense des mondes de la vie qui sont structurés communicativement*<sup>688</sup> ». De façon précise, contre les sciences objectivantes devenues techniquement et stratégiquement utilisables dans l'économie et l'administration, HABERMAS veut faire valoir l'émancipation par la morale et le Droit qui sont arrivés à *l'universel* - mais figés dans les institutions socio-politiques - avec l'impératif catégorique de KANT et la volonté générale de J.J. ROUSSEAU. Et dès lors qu'on est d'accord avec HABERMAS que *la morale et le droit sont le coeur* de l'interaction, de la communication intersubjective<sup>689</sup>, on comprend pourquoi l'impératif catégorique et la volonté générale sont reconstruits dans le cadre de la Théorie de l'agir communicationnel. Le but de J. HABERMAS est de rapporter dans la communication, sur la base de l'universalité, de l'intérêt de tous, les deux théorisations l'une à l'autre. L'individu et la société doivent se rapporter l'un à l'autre sur la base de *l'argumentation pragmatique*, de la *discussion publique* pour laquelle un certain nombre de règles sont à présupposer.

### III.4.1 FONDATION DE L'ARGUMENTATION PUBLIQUE

Dans ce travail, nous sommes parti de l'idée philosophique selon la quelle c'est l'utilité pratique d'une idée, ou le projet d'un corps d'idées dont les effets imaginables peuvent servir l'action pratique qui fondent le pragmatisme<sup>690</sup>. Et on peut dire que J. HABERMAS s'est laissé guider par une telle idée, si on considère son épistémologie, ou sa théorie de la connaissance : les connaissances d'ordre théorique, accessibles par les sciences objectivantes, connaissent en principe un destin pratique dans la technique, dans l'activité rationnelle par rapport à une fin ; les connaissances d'ordre pratico-moral intègrent les institutions sociales et les

<sup>688</sup> "Être résolument moderne", in *op. cit.* p. 27.

<sup>689</sup> Cf. *Après MARX*, *op. cit.* p. 33.

<sup>690</sup> Cf. Le point III.1.2 de ce travail.

structures mentales. Mais pour sa Théorie de l'agir communicationnel, HABERMAS se situe d'un point de vue d'une éthique de la discussion qui met en jeu des normes pour l'action morale et politique, des normes susceptibles de "vérité morale". Pour les sciences objectivantes, on arrive facilement à tester la "falsifiabilité" d'une vérité scientifique. Mais en morale et politique, on suppose qu'il est difficile d'arriver à une vérité ; sinon il n'est pas possible de parler de vérité. Cela devait justifier en morale et politique, le *décisionnisme* ou le *technocratisme*. On laisse aux techniciens ou technocrates le soin de statuer sur des questions pratiques qui exigent, semble-t-il, une "culture d'expert"<sup>691</sup> ; sur celles qui sont intraitables du point de vue de la vérité, c'est la décision politique qui s'impose. « Ainsi, les questions pratico-morales du type "que dois-je faire ?" tendent à être évacuées de la discussion rationnelle dès lors qu'on ne peut y répondre en adoptant le point de vue de la rationalité téléologique. Cette pathologie de la conscience moderne demande à être élucidée au moyen d'une *théorie de la société*<sup>692</sup> ». C'est avec une telle théorie qu'il définit la société comme système et monde vécu. Si les questions systémiques, celles ayant trait à l'économie et à l'administration, peuvent être traitées ou tranchées selon un modèle cognitivo-instrumental, celle qui touchent la morale et la politique demandent à être examinées dans le cadre d'une discussion publique, d'après des règles éthiques, qui sont autant de présuppositions incontournables. C'est là une tâche que HABERMAS assigne à l'espace public et la publicité, avec des présuppositions universelles dégagées dans le cadre d'une *argumentation publique*.

Au moment où se constitue l'espace public bourgeois aux environs du XVIII<sup>e</sup> siècle, la sphère publique littéraire s'épanouit dans les "salons de thé",

---

<sup>691</sup> C'est à ce niveau que l'on peut parler de *technicisation de la politique* ou de l'idéologie technocratique. Aujourd'hui, la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International, ou les Bailleurs de Fonds diagnostiquent et *prescrivent* les solutions à appliquer pour les Etats, ignorant les impératifs sociaux, préoccupés qu'ils sont d'impératifs systémiques ou économiques. Au niveau des Etats, c'est aux mêmes technocrates qu'on confie la gestion politique. La culture d'expert a pour résultats cette phagocytose de la vie socio-culturelle - qui ne l'intéresse guère que pour des raisons économiques. C'est dans le chapitre de la *Technique et la science comme "idéologie"*, « scientification de la politique » que HABERMAS dépasse dialectiquement le décisionnisme et la technocratie pour le pragmatisme, seul modèle qui a un lien nécessaire avec la démocratie.

dans la presse, les correspondances, la sphère politique se constitue avec des prétentions qui constituent une sorte de "contre-pouvoir" de la société vis-à-vis de l'Etat. Avec la croissance des sous-systèmes de l'économie et de l'administration, l'espace public, lieu de l'opinion publique - l'opinion discutée -, devient un espace qu'on manipule, qu'on récupère par le *clientélisme*, par l'*opinion non publique*. La publicité au sens où l'on l'a vu chez KANT a sensiblement évolué. HABERMAS écrit : « la *Publicité* signifiait autrefois démystifier la domination politique devant le tribunal d'un usage politique de la raison; la publicité d'aujourd'hui se contente d'accumuler les comportements - réponses dictés par un assentiment passif<sup>693</sup> ». Face à l'économie et à l'administration, il s'agit de *réhabiliter la sphère publique* et lui faire jouer un rôle efficace dans les décisions politiques : « réquisitionnée par les organisations sociales, abandonnée à la pression des intérêts privés regroupés collectivement, la sphère publique peut, outre collaborer à la réalisation de compromis politique, exercer certaines fonctions de critique et de contrôle sur la scène politique, mais à la seule condition qu'elle se soumette sans réserves aux exigences de la *Publicité*, autrement dit, redevienne espace public au sens strict<sup>694</sup> ». Réinstaurer la critique, la discussion démocratique dans la sphère publique, pour que triomphe la rationalité communicationnelle, tel est sans doute le but de l'entreprise habermassienne. Rappelons qu'à cette rationalité communicationnelle est nécessairement liée la réalisation des impératifs sociaux. L'on peut désigner, entre autres, la formation de la volonté individuelle, de la volonté collective et de la volonté publique - d'où le volontarisme dans tous les secteurs de la vie ; dans le langage habermassien, on dira formation de la personnalité par l'intercompréhension. Dans un contexte de différenciation prononcée des structures sociales, le renouvellement de la culture à la lumière de laquelle les acteurs sociaux interprètent leurs besoins dépendra de la publicité - dans le cadre

<sup>692</sup> HABERMAS, J. *Morale et communication op. cit.* p. 65.

<sup>693</sup> *L'Espace public, op. cit.* p. 203.

<sup>694</sup> *Ibidem.* p. 217.

de la modernité, HABERMAS se soucie de la publicité du *contenu normatif des Lumières*. La société, composante du monde vécu, se préserve corrélativement dans cette activité communicationnelle dont HABERMAS, dans *Morale et communication*, s'évertue de prouver la *faisabilité* à travers une éthique de la discussion fondée en raison. D'où une théorie de l'argumentation.

Pour une argumentation universelle et universalisable, au sein d'une discussion publique, il est apparu nécessaire à HABERMAS un principe universel qui servira de règle universelle procédurale. Car il part de l'hypothèse que « [...] la valeur prescriptive des normes, d'une part, et les exigences de validité que nous émettons lorsque nous produisons des actes de langage supposant une norme (ou une règle), d'autre part, sont, par excellence, les phénomènes que doit pouvoir expliquer une éthique philosophique<sup>695</sup> ». Fonder dès lors en raison la pratique discursive devient une préoccupation philosophique - notamment pour une Théorie de l'agir communicationnel qui prétend relier les plans d'action des interacteurs qui décident de s'entendre. Si dans le discours théorique, portant sur un monde objectif, empirique, l'on a besoin d'un principe qui, à travers ses formes multiples, permet de combler le fossé entre les observations et les hypothèses universelles, dans les discussions portant sur des normes et des commandements socio-politiques, c'est d'un principe-passerelle qu'on a besoin : « le principe-passerelle, dont l'objet serait de permettre le consensus, doit [...] garantir le fait que les normes qui sont acceptées comme valides sont celles et seulement celles qui expriment une *volonté générale*, autrement dit celles, comme KANT n'a cessé de le dire, qui conviennent à la "loi universelle". Dès lors, on peut comprendre l'impératif catégorique comme un principe qui exige que les *manières d'agir* [les comportements] et les *maximes* [les normes d'action] - ou plutôt les intérêts qu'elles prennent en ligne de compte, et qui prennent donc corps dans les normes d'action - soient universalisables<sup>696</sup> ». L'impératif catégorique kantien jouera ce rôle de principe universel pour

<sup>695</sup> *Morale et communication*, op. cit. p. 64.

l'argumentation grâce à l'impartialité et l'impersonnalité qui le caractérisent. Il a cette originalité d'être universel, de ne tenir compte que des intérêts de l'*humanité* au sens où KANT, comme déjà vu, l'utilise dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. L'impératif catégorique intéresse HABERMAS donc parce qu'il est universalisable. Mais pour qu'il soit un principe universalisable ou, comme le dit l'initiateur de la Théorie de l'agir communicationnel, un principe - passerelle, un principe universalisable "U" - comme la règle universelle de l'argumentation -, l'impératif catégorique, la loi morale, doit passer à la discussion, seule légitimation. Autrement dit, de *monologique* qu'elle était chez KANT, la loi morale, pour être valide doit devenir *dialogique*. L'intérêt du dialogue est que chacun puisse accepter *raisonnablement* la norme qui doit être respectée ; non seulement qu'il accepte, mais qu'il soit à l'origine de ce qu'il doit accepter en tant qu'il est un sujet compétent à *parler* et à *agir*<sup>697</sup>. Il s'agit en fait dans l'argumentation que chaque acteur ou interacteur se reconnaisse dans la norme ou les normes discutées. C'est là une éthique de la discussion dont le principe est énoncé comme étant "D". Tandis que la règle de argumentation "U" vise le consensus, la garantie des normes et des commandements comme l'émanation de la volonté générale, "D", comme principe de l'éthique de la discussion, demande que « ne peuvent prétendre à la validité que les normes qui sont acceptées (ou pourraient l'être) par toutes les personnes concernées en tant qu'elles participent à une discussion pratique<sup>698</sup> ». Le principe de l'éthique de la discussion est donc plus restreint et restrictif que la règle universelle de l'argumentation. Car, selon "D", une règle peut prétendre à l'universelle, c'est-à-dire peut représenter comme le dit KANT, « une action comme nécessaire pour

<sup>696</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>697</sup> Le sujet compétent à parler et à agir peut-être une femme, un homme, un ouvrier, un bourgeois ou tout simplement un sujet d'un régime démocratique au sens vrai. Car la "communication sans contrainte" n'est possible que dans une démocratie. C'est le cadre démocratique qui constitue le domaine de pertinence, de définition, de l'agir communicationnel.

<sup>698</sup> *Morale et communication*, *op. cit.*; p. 114.

elle-même, et sans rapport à un autre but, comme nécessaire objectivement<sup>699</sup> », et ne pas gagner en légitimité s'il n'y pas l'adhésion de tous les participants.

Maintenant, comment l'impératif kantien se transmue - t-il en règle de l'argumentation "U" ? En fait, nous sommes là en présence d'une reconstruction théorique telle que dans l'introduction de ce travail on l'a définie. Dans cette optique, on peut soutenir avec Anne FORTIN- MELKEVIK que, « [...] Habermas veut repenser l'universalité de Kant à travers les catégories de la philosophie analytique du langage, c'est-à-dire actualiser le projet de la modernité de l'Aufklärung dans un concept renouvelé de la raison universelle<sup>700</sup> ». On peut donc affirmer toujours avec Anne FORTIN-MELKEVIK que « HABERMAS procède à "une reconstruction de l'éthique kantienne" à l'aide de la théorie de la communication<sup>701</sup> ». Car, comme la validité des normes et des commandements dépend de l'adhésion interactionnelle dans la discussion, l'impératif catégorique - qui selon KANT doit déterminer le sujet comme loi universelle en ce qu'elle lui permet de considérer la personne humaine comme *fin* et non comme *moyen* - ne trouve sa légitimité que dans une volonté commune. Ainsi, « [...] il ne suffit pas qu'un individu se demande, en y réfléchissant à deux fois, s'il lui serait possible d'adhérer à une norme. Il ne suffit même pas que tous les individus procèdent, chacun dans son coin, à cette délibération, pour qu'ensuite on enregistre leur suffrage. Ce qui est exigé, c'est une argumentation "réelle" à laquelle participent, en coopération, les personnes concernées<sup>702</sup> ». Seule une entente rationnellement motivée, par un processus de communication, permet d'arriver à une conviction commune. « En effet, la logique du dialogue et de l'intersubjectivité, de la communication fait éclater les limites du sujet moral kantien en introduisant la dimension pragmatique du langage dans la sphère de l'éthique. La conscience solitaire et réflexive est destituée par la communauté des sujets en dialogue, par

<sup>699</sup> KANT, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Paris : Librairie Delagare, 1971, p. 125.

<sup>700</sup> FORTIN-MELKEVIK, A. "A propos du projet d'éthique de la discussion" in *Honorer la dimension Ethique*, revue n°163, 1987, p. 26.

<sup>701</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>702</sup> *Morale et communication*, *op. cit.* p. 88.



les sujets historiques concrets et situés<sup>703</sup> ». HABERMAS emprunte à Th. A. Mc CARTHY<sup>704</sup> une citation qui traduit le destin qu'il assigne à la loi morale de KANT: « au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres, afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun peut souhaiter faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle<sup>705</sup> ».

Telle est la signification qu'on peut donner au principe "U", à la règle de l'argumentation. Mais comme il ne suffit pas de reconstruire l'impératif catégorique dans le cadre de la théorie de l'agir communicationnel pour échapper à l'accusation d'un ethnocentrisme occidental qui avance sous la figure de l'universalisme, HABERMAS, suivant l'idée de Karl-Otto APEL de fonder en raison l'éthique de la discussion, montre qu'un certain nombre de règles aussi informelles qu'incontournables sont à présupposer dans n'importe quel contexte historique, quelle que soit la contrée du monde. En effet, défendant le point de vue cognitiviste du principe universel "U" en morale, HABERMAS essaye de répondre à l'objection qui peut faire valoir contre ce principe un occidentalisme qui ne tient pas compte des autres éthiques: « eu égard aux pièces à conviction que l'anthropologie a produites, nous devons concéder que le code moral, dont se prévalent les théories kantienne de la morale, n'est qu'un code parmi d'autres<sup>706</sup> ». D'où la justification du principe "U". Le justifier c'est montrer qu'il peut être valable pour tout peuple : « la fondation en raison que l'on exige du principe moral proposé, pourrait [...] prendre une forme telle que toute argumentation, quelque soit le contexte dans lequel elle est produite, repose sur des présuppositions pragmatiques ayant un contenu propositionnel duquel on

<sup>703</sup> FORTIN-MELKEVIK, Anne, *op. cit.*, p. 30-31.

<sup>704</sup> Cf. Th. A. Mc CARTHY, *The Critical theory of Jürgen HABERMAS [la théorie critique de Jürgen HABERMAS]*. The MIT Press, Cambridge, Mass. Londo., 1978, p.310 sqq.

<sup>705</sup> *Morale et communications, op. cit.* p. 88-89.

<sup>706</sup> p. 99.

peut déduire le principe d'universalisation "U"<sup>707</sup> ». Comme le souligne Anne FORTIN- MELKEVIK, HABERMAS ne cherche pas à mettre en place un système de normes ou à élaborer des principes de justice, il veut proposer une manière de procéder, par le moyen de la discussion, quand des interacteurs acceptent de s'entendre. Les normes du droit et de la morale, conformément au dynamisme du monde vécu, évoluent ; donc il n'est pas possible de les fixer ou même de les élaborer dans le cadre d'une théorie morale aussi universelle soit-elle. Et « comme les circonstances historiques se transforment, chaque époque éclaire les notions pratico-morales fondamentales de sa propre lumière<sup>708</sup> ». Mais l'argumentation que HABERMAS veut publique peut être fondée transcendentalement par la pragmatique. Car, « [...] quoiqu'il en soit, nous utiliserons, toujours, dans des discussions de ce genre, des règles argumentatives ayant un contenu normatif. Or, ce sont ces règles-là que la pragmatique transcendantale peut déduire<sup>709</sup> ». Jean-Marc FERRY souligne cette tâche que HABERMAS confie à la pragmatique. Cette tâche serait « [...] précisément de reconnaître, dans les conditions d'un langage fonctionnant normalement, les présuppositions universelles de l'intersubjectivité communicationnelle<sup>710</sup> ». C'est dans la troisième contribution ou chapitre de *Morale et communication*, c'est-à-dire "L'éthique de la discussion et ses fondements issus de la théorie de l'action" que HABERMAS donne un éclairage sur ces présuppositions universelles de l'argumentation. Il faut noter qu'il y observe trois niveaux de présuppositions : *niveau logique des produits, niveau dialectique des procédures et niveau rhétorique du processus*. Le premier niveau obéit au principe de non contradiction dans l'argumentation ; le second à celui de la responsabilité, de la sincérité dans les propositions et dans l'intention exprimée - c'est là une relation interne qui doit exister entre l'éthique et la moralité sociale ; le troisième niveau fait appel à ce

<sup>707</sup> *Ibid.* p. 100.

<sup>708</sup> *Ibid.* p. 108.

<sup>709</sup> *Ibidem.*

<sup>710</sup> FERRY, J.-M. HABERMAS, *L'éthique de la communication*, Paris : Puf, 1987, p. 558.

que KANT a défini comme la devise de la modernité : le fait d'avoir le courage d'exprimer ses opinions tant qu'il n'y a pas de restriction de liberté ou de contrainte extérieure à l'individu. HABERMAS donne des règles à présupposer pour fonder le principe "U". Ces règles n'ont qu'une valeur exemplaire<sup>711</sup>.

Si on considère le niveau logique, c'est-à-dire logico-sémantique, on peut observer au moins trois règles : 1) aucun locuteur ne doit se contredire ; 2) tout locuteur qui applique un prédicat "F" à un objet "a" doit être à même d'appliquer "F" à tout autre objet qui, dans tous les aspects significatifs, équivaut à "a" ; 3) des locuteurs différents n'ont pas le droit d'utiliser la même expression dans des sens différents. Au niveau dialectique, on a au moins deux règles à observer intuitivement dans l'acte de langage : 1) tout locuteur ne peut affirmer que ce que lui-même croit ; 2) quiconque s'en prend à un énoncé ou à une norme qui n'est pas l'objet de la discussion doit fournir la raison. Enfin au troisième niveau HABERMAS trouve également incontournables des règles telles que celles-ci dans le processus rhétorique : 1) tout sujet capable de parler et d'agir doit pouvoir prendre part à des discussions ; chacun doit pouvoir problématiser toute affirmation, doit pouvoir faire admettre dans la discussion toute affirmation, quelle qu'elle soit et il doit pouvoir exprimer ses propres points de vue, ses désirs et ses besoins ; enfin aucun locuteur ne doit être empêché par une pression autoritaire, qu'elle s'exerce à l'intérieur ou à l'extérieur de la discussion, de mettre à profit ses droits.<sup>712</sup> Par rapport aux présuppositions universelles, l'opinion de l'auteur de *Morale et communication* est claire : « [...] avec les règles de la discussion nous ne sommes pas simplement en présence de conventions, mais de présuppositions incontournables »<sup>713</sup>. Avec l'éthique de la discussion, HABERMAS veut, entre autres objectifs, venir à l'idée de l'universalité dans la

<sup>711</sup> Les exemples qui illustrent les deux derniers niveaux sont pris dans le catalogue de règles d'Alexy "Eine Theorie des praktischen Diskurses" [une théorie de la discussion pratique] In W. CELMÜLLER (Ed.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung* [La fondation et la mise en place des normes], *Schöningh*, Paderborn, 1978.

<sup>712</sup> Cf. La troisième contribution de *Morale et communication* (*op. cit.*, pp. 108-111) que nous nous sommes contenté de rapporter.

<sup>713</sup> *Ibidem*, p. 111.

morale que l'idéologie technocratique veut nier, que NIETZSCHE et ses héritiers critiquent négativement. Jean-Marc FERRY interprète bien la conception habermassienne en disant qu'il faut reconnaître deux dimensions de l'universalité : « tandis que *l'objectivité* correspond à l'universalité dans le domaine théorique, nous appelons *légitimité* l'universalité dans le domaine pratique éthique. [...] avec la *Théorie de l'activité communicationnelle* l'idée de la raison pratique se trouve [...] reprise au profit de la théorie de la société »<sup>714</sup>. HABERMAS relève par son éthique de la discussion le défi de la critique de la modernité, sans rejeter son contenu normatif. « Ainsi, selon Habermas l'atteinte d'un consensus rationnel au terme d'une discussion pratique permettrait la réconciliation de deux dimensions le plus souvent antagonistes : d'une part la reconnaissance de la pluralité et d'autre part le caractère incontournable d'une vérité objective et universelle »<sup>715</sup>. Et il a porté le principe d'universalisation sur les hauteurs de règles intuitives informelles qui restent à la disposition du monde vécu. Elles fondent la légitimité du principe de l'argumentation qui est *le devenir-public* de la loi universelle kantienne. Les raisons sont que, « seules les présuppositions comparables aux conditions transcendantales, sur lesquelles reposait l'analyse kantienne, sont les présuppositions *appartenant à l'espace public*. Ce sont, en effet, les seules dont on puisse dire qu'elles sont incontournables, car elles président à des discussions auxquelles on ne peut rien substituer ; des discussions, à ce titre, universelles ».<sup>716</sup>

### III.4.2 PUBLICITE ET VOLONTE GENERALE

On peut soutenir que HABERMAS reconstruit l'impératif catégorique et la volonté générale dans l'espoir que, s'ils sont au service d'une démocratie discursive, le monde vécu rationalisé pourra faire échec au caractère envahissant de l'économie et de la bureaucratie. Il faut croire que la loi universelle de KANT

<sup>714</sup> FERRY, J.-M. *Op. cit.*, p. 28.

<sup>715</sup> FORTIN-MELKEVIK, Anne, *Op. cit.*, p. 32.

<sup>716</sup> *Morale et communication, op. cit.*, p. 105.

et la souveraineté populaire de ROUSSEAU qui s'exerce par la volonté générale (en tant que celle du corps social) comportent chacune des insuffisances qui ne peuvent être comblées que par l'éthique de la discussion élaborée dans le cadre de la Théorie de l'agir communicationnel.

KANT a une claire conception de l'émancipation humaine. Quand il demande à l'individu de faire un usage différencié - usage privé en tant que fonctionnaire et usage public en tant que savant- de son entendement, il entend par là que l'homme réalise sa liberté, son essence suprasensible.<sup>717</sup> L'usage public de la raison, la Publicité (*öffentlichkeit*), doit « éclairer le peuple ». Ce dernier s'émancipera quand il sera en mesure de se donner une *constitution républicaine*, propre à rendre la « politique morale », c'est-à-dire à accorder les principes politiques avec la morale; propre également à « éviter selon des principes la guerre offensive ».<sup>718</sup> L'émancipation de l'individu et du peuple - l'humanité- viendrait donc de la diffusion des « Lumières », de l'*Aufklärung*. Interprétant KANT, HABERMAS explicite cette dernière: « du point de vue de l'individu, elle se traduit en maxime de caractère subjectif : il faut penser par soi-même. Du point de vue de l'humanité dans son ensemble, l'*Aufklärung* définit une tendance objective au progrès vers un ordre juste et parfait. Dans les deux cas, l'*Aufklärung* doit être médiatisée par la Publicité ».<sup>719</sup> Mais il surgit une difficulté lorsqu'on veut analyser avec KANT les mobiles de la propagation des « Lumières ». On sait que pour lui le progrès moral dans le genre humain s'inscrit dans un plan caché de la nature, comme cela a été montré précédemment. HABERMAS souligne que pour l'auteur des trois Critiques « ce progrès résulte de la pure et simple contrainte imposée par la nature, et Kant ne prend alors même plus en compte ce que les hommes auraient dû faire conformément aux lois qui définissent leur liberté ».<sup>720</sup> Autrement dit, le progrès ne dépendrait pas de l'autonomie de la

<sup>717</sup> Cf. KANT, « Réponse à la question: qu'est -ce que « les Lumières »? 3 in *La Philosophie de l'histoire* op. cit., p.48.

<sup>718</sup> KANT, « Conflit des facultés » in *La Philosophie de l'histoire* op. cit., p. 171.

<sup>719</sup> *L'Espace public*, op. cit., p. 114.

<sup>720</sup> *Ibidem*, p. 118.

volonté qui est censée permettre aux individus d'être responsables, d'être à même de respecter la « loi universelle ». L'explication de cette « inconséquence » se trouve selon HABERMAS dans cette proposition de KANT qui dévoile le *gain* que le progrès apporte au genre humain: « non pas une quantité toujours croissante de la *moralité* quant à l'intention, mais une augmentation des effets de sa *légalité* dans des actions conformes au devoir, quel que soit le motif qui ait pu les déterminer ». <sup>721</sup> Le profit pour l'humanité dans ce progrès moral se traduit par le nombre croissant des *bonnes actions* qui se répercuteront dans la condition morale du genre humain: réaliser la paix perpétuelle. Et la garantie de la paix n'est pas du ressort de notre volonté commune: « ce qui nous donne cette garantie n'est rien moins que cette grande artiste qu'on appelle la *nature* (*natura doedala* [« la nature créatrice des choses »] ) et dont le cours mécanique annonce manifestement qu'elle a pour fin de faire naître parmi les hommes, même contre leur volonté, l'harmonie de la discorde [...] nous la nommons *Providence*, en considérant la finalité qu'elle manifeste dans le cours du monde, et en l'envisageant comme la sagesse profonde d'une cause suprême qui prédétermine le cours des choses en vue du but dernier et objectif du genre humain ». <sup>722</sup>

HABERMAS prend la liberté d'interpréter, dans *L'Espace public*, la philosophie politique de KANT en deux versions: une *version officielle* et une *version officieuse*. Selon la version officielle, il faut comprendre la réflexion politique kantienne d'après l'hypothèse selon laquelle l'ordre cosmopolitique qu'on a en vue découle d'une *nécessité naturelle*. C'est en ce sens que la doctrine du droit fait rendre les actions politiques dans le cadre d'un ordre légal - action dans le cadre d'une loi positive - préétabli. Dans ce cas la politique fondée sur l'éthique peut être comprise comme un *agir conformément au droit*, un agir comme impératif catégorique. Et le règne de la loi sera garanti par la *Publicité* supposée par la base légale. La version officieuse, quant à elle, fait l'hypothèse que l'ordre légal n'est possible que par l'exercice de la *violence politique*. Cette version part de

<sup>721</sup> KANT, « Conflit des facultés » in *op. cit.*, p.177.

l'hypothèse que l'ordre cosmopolitique émane certes d'une *nécessité naturelle*, mais corrélativement aussi d'une politique qui repose sur la morale. La politique, dans cette perspective, ne pourrait plus être interprétée uniquement, exclusivement sur le plan éthique en tant qu'elle est *agir par devoir* selon des lois positives établies. Car selon HABERMAS, « la création de ces lois, qui doit devenir le but véritable de son action, exige au contraire qu'on prenne en compte une volonté collective, unanime à poursuivre l'intérêt général du public, autrement dit à désirer son bien-être: ce qui doit être à nouveau garanti par la publicité ». <sup>723</sup> Et KANT veut que par cette *Publicité*, par l'usage public de la raison, les « Lumières » se répandent et fassent que la légalité procède de la moralité. Au point I.3.2 de ce travail, l'on a souligné les ambiguïtés de la démarche kantienne: la *publicité* doit être conduite par *les savants*, mais avant tout par le *prince éclairé* qui *déverrouille* petit à petit l'espace public en permettant aux savants ou aux philosophes propagateurs des « Lumières » d'amener progressivement le peuple à devenir *majeur*. HABERMAS dans ce sens montre le but que KANT assigne à la philosophie de l'histoire: « [...] la philosophie de l'histoire devra prendre en charge la conduite du public; car c'est elle qui joue le rôle d'une propédeutique de l'ordre légal en réalisant l'accord avec les exigences du bien-être: elle doit elle-même devenir opinion publique ». <sup>724</sup> D'après HABERMAS qui pense que tout *sujet compétent à agir et à parler* doit prendre part à la *Publicité*, aux discussions publiques, l'idée kantienne qui veut que l'usage public de la raison soit l'oeuvre de *savants* est réductrice. C'est, à dire vrai, ici que la mise en garde de Jean-Marc FERRY que l'on va voir trouve sa place concernant l'usage que HABERMAS fait de la *Publicité* dans sa conception de l'espace public: « on pourrait y voir une reprise de la conception kantienne de publicité, de *l'Öffentlichkeit* entendue comme libre usage public de la raison, destiné à former l'opinion. *L'Öffentlichkeit*, la *Publicité* est la méthode, *l'organon* des Lumières, de

<sup>722</sup> KANT, *Projet de paix perpétuelle*, Paris: Hatier, 1988, P. 44. 49.

<sup>723</sup> *L'Espace public*, op. cit., p. 124.

<sup>724</sup> *Ibidem*, p. 125

*l'Aufklärung*. Mais si la référence existe, Habermas considère que la conception kantienne est toujours dogmatique et il se réclame aussi bien, pour une pensée politique, des procédés tropiques de Vico que de la dialectique de Hegel ». <sup>725</sup> En effet, HABERMAS conçoit la *Publicité* dans le cadre de la société civile telle qu'elle a été conceptualisée par HEGEL, ainsi que nous l'avons vu. Seulement pour HEGEL, l'opinion publique qui naît ne peut servir l'Etat qui se satisfait de la constitution, du prince, du gouvernement et de l'assemblée à deux chambres ainsi que les *Principes de la philosophie du droit* les ont conceptualisés: « l'Etat politique se divise [...] dans les différences substantielles suivantes :

- a) la puissance de définir et d'établir l'universel, le pouvoir législatif ;
- b) la subsomption des sphères particulières et des cas individuels sous le général, le pouvoir du gouvernement ;
- c) la subjectivité comme décision suprême de la volonté qui est le pouvoir du prince. En lui les pouvoirs séparés sont réunis en une unité individuelle qui devient le sommet et le commencement du tout que forme la monarchie constitutionnelle ». <sup>726</sup> Or, la conception habermassienne procède d'une démarche qui va à l'encontre d'une telle force de l'Etat, de celle de l'Universel sur le particulier. J.-M. FERRY montre bien cette procédure habermassienne: « il s'agit [...] d'une méthode qui ne part pas de l'universel, des vérités de raison, pour y subsumer le particulier, la réalité sociale, mais de procéder, au mouvement inverse, que Kant appelait « réfléchissant », en partant des expériences préinterprétées du monde vécu [...] afin de les mobiliser dans un procès d'intercompréhension qui en thématise les contenus et teste en situation les propositions de sens et les objectifs de l'action. L'argumentation rationnelle ne tue pas le sens, elle approfondit les contenus de pertinence et de convenance dans une situation donnée, tout en les faisant évoluer ». <sup>727</sup> C'est la seule façon d'empêcher que l'Etat ne devienne totalitaire et/ou se mette au service d'une

<sup>725</sup> FERRY, J.-M. « Un concept communicationnel de pouvoir et de souveraineté » in *Les Paradigmes de la démocratie*, collection: Actuel Marx confrontation, Paris: Puf, 1994, P. 36.

<sup>726</sup> HEGEL, *Principes de la philosophie du droit op. cit.*, p. 301.



idéologie scientifique, la technocratie bureaucratique. C'est par la même occasion, la seule façon de pratiquer la domestication démocratique du processus de colonisation des domaines du monde vécu par les impératifs systémiques. HABERMAS ne veut pas seulement un équilibre de pouvoirs au sens de HEGEL: « l'horizon d'une démocratisation radicale se caractérise désormais davantage dans la perspective d'un déplacement des forces au sein d'une « division des pouvoirs » par principe maintenu. Ainsi, ce n'est plus entre les pouvoirs de l'Etat, mais entre les différentes ressources de l'intégration sociale qu'un nouvel équilibre doit être établi ». <sup>728</sup> Ainsi la démocratie habermassienne, parce que discursive, vise un changement radical, « un nouvel équilibre entre les différents pouvoirs au principe de l'intégration de la société, afin que la force d'intégration sociale de la solidarité- « la force productive de communication »- puisse s'imposer contre les « puissances » des deux autres ressources régulatrices, l'argent et le pouvoir administratif, et ainsi faire valoir les prétentions du monde vécu orientées à la valeur d'usage ». <sup>729</sup> Pour cela HABERMAS recourt à la volonté générale de ROUSSEAU . Mais cette dernière ne peut être fondée dans le cadre des démocraties de masse que sur la *délibération* et non sur la vertu ou sur une division en bourgeois et citoyen. <sup>730</sup> HABERMAS dit qu'il critique la *démocratie de l'opinion non publique* de ROUSSEAU « au motif qu'il concevait la volonté générale comme un "consensus des coeurs que comme un consensus des arguments". Au lieu de cela, la morale, que Rousseau exige des citoyens et qu'il fait reposer sur les motivations et les vertus des individus, doit-être ancrée dans le processus même de la communication publique <sup>731</sup> ». Le principe d'universalisation "U", ses présuppositions pragmatiques et le principe de l'éthique de la discussion "D" en sont les conditions de réalisation : « ces présuppositions idéales exigent la participation de toutes les personnes

<sup>727</sup> FERRY, J.- M. « Un concept communicationnel de pouvoir et de souveraineté » in *op. cit.*, p. 36.

<sup>728</sup> *Espace public*, *op. cit.*, préface de 1990, p. XXIII

<sup>729</sup> *Ibidem.*

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. XXIX.

<sup>731</sup> *Ibid.*, p. XXIV.

concernées, l'égalité de droit des participants, une bonne foi quant aux thèmes et aux contributions proposées, le caractère réversible des résultats, etc<sup>732</sup> ». On peut rendre encore plus intelligible la démocratie discursive à la lumière de l'article de J. M. FERRY, "Un concept communicationnel de pouvoir et de souveraineté".

Les fondements modernes de la démocratie présupposent l'idée de souveraineté populaire. Cela signifie que la société est autonome, capable de s'autofonder, de se transformer. Comme telle, la société est une totalité morale. « Dans la morale, la personne est supposée déjà là ; elle n'est pas à constituer. Mais dans la pratique, il faut pouvoir penser la société comme un Moi, une sorte de sujet grand format<sup>733</sup> ». Et la volonté générale au sens de ROUSSEAU peut être comprise comme la réduction de la société au Sujet grand format ; comme le sujet moral kantien est la personne privée autonome. Et on comprend pourquoi, « les textes de Rousseau dans le *Contrat social*, et de Kant, dans la *Métaphysique des moeurs*, sont tout à fait éloquents sur ce chapitre<sup>734</sup> ». Et si le principe majoritaire doit être compris comme un dispositif permettant de rendre compatible une formation discursive de l'opinion avec une formation de la volonté générale<sup>735</sup>, l'Etat (et ses institutions) doit être considéré en tant qu'il est « [...] l'autonomie conçue comme efficacité de la société sur elle-même. Cela suppose le mécanisme bouclé : élection-représentation-législation-promulgation-exécution<sup>736</sup> ». Mais tout cela n'est possible que dans les conditions d'une communication publique des individus sociaux, privés, intéressés et compétents à agir et à parler. Mais il faut pouvoir discerner entre les pouvoirs de l'Etat et des sphères publiques de personnes privatisées mais faisant un usage public de leur raison. L'équilibre des pouvoirs qui doit assurer ce qui est du ressort du système et ce qui doit dépendre du monde vécu, malgré la cohérence de l'analyse

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. XXVIII.

<sup>733</sup> FERRY, J.-M. « Un concept communicationnel de pouvoir et de souveraineté » *in. op. cit.* p. 37.

<sup>734</sup> *Ibidem.*, p. 38.

<sup>735</sup> Cf. La préface de 1990 de *l'Espace publique*, *op. cit.*, p. XXVIII.

<sup>736</sup> FERRY, J.-M. « un concept communicationnel de pouvoir et de souveraineté » *in. op. cit.* p. 38.

habermassienne, est difficile à réaliser. Il suffit de voir ce qu'il dit être les tâches fondamentales d'un gouvernement dans une démocratie complexe: « les trois grands domaines qui rassemblent les tâches auxquelles doivent aujourd'hui se mesurer les capacités d'un gouvernement sont [...] les suivants : une politique conjoncturelle qui a pour but de garantir la croissance, un contrôle de la structure de production dont la finalité est de répondre aux besoins de la collectivité, et la correction des inégalités sociales. [...] L'Etat doit remplir toutes ses tâches sans bénéficier des virtualités fonctionnelles d'une économie capitaliste, c'est-à-dire sans porter atteinte au rapport de complémentarité qui exclut l'Etat du système économique et le rend en même temps dépendant de la dynamique de ce système<sup>737</sup> ». HABERMAS veut que l'Etat joue efficacement son rôle sans intervenir dans l'activité de production. L'Etat se doit d'être à l'écoute des revendications sociales que l'agir communicationnel permet de formuler et de porter sur l'*agenda* gouvernemental. « La force d'intégration sociale de l'agir communicationnel a pour lieu tout d'abord ces formes de vie et de mondes vécus particuliers entrelacés à des traditions et des intérêts toujours concrets - ce que HEGEL nomme la sphère de la *sttlichkeit* [la moralité]<sup>738</sup> ». Mais disons avec J. M. FERRY que si le pouvoir de l'Etat est de *décision* et *d'exécution* celui des sphères publiques reliées communicativement est de *siège* et de *critique* ; en ce sens que « l'Etat ne pourra pas éluder les questions qu'on lui adresse ; il devra répondre aux questions qu'il ne pose pas lui-même. Bref : l'*agenda*, [...] n'est pas celui des hommes politiques, ni celui des journalistes, mais celui du peuple. La souveraineté populaire recouvre à ce niveau la vérité de son droit<sup>739</sup> ». *La voix du peuple* demeure l'opinion publique. Son efficacité n'est pas évidente<sup>740</sup>.

<sup>737</sup> Après Marx, *op. cit.*, p. 276.

<sup>738</sup> Préface de 1990 de *l'Espace public op. cit.*; p; XXIII.

<sup>739</sup> FERRY, J.-M. « un concept communicationnel de pouvoir et de souveraineté » *in. op. cit.*, p. 39.

<sup>740</sup> Qu'il nous soit permis ici de faire cas de deux genres de critique auxquels s'expose la conception habermassienne. Le premier est indirect et vient de l'analyse popperienne de l'opinion publique. Le second, direct, vient d'Alain TOURAINE qui s'en prend, selon le titre du chapitre, dans son *Critique de la modernité*, à "la théorie de la démocratie de Jürgen HABERMAS". Ces deux critiques illustrent à titre exemplaire les objections à la Théorie de l'agir communicationnel dont la prise en charge dépasse

HABERMAS a souligné que dans son évolution elle est devenue opinion non publique, c'est-à-dire fabriquée par les médias d'Etat pour satisfaire le besoin de légitimation de ce dernier. Karl POPPER, dans la même perspective, analyse également l'opinion publique comme un mythe des sociétés modernes. Dans ces formes, le mythe de l'opinion publique se présente justement comme la volonté populaire, l'unanimité, le progrès de l'opinion forgée dans le cadre du libéralisme. Si POPPER l'entend en tant que mythe, HABERMAS, lui, la conçoit en tant que *fiction* du droit constitutionnel<sup>741</sup>. Mythe ou fiction, l'opinion publique a un caractère ambivalent : « l'opinion publique (sans préjuger de sa nature) est une force puissante. Elle est susceptible de renverser des gouvernements même non-démocratiques. Et il serait bon que les partisans du libéralisme envisagent un tel pouvoir avec une certaine suspicion<sup>742</sup> ». Son danger viendrait de ce qu'elle est une force *anonyme*, donc *une forme de pouvoir irresponsable* ; elle met parfois en péril le pouvoir de l'Etat - qui est un mal nécessaire<sup>743</sup> - ; elle expose enfin au danger le comportement et la pensée de l'individu, quand elle réduit le pouvoir de l'Etat. D'où la nécessité de garantir les pouvoirs de l'Etat tout en évitant de les « multiplier [...] inutilement<sup>744</sup> ». Comme HABERMAS, POPPER est pour la *libre discussion*. Car celle-ci permet la liberté de penser et d'échanger des idées qui peuvent être légitimes quand elles visent la vérité. Mais, on sait que pour POPPER, il n'y a de vérité que déductive, falsifiable, c'est-à-dire testable empiriquement<sup>745</sup>. Ce sont là des frontières entre HABERMAS et POPPER. Ce dernier, pour la recherche de la vérité, exige l'imagination, les essais et les erreurs mises en évidences progressivement par le teste et la pratique critique. L'opinion publique, de son point de vue, ne peut aboutir à des vérités scientifiques - ni à la vérité morale, la légitimité dont parle HABERMAS. En effet, POPPER pense que

---

largement les capacités de notre entreprise qui consiste surtout à bien exposer la Théorie de l'agir communicationnel dans une perspective morale et politique.

<sup>741</sup> Cf. *L'Espace publique*, *op. cit.* p. 246.

<sup>742</sup> POPPER, R.K. *Conjectures et réfutations*, Paris : Payot, 1985, p. 510.

<sup>743</sup> *Ibidem*.

<sup>744</sup> *Ibid.*

<sup>745</sup> POPPER, R. K. *La logique de la découverte scientifique*, Paris : Payot, 1973, p. 37.

la discussion critique n'est pas une démonstration, ne conduit pas au consensus, mais permet « aux divers interlocuteurs de modifier, peu ou prou, leur sentiment et, au terme de cet échange, d'être devenus plus avisés<sup>746</sup> ». Il pense aussi que des présuppositions à la discussion ne sont pas nécessaires : il suffit d'être disponible à comprendre l'autre<sup>747</sup>. La discussion, ne pouvant pas permettre le consensus, a cependant l'intérêt de diversifier les opinions ; « elle incite de la sorte à prêter attention à d'autres points de vue, elle favorise l'émergence d'un sens de la justice et dispose au compromis<sup>748</sup> ». Par une sorte de paradoxe, POPPER disqualifie l'opinion publique, mais demande son remplacement par les traditions qui évoluent avec la critique - le monde vécu rationalisé de J. HABERMAS : « nous souhaitons [...] que les traditions, qui se modifient et évoluent sous l'effet de la discussion critique ainsi qu'en réagissant à des problèmes nouveaux, viennent pour une grande part se substituer à ce qu'on appelle habituellement "l'opinion publique" et assumer les fonctions que celle-ci est supposée remplir<sup>749</sup> ». Dans l'optique habermassienne, cela revient à dire que la discussion publique doit prendre en charge la reproduction symbolique du monde vécu : culture, société, personnalité.

Alain TOURAINE dans sa critique de la Théorie de l'agir communicationnel a pris la liberté de comprendre le monde vécu uniquement dans les composantes culturelle et sociale, rendant par là sa critique obsolète. Il est vrai que pour une démocratie il exige un Sujet, fondateur de la citoyenneté, qui se constitue en marge de la communication intersubjective : « c'est le sujet, ce n'est pas l'intersubjectif, c'est la production de soi, ce n'est pas la communication qui constituent le fondement de la citoyenneté et donnent un contenu positif à la démocratie<sup>750</sup> ». Ce Sujet peut fort bien être la *personnalité* habermassienne, composante du monde vécu, dont la rationalité a permis la différenciation de la

<sup>746</sup> POPPER, R. K. *Conjectures et réfutations*, op. cit. p. 514.

<sup>747</sup> *Ibidem.*

<sup>748</sup> *Ibid.*

<sup>749</sup> *Ibid.*

<sup>750</sup> TOURAINE, A. *Critique de la modernité*, Paris : Fayard, 1992, p. 391.

conscience individuelle et de la conscience collective. TOURAINE dit que l'«appel au Sujet» qu'il lance ne s'adresse pas au Sujet de la modernité. « Je pense, dit-il, au contraire que l'appel au Sujet signifie à la fois, et de manière indissociable, l'engagement dans un conflit social et une orientation culturelle<sup>751</sup> ». Pour ce cas précis, on ne voit pas comment un tel engagement peut-être pertinent s'il n'est pas intégré dans la communication intersubjective. Contrairement à l'idée que soutient TOURAINE, HABERMAS ne nie pas le Sujet, il le dépasse dialectiquement dans la perspective d'une démocratie discursive. C'est en tout cas dans ce sens que le sujet moral kantien est convié à faire valoir ses maximes, sa «loi universelle», ou ses valeurs et orientations culturelles non pas uniquement dans quelque «conflit social» mais dans le cadre de la pragmatique transcendantale. C'est avec pertinence que J.-M. FERRY écrit que la tâche de la pragmatique est « précisément de reconstruire , dans le cadre d'un langage fonctionnant normalement, les présuppositions universelles de l'intercompréhension possible entre des sujets sociaux, c'est-à-dire les normes universelles de l'intersubjectivité communicationnelle. C'est en outre, pour Habermas, dans l'intersubjectivité d'une communauté idéale, que l'on peut représenter le lieu où converge la signification de toute pratique sociale<sup>752</sup> ». La conception habermassienne de la démocratie est donc hors de portée de la critique d'Alain TOURAINE qui conduit à une philosophie du sujet d'un régime original ; elle ne se réclame pas de la modernité, mais n'a pas précisé non plus ses référents<sup>753</sup>. Quand à la critique popperienne de l'opinion publique, elle permet de relativiser - sans nier sa pertinence - l'efficacité d'une opinion publique parfois *fabriquée*. Quant à HABERMAS, seule l'opinion publique des sujets compétents à parler et à agir fonde la légitimité de l'Etat. Raison pour laquelle, il faut s'y attacher rigoureusement tant qu'elle résulte de discussions publiques.

<sup>751</sup> Ibidem. p. 392.

<sup>752</sup> FERRY, J.-M. HABERMAS. *L'éthique de la communication*, Paris ; Puf, 1987, p. 558-559.

<sup>753</sup> Cf. TOURAINE, A op. cit. p. 392.

## RESULTATS DE LA TROISIEME ENQUETE

Cette troisième partie aura permis de voir la partie constructive de la critique de la modernité et de la modernisation à laquelle se consacre HABERMAS. On n'y a vu comment se reproduit le monde vécu en ce qu'il est l'univers symbolique et normatif de la société humaine. Son évolution est simultanément une rationalisation et une différenciation structurelle. Si dans les sociétés primitives et traditionnelles ou pré-modernes on constate une prégnance du cadre institutionnel sur le cadre instrumental, force est d'observer dans les sociétés de type moderne, la prééminence des sous-systèmes de l'économie et de l'administration légitimée par l'idéologie technocratique. Et c'est contre l'envahissement massif de l'argent et du droit comme *médiums* dans les secteurs de la vie structurés communicativement que HABERMAS met en place sa Théorie de l'agir communicationnel, qui se nourrit aux sources de la modernité, de ses contenus normatifs, rendus pertinents par une pragmatique universelle sur laquelle se fonde une éthique de la discussion. C'est dans ces conditions que l'individu et la société se rapportent l'un à l'autre avec la possibilité de régénération, de création normative sans que les sous-systèmes de l'économie et de l'administration soient obligés de sortir de leur cadre de compétence.

## CONCLUSION GENERALE

« Habermas n'est pas un nouveau Condorcet ou un cryptomarxiste qui se cache dans les habits de Kant, ou, encore, un loup hégélien lâché dans la bergerie heidggerienne. C'est bien Husserl qui a introduit les mots de « mode vécu » et d'« intersubjectivité ». Eh, bien, ce sont, avec ceux de la pragmatique, les concepts centraux que reprend Habermas pour réformer une théorie de l'espace public à partir des concepts modernes de la démocratie »

J.- M. FERRY<sup>(222)</sup>

Avec une méthodologie à double détente -autoreflexion et reconstruction-, HABERMAS fait la psychanalyse de la modernité et reconceptualise les principes philosophiques qui la fondent. La Théorie de l'agir communicationnel est le remède proposé. Mais d'abord, il aurait fallu que la modernité se laisse définir en tant que *Sujet grand format*- localisable historiquement, identifiable comme *Patient*, sensible à la *critique émancipatrice*. Sinon la théorie habermassienne serait une théorie de plus face à l'angoisse existentielle de ceux qui vivent dans et par la modernité réifiante. Considérée comme *corps d'idées en mouvement*, la modernité a été localisée, dans ce travail, depuis l'idée d'une restauration des sciences et des arts conçue par F. BACON et le *cogito* cartésien, qui se présente comme son principe fondateur; jusqu'à la philosophie hégélienne, qui la conçoit comme le *présent* et le *futur* de l'humanité, et enfin jusqu'au mouvement hégélien qui a initié le débat sur sa portée et ses limites. L'originalité de la modernité, dans la longue histoire de l'humanité, c'est qu'elle se présente comme le mode civilisationnel opposé à tout ce qui a pu être observé en tant que civilisation. Elle est une *rupture de conscience* par rapport au passé médiéval qui a fait de la raison une *servante de la religion*, elle-même au service de la domination. La modernité

<sup>(222)</sup> FERRY, J.-M. « Un concept communicationnel de pouvoir et de souveraineté », in *op. cit.*, p. 37.



est à elle-même son propre critère de vérité, la « conscience du temps » - qui fait qu'elle se veut intemporelle -, qui ambitionne aussi d'emplir la terre. Si c'est la physique mécanique qui a réduit la nature à une étendue géométrique et géométrisable, c'est à son tour, la philosophie qui développe l'idée de son annexion au sujet pensant, entreprenant, dont l'ordre des idées ou des vérités est garanti par le divin qui a semblé tourner le dos à sa création, depuis que la modernité a dévoilé son principe: la subjectivité rationnelle. Pour le bonheur de l'humain et de l'humanité, l'homme doit devenir *interprète* et *ministre* de la nature d'après BACON; son *maître* et *possesseur*, selon DESCARTES, par une bonne application de l'entendement dans le procès de la science et de la technique, dans le procès du travail et dans la morale. Avec l'idéologie de la modernité, le travail, que la Bible présente comme une sanction divine pour expier le *péché originel*, est promu au rang de dignité; il devient, pour parler comme M. WEBER, une *vocation*. Le capitalisme est le système dans lequel l'homme est censé se réaliser, réaliser sa vocation. Il exige pour cela un ordre institutionnel à même de permettre la réalisation du projet dont est porteuse la modernité : puisque la nature est livrée au sujet conquérant, puisqu'avant tout, le christianisme stipule que tous les hommes sont libres et égaux devant la divinité, la condition humaine ne peut plus être régie par un cadre institutionnel féodal, inégalitaire, donc injuste et aliénant. D'où un domaine du droit privé et politique rationnellement fondé à partir du droit naturel dont des penseurs comme SPINOZA, LOCKE, ROUSSEAU, MONTESQUIEU, ont permis ici de retracer les grandes lignes<sup>754</sup>. Ces auteurs ont, en effet chacun à sa manière, montré comment l'accès à la vie économique, à la vie politique, ou tout simplement à la *Publicité* doit être garanti par des dispositions du droit conformes à la subjectivité et à la rationalité - les deux principes de la modernité. Et pour le respect des lois morales et des

<sup>754</sup> Un auteur comme HOBBS a peut-être été injustement écarté ici. Mais son ouvrage fondamental, *Le Léviathan*, n'est pas étranger à cet état de fait, car il le laisse définir comme un théoricien du totalitarisme qui n'autorise à l'individualité que le seul accès à l'entreprise économique. On aurait pu écartier KANT ou HEGEL pour les mêmes raisons, si HABERMAS n'avait pas vu de motifs de reconsidérer et de reconceptualiser leurs efforts par une reconstruction de la modernité.

recommandations publiques, l'impératif catégorique de KANT se présente comme la meilleure formulation de la « loi universelle ». C'est avec KANT également que la modernité devient téléologie naturelle, l'aune à laquelle est constatable le *progrès moral* dans le genre humain. Elle est l'ère de la *majorité* de l'humanité, contexte dans lequel le sujet doit se guider personnellement par un usage différencié de son entendement, par le *courage* et la *décision* ; car autonome est sa volonté. C'est aussi avec KANT que la modernité a pu effectuer sa première prise de conscience radicalisée par HEGEL et temporalisée par le mouvement Jeune hégélien. Selon KANT, l'individu doit faire un usage privé de sa raison en tant que *fonctionnaire*, comme rouage d'une machine; en tant que *citoyen d'un Etat républicain* dont FREDERIC II est l'archétype du despote éclairé (M FOUCAULT); un usage public comme savant, esprit éclair, qui répand dans les consciences les Lumières dont le progrès dans la nature dépend de la *Providence*. La conceptualité hégélienne considère la modernité plus que la majorité de l'humanité; c'est *la vieillesse* et la *maturité* de l'Esprit absolu qui s'est emparé de la nature. L'Etat de la monarchie constitutionnelle serait, selon HEGEL, l'incarnation de ce principe spirituel dont la dialectique est le comportement. HEGEL découvre le principe de la modernité qui est en même tant *sa maladie congénitale* : la subjectivité caractérisée par l'arbitraire de la volonté, la *ratiocination* de l'entendement, dont la société civile est le théâtre. Celle-ci est le règne du besoin- de ce par quoi le sujet demeure homme - et du calcul. Elle est dépassée pour cela dialectiquement par *l'Etat rationnel* au sein duquel le particulier et l'universel sont réconciliés parce que le premier se met au service du second - la seule façon de réaliser son essence divine. Le mouvement jeune hégélien, qui a fait de la critique le moyen par excellence d'émancipation, estime, entre autres, que l'homme ne réalise son essence que dans son existence qui est l'objectivation de sa nature profonde. Telle est du moins la substance de la critique feuerbachienne. Si le travail est la dignité de l'homme, MARX, quant à lui, estime que le sujet qui objective son énergie et sa force doit se réapproprier

son essence. Il doit oeuvrer pour cela à la dissolution de la *société civile bourgeoise* qui est la vérité de l'Etat rationnel hégélien. D'où la Révolution communisme qui devrait éclairer la lanterne de l'histoire en montrant, par exemple, que la Révolution de 1789 n'a été que la victoire de la bourgeoisie sur le féodalisme.

C'est en marchant dans les pas de l'Ecole de Francfort que HABERMAS en est venu à prendre en charge l'esprit qui l'a guidée: le destin de la modernité, ce qu'elle est devenue dans les sociétés contemporaines<sup>755</sup>. Et HABERMAS surmonte le *pessimisme* et le *catastrophisme* de l'Ecole pour une analyse lucide et logiquement optimisme de ce destin : l'autoreflexion et la reconstruction sont commandées par un *intérêt émancipatoire*. L'autoreflexion ou l'auto-psychanalyse se justifie: « dans le processus de notre propre formation, nous sommes aussi bien les acteurs que les critiques »<sup>756</sup>. En reconstruisant la philosophie de HEGEL et le matérialisme historique de MARX, HABERMAS découvre « les catégories transcendantales de notre existence ». En effet partant de la philosophie de Léna, HABERMAS découvre chez le penseur de l'Esprit absolu que le *Sujet* qui s'émancipe de la nature, s'en libère par la conscience qui s'appuie sur le langage, le travail et l'interaction. L'esprit ne préexiste pas à la nature, aux médiations; « au contraire, ce n'est que par le lien dialectique entre la symbolisation du langage, le travail et l'interaction qu'est déterminé le concept de l'esprit »<sup>757</sup>. Il n'a donc d'existence que parce que l'homme existe. Dans le milieu naturel, MARX, quant à lui ne voit l'homme réaliser sa vie que par la production. L'interaction n'a pu être pensée que comme simple rapport de production. Or, elle était « au début, une lutte à mort de pur prestige »<sup>758</sup> dont le résultat avec la modernité a donné la

<sup>755</sup> A en croire Paul ATTALLAH, dans *Theories de la communication, Sens, Sujets, Savoirs* (op. cit.), « Habermas poursuivait une carrière de journaliste lorsqu'il rencontra Adorno qui lui proposa de faire des études de philosophie. Il accepta, devint un étudiant brillant, essaya de prolonger l'Ecole de Francfort pour finalement remanier de fond en comble sa théorie [...] son projet n'est nul autre que de reconstruire l'évolution de l'espèce humaine en découvrant les catégories transcendantales de son existence » (p. 218). Nous avons souligné avec Christine BOUCHINDHOMME que HABERMAS élabore les prémices de sa pensée, notamment à travers sa thèse de doctorat, avant même de connaître la Théorie critique de l'Ecole de Francfort. C'est cette lecture qui a orienté notre effort.

<sup>756</sup> HABERMAS, J. *Connaissance et intérêt*, op. cit., p. 291.

<sup>757</sup> *La Technique et la science comme « idéologie »*, op. cit., p. 164.

<sup>758</sup> *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, op. cit., p. 173.

*reconnaissance intersubjective*. L'interaction est prédominante par rapport au travail et ne peut pas être que son simple reflet comme l'a conçu MARX. Il est vrai que le travail, par l'activité instrumentale, permet la domination de la nature externe. Mais c'est par l'interaction, l'intersubjectivité, médiatisée par le langage, que l'homme maîtrise *la nature interne*. Parce que HEGEL a choisi de justifier l'Esprit absolu, il a fini par subordonner l'existence humaine à la réalisation de la « raison dans l'histoire » à travers l'Etat. Marx également est arrivé à une autre forme de réduction, en assimilant travail et interaction et en réduisant l'existence à la production économique. C'est ainsi que, dans son effort de reconstruction, HABERMAS a dégagé hypothétiquement le travail et l'interaction comme les *deux dimensions fondamentales de l'existence humaine*, au lieu de retomber dans la *contradiction performative* dont se sont rendus *coupables* NIETZSCHE, HEIDEGGER et ceux qui se sont inscrits dans leur sillage, à commencer par les Théoriciens critiques de l'Ecole de Francfort. La critique de la modernité qui part de NIETZSCHE, en effet, ne laisse pas d'envisager une issue aux crises et pathologies modernes. L'auteur de la *Généalogie de la morale* considère l'*Aufklärung* (Les Lumières) comme un *nihilisme* des valeurs à la place desquelles elle propose l'*effemination* de l'homme, dans un régime prétendument *égalitaire*. HEIDEGGER parle de la perte de l'essence de l'homme dans la *Publicité* et la *technique*, de l'oubli de l'Être que la métaphysique du sujet- au lieu de penser « la relation de l'Être à l'essence de l'homme et le rapport essentiel de l'homme à l'ouverture [...] de l'Être comme tel<sup>759</sup> »- a accompli. Il n'a pas fallu plus pour convaincre HORKHEIMER et ADORNO que la douloureuse expérience du fascisme, du nazisme, des deux guerres, et la société de consommation, de la production industrielle des biens culturels sont les indices d'une *régression de l'humanité*, d'une chute dans une *nouvelle barbarie*. A titre exemplaire, on a vu avec FOUCAULT et DERRIDA la tentative de quitter la *condition moderne*, une tentative qui n'arrive pas à trouver ses marques. Il aurait fallu pourtant

<sup>759</sup> Questions I. Qu'est-ce que la métaphysique ? *op. cit.*, p. 32.

abandonner le paradigme du sujet à partir duquel partent tous les critiques. *La modernité a oublié son projet* en persistant dans une subjectivation de type instrumentaliste; les critiques ont voulu y remédier en s'en prenant avec raison à cette subjectivité, tout en procédant eux aussi à d'autres subjectivations. C'est déjà bien que HUSSERL comprenne le *cogito* comme intersubjectivité, c'est-à-dire que le *je pense* suppose toujours transcendentalement et intuitivement une communauté humaine; mais le point de vue du sujet, la conscience du sujet ne sont pas d'emblée ceux des autres membres. On ne réalise pas non plus leur bonheur ou la sagesse en gardant à la science une pureté théorique qui se soucie de pratique sans entretenir des rapports avec la pratique. C'est en donnant contenu et signification au *monde vécu* et à *l'intersubjectivité* introduits par HUSSERL que HABERMAS essaie de donner toute sa pertinence à la Théorie de l'agir communicationnel. Il s'agit de découpler la rationalité de la subjectivité pour l'insérer dans les actes de langage intersubjectivement constitués. En définitive, la raison n'a plus besoin d'être comprise comme l'incarnation ou la matrice des subjectivations telles que l'Esprit absolu, la volonté de puissance etc. Comme le dit J. -M. FERRY, HABERMAS « ne voit pas pourquoi les formes de vie structurées par la communication quotidienne dans le milieu du langage naturel ne devrait pas être comprise également comme le séjour le plus intime, le plus proche, le plus originaire de la raison, aussi fluide que soit cette raison<sup>760</sup> ». Cela doit expliquer pourquoi la reproduction symbolique de la vie, de la vie sociale, est intuitivement gagnée, communicativement, par l'intériorisation des normes et des structures: cette présence intuitive par laquelle se tiennent la société, la culture, la personnalité n'est rien d'autre que le monde vécu. Ce dernier assure l'intégration sociale, la socialisation ou l'éducation, l'intercompréhension ou la reproduction culturelle. Dans toutes les sociétés humaines, l'interiorisation normative a emprunté d'abord la voie du sacré, de la religion. Celle-ci a une force de dissuasion parce qu'elle est la société humaine

<sup>760</sup> « Un concept communicationnel de pouvoir et de souveraineté » *in op. cit.*, p. 37.

hypostasiée; et la force de sanction sociale est quelque chose que l'individu *craint*. L'accroissement des connaissances aussi bien objectivantes que morales et pratiques impulse un dynamisme au monde vécu dont le résultat est sa rationalisation et la dédifférenciation de ses composantes. Dans cette perspective, HABERMAS observe dans l'évolution historique trois types de société : la société primitive dont le principe d'organisation est de type patriarcal basé sur la tribu au sein de laquelle la référence est l'ancêtre; la société traditionnelle caractérisée par la domination de classes politiques, qui tire sa légitimité des images religieuses et métaphysiques du monde; enfin la société moderne de type capitaliste libéral organisée autour de la domination de classes non plus politiques, mais économiques. Dans les sociétés primitives et traditionnelles, l'économie est subordonnée aux valeurs et normes sociales. Dans la société capitaliste, *fait nouveau*, l'économie devient prééminente par rapport aux valeurs. Du coup, le cadre institutionnel qui jusqu'au seuil des temps modernes informait l'activité instrumentale, devient dépendant du cadre économique instrumental. L'idéologie technocratique assure désormais les tâches d'intégration et de socialisation. Le résultat désolant est cette colonisation du monde vécu et l'interventionnisme étatique qui perturbe l'activité productive. L'économie et l'administration fonctionnant chacune avec une relative autonomie, *refoulent le projet de la modernité*, car obéissent à des *impératifs systémiques* (économiques et bureaucratiques) au lieu de se soucier d'intégrer l'individu par les valeurs. Pour HABERMAS il nous reste toujours la possibilité de redonner au monde vécu une chance d'orienter actions et interactions. La société reste une *totalité morale*. Les *moyens* de vivre que sont les sous-systèmes économico-administratifs ne doivent pas devenir les *raisons* de vivre. La thèse qui est soutenue, c'est que les institutions doivent être déterminées par les hommes plutôt que le contraire. C'est avec raison que POPPER dit qu'« il est nécessaire qu'il y ait des traditions pour assurer une sorte de médiation entre les institutions

d'une part, et de l'autre, les projets et les échelles de valeurs des individus »<sup>761</sup>. Et c'est là, l'essentiel de la tâche que J. HABERMAS assigne à la *Publicité* dans le cadre d'une démocratie discursive: « un espace public fonctionnant politiquement n'a pas seulement besoin des garanties offertes par les institutions de l'Etat de droit, il dépend aussi du soutien des traditions culturelles, de modèles de socialisation, d'une culture politique propre à une population habituée à la liberté »<sup>762</sup>. L'on a dégagé avec HABERMAS les conditions transcendantales d'une telle régénération de la société dans les conditions de l'agir communicationnel, c'est-à-dire lorsque, démocratiquement, des individus décident d'harmoniser leurs plans d'action pour un intérêt commun, général: il faut un principe-passerelle, une règle d'argumentation conforme à la loi universelle de KANT, qui devient volonté générale quand elle est validée par tous les interacteurs selon le principe de discussion exigeant l'accord de tous; mais il faut avant tout des présuppositions pragmatiques qui « intègrent déjà l'exigence d'impartialité et d'attente que les participants mettent en question et dépassent leurs préférences particulières »<sup>763</sup>. Et pour toute argumentation qui se veut publique, « la réalisation de ses deux présuppositions doit même être rendue routinière »<sup>764</sup>. Il faut finalement dire que par l'éthique de la discussion HABERMAS engage le sujet à « être résolument moderne », c'est-à-dire à dépasser sa *subjectivité*, son *unilatéralité*, son *dogmatisme*, son *intolérance*, autant d'*obstacles* et de *blocages* à l'*universalité*, au *consensus*, à une *intersubjectivité rationnelle*. La reconstruction de l'*impératif catégorique* est sa réduction au principe de la discussion – qui est un dépassement du dogmatisme moral de KANT –; c'est la discussion aussi qui peut donner à la *volonté générale* de ROUSSEAU sa valeur sociale, universelle et permet la *résolution intersubjective* de la *souveraineté*.

<sup>761</sup> *Conjectures et réfutations*, op. cit., p.

<sup>762</sup> *L'Espace public*, op. cit., p. XXXI.

<sup>763</sup> *Ibidem*.

<sup>764</sup> *Ibid.*

## BIBLIOGRAPHIE

### Titres de Jürgen HABERMAS

HABERMAS, J.

- *L'Espace public* [*Struktur Wandel der Öffentlichkeit*, 1963]. Trad. par M.B. de Launay. Paris : Payot ; 1993.
- *Théorie et pratique* [*Theorie und Praxis*, 1963, 1971]. Trad. de la 2e éd. par G. Rauley. Paris : Payot, 1975.
- *La Technique et la science comme idéologie* » [*Technik und Wissenschaft als Ideologie*, 1968]. Trad. et préf. par J.R. Ladmiral. Paris : Gallimard, 1973.
- *Connaissance et intérêt* [*Erkenntnis und Interesse*, 1968]. Trad par G. Cléménçon et J.-M. Brohn, pref. de J.-M. Ladmiral Paris : Gallimard, 1976.
- *Profils philosophiques et politiques* [*philosophisch - politische profile*, 1971]. Trad. de la 1re ed. par E. Dastur, J.R. Ladmiral et M.B. de Lauray. Paris: Gallimard, 1974.
- *Raison et légitimité* [*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 1973]. Trad. Jean Lacoste. Paris : Payot, 1978.
- *Après MARX* [*Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, 1976]. Trad. partielle de J.R. Ladmiral et M.B. de Launay. Paris : Fayard, 1985.
- *Théorie de l'agir communicationnel* [*Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981]. Trad. par Jean Louis SCHLEGEL. Paris : Fayard, 1987.
- *La Pensée post-métaphysique. Essais philosophiques*. Trad. par Rainer Rochlitz. Paris : A. Collin, 1988.
- *Morale et communication* [*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983]. Trad. et int. de Cho Bouchindhomme. Les Ed. du Cerf, 1986



- *Le Discours philosophique de la modernité [Der philosophische Diskurs der moderne, 1985]. trad. par Ch. Bouchindhomme ed. Rainer Rochlitz, Paris : Gallimard, 1988.*
- « *La modernité : un projet inachevé* » in *l'Epoque, la mode, la morale, la passion (Aspects de l'art d'aujourd'hui, 1977 - 1987)*. Sous la direction de Bernard Blistène, Cathérine David, Alfred Pacquement. Paris : centre Georges Pompidou, Musée d'art moderne, 1987.
- « *Etre résolument moderne* » in *Autrement (A quoi pensent les philosophes) n°102, Nov. 1988.*

### Autres Auteurs

- ADORNO, Th. W. • *Dialectique négative*. Paris: Payot, 1978.
- *Minima Moralia*. Paris : Payot, 1991.
- ALEXY , R. • « Eine Théorie des praktischen Diskurses » [Une théorie de la discussion pratique] in W. OE MÜLLER (Ed.).  
*Normenbergründung Normendurchsetzung* [La fondation et la mise en place des normes], Schöningh, Paderborn, 1978.
- ARISTOTE • *Métaphysique* (T.1.2) . Paris : Vrin, 1953.
- *La Politique*. Trad. J. Tricot. Paris : Vrin, 1987.
- ASSOUN (P.L.) / • *Marxisme et théorie critique*. Paris : Payot, 1978.
- RAULET, G.
- ATTALLAH, P. • *Théories de la communication (sens, sujets, savoirs)*. Québec : Press de l'université du Québec, 1991.
- BACON, F. • *Oeuvres philosophiques morales et politiques*. Notice biographique de J.-A.-C. Bouchon. Paris : Auguste DESREZ, Imprimeur, Editeur, rue neuve - Des - Petits - champ, 50 M D ccc xxxviii.
- BOUVERESSE, J. • *Rationalisme et cynisme*; Paris: Ed . de Minuit, 1984.
- BREHIER, E. • *Histoire de la philosophie II*. Paris : Puf, 1930 - 1938.
- CASSIRER, E. • *La philosophie des lumières*. Paris : Fayard, 1970.
- DELEDALLE, G. • *La philosophie américaine*. Lausanne : Ed. l'Age d'homme, 1983.
- DERRIDA, J. • *MARGES de la philosophie*. Paris : Ed. de Minuit, 1972.
- « Y - a - t - il une langue philosophique » in *Autrement*. n°-102, Nov.1988.
- *De la grammatologie*. Paris : Ed. de Minuit, 1967.
- DESCARTES, R. • *Discours de la méthode suivi des Méditations*. Paris : 10/18, 1951.
- *Oeuvres et lettres*. paris : Gallimard, 1953.
- DREWERMANN, E. • *Le progrès meurtrier*. Paris : Stock, 1993.
- DURKHEIM, Emile • *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris : Pul, 1960.
- *De la division du travail social*. Paris : Pul, 1960

- ENGELS, F. • *Anti - Dühring*, Paris : Ed. sociales, 1963.
- FERRY, J.-M. • *HABERMAS. L'éthique de la communication*. Paris : Puf, 1987.
- « Un concept communicationnel de' pouvoir et de souveraineté » in *Paradigmes de la démocratie*. Collection : Actuel Marx confrontation. Paris : Puf, 1994.
- FEUERBACH, L. • *L'Essence du christianisme*. Trad. et intro. de J.-l. Osier. Paris : Maspéro, 1982.
- *Manifestes philosophiques*. Textes choisis et Trad. par L. Althusser. Paris: Puf, 1973
- FINKELKRAUT, A. • *La défaite de la pensée*. Paris : Gallimard, 1993.
- FORTIN- MELKEVIK, A. • « A propos du projet d'éthique de la discussion » in *honorer la dimension Ethique*. Revue d'éthique et de théologie morale, n° 163, Dec. 1987.
- FOUCAULT, M. • *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969.
- « Qu'est - ce que Les Lumières » in *Magazine Littéraire*. N°309, Avril, 1993.
- *Les Mots et les choses. une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, 1984.
- *La Naissance de la clinique*. Paris : Puf, 1972.
- FREUD, S. • *Cinq leçons sur la psychanalyse*. Paris : Payot, 1966.
- *L'interprétation des rêves*. Paris : Puf, 1967.
- *Malaise dans la civilisation*. Paris : Puf, 1978.
- *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Paris : Gallimard, 1952.
- *L'Avenir d'une illusion*. Paris : Puf, 1971.
- FUKUYAMA, F. • *La Fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris : Flammarion, 1992.
- HAMIDOU, T. M. • *La critique anthropologique de la religion dans l'essence du christianisme de Feuerbach et son influence sur Marx et Engels*. Mem. de maîtrise : philos : Fac. des Lettres et Sc. Hum. Dakar : 1992.
- *Feuerbach critique de Hegel. Du système à l'homme*. Mem. de D.E.A : Philos : Fac. des Lettres et Sc. Hum. Dakar : 1993.

- HEGEL, G.W.F.
- *La raison dans l'histoire*. Trad. par K. Paparoannou. Paris : 10/18, 1979.
  - *La Phénoménologie de l'esprit* (2T). Trad. de Jean Hyppolite. Paris: Aubier, 1941.
  - *Science de la Logique* T1 . Paris : Aubier, 1947.
  - *Principes de la philosophie du droit*, Paris : Gallimard, 1940.
  - *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, T2. Paris : Gallimard, 1954.
  - *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*. Trad. de Jo Gibelin. Paris : Vrin, 1952.
  - *La première philosophie de l'esprit* (Iéna, 1803 - 1804). Trad. et Intro. par G. Planty - Bonjour. Paris : Puf, 1969.
  - *La philosophie de l'esprit : de la Real - philosophie : 1805*. Trad. de G. Planty - Bonjour. Paris : Puf, 1982.
- HEIDEGGER, M.
- *Questions III. (« Lettre sur l'humanisme »)* Paris : Gallimard, 1966.
  - *L'Être et le temps*. Paris : Gallimard, 1964.
  - *Questions I (Qu'est - ce que la métaphysique ?)* Paris : Gallimard, 1968.
  - *Essais et conférences*. Paris : Gallimard, 1958.
- HENRY, M.
- *La Barbarie*. Paris : Grasset, 1987.
- HOBBS, Th.
- *Léviathan*. Paris : Ed. Sirey, 1971.
- HORKHEIMER, M.
- *Eclipse de la raison*. Paris : Payot, 1947.
  - *Théorie critique*. Francfort, 1968.
- HORKHEIMER, M. /
- *La Dialectique de la raison*. Paris : Gallimard, 1974.
- ADORNO, Th. W.
- HUSSERL, E.
- *Logique formelle et logique transcendantale*. Paris : Puf, 1957.
  - *Recherches logiques*, T2. Paris : Puf, 1969.
  - *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Paris : Vrin, 1969.
  - *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. de P. Ricoeur. Paris : Gallimard, 1950.

- HYPPOLITE, J. • *Figures de la pensée philosophique* (2T). Paris : Puf, 1971.
- JAY, M. • *L'imagination dialectique de l'Ecole de Francfort (1920 - 1950)*. Paris: Payot, 1977.
- KANT, E. • *Fondements de la métaphysique des Mœurs*. Trad. et intr. et notés par Victor Delbas. Paris: librairie Delagrave, 1971-
- *Critique de la raison pure*. Trad. de J. Barni. Paris : Flammarion, 1976.
- *Critique de la raison pratique*. Trad. par F. Picaret, intr. de F. Alquié. Paris : Puf, 1943.
- *La philosophie de l'histoire*. trad. par Stéphane Piobetta. Paris : Denoël, 1947.
- *Critique de la faculté de Juger*. Trad. de A. Philonenko. Paris : Vrin, 1968.
- *La religion dans les limites de la simple raison*. Paris : Vrin, 1952.
- *Projet de paix perpétuelle*. Paris : Hatier, 1988.
- LIPOVETSKY, G. • *L'Ere du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*. Paris : Gallimard, 1983.
- LOCKE, J. • *Traité du gouvernement civil*. Paris : Flammarion, 1984.
- LÖWITH, K. • *De Hegel à Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1969.
- LUKACS, G. • *Histoire et conscience de classe, essai de dialectique marxiste*. Trad. de K. Axelos et de J. Bois. Paris : Ed. du Minuit, 1960.
- LYOTARD, J.- F. • *La condition post - moderne. Rapport sur le savoir*. Paris : Minuit, 1979.
- MARCUSE, H. • *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*. Paris : Ed. de Minuit, 1968.
- MARCUSE, H. • *L'homme unidimensionnel*. Paris : Ed. du Minuit, 1968.
- *Eros et civilisation. Contribution à Freud*. Paris : Ed. de Minuit, 1968.
- MARX, K / ENGELS • *La Sainte famille*. Paris : Ed. sociales, 1965.

- MARX, K. & ENGELS, F. • *L'Idéologie allemande*. Paris : Ed. sociales, 1982.
- MARX, K. • *De l'Etat* [morceaux choisis]. Moscou : Ed. du Progrès, 1986.
- MARX, K. • *Manuscrits de 1844*. Paris : Ed. sociales, 1965.
- MARX, K. • *Travail et capital. Salaire, prix et profit*, Moscou : Ed. du Progrès, 1978.
- MARX, K. • *Capital (T1)*. Moscou : Ed. du progrès, 1982.
- McCARTHY, Th. A. • *The critical theory of Jürgen Habermas [La théorie critique de Jürgen Habermas]*. London : The MIT Press, Cambridge, Mars & London, 1978.
- McLELLAN, D. • *Les Jeunes Hégléiens et Karl Marx*. Paris : Payot, 1972.
- MONTESQUIEU • *De l'esprit des lois (T1)*. Paris : Flammarion, 1979.
- NIETZSCHE • *La Généalogie de la morale*. Trad. par Henri Albert. Paris : Gallimard, 1977.
- NIETZSCHE • *Le gai savoir*. Paris : 10/18, 1957.
- NIETZSCHE • *Considérations inactuelles I et II*. Paris : Aubier, 1964.
- NIETZSCHE • *La Naissance de la tragédie*. Trad. de G. Bianquis. Paris : Gallimard, 1949.
- NIETZSCHE • *Par delà le bien et le mal*. Trad. de G. Bianquis. Paris : Aubier, 1951.
- POPPER, R. K. • *Conjectures et réfutations*. Paris : Payot, 1985.
- POPPER, R. K. • *La Logique de la découverte scientifique*. Paris : Payot, 1973.
- RENAUT, A. • *L'Ere de l'individu*. Paris : Gallimard, 1989.
- RODIS-LEWIS, G. • *Descartes et le rationalisme*. Paris : Puf, 1977.
- ROUSSEAU, J.J. • *Discours sur les sciences et les arts*. Paris : 10/18, 1973.
- ROUSSEAU, J.J. • *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : 10/18, 1973.
- ROUSSEAU, J.J. • *Du Contrat social*. Paris : Flammarion, 1992.
- RUBEL, M. • *Marx critique du Marxisme*. Paris : Payot, 1974.
- SCHERER, René • *Structure et fondement de la communication humaine*. Paris : Société d'Édition de l'Enseignement Supérieur, 1965.

- SERVAN-  
SCHREIBER, J.-J.
- SERVAN-  
SCHREIBER, J.L.
- SPINOZA
- STIRNER, Me x
- TOURAINÉ, A.
- VANCOURT, R.
- WEBER, M.
- *Le Défi mondial*. Paris Fayard, 1980.
  - *Le Pouvoir d'informer*. Paris : Laffond, 1972.
  - *Traité politique. Lettres*. Paris : Flammarion, [ ].
  - *Traité théologico-politique*. Paris : Flammarion, 1965.
  - *L'Unique et sa propriété et autres écrits*. Trad. par P. Gallissaire et A. Sauge. Lausanne : Ed. de l'Age d'homme, 1972.
  - *Critique de la modernité* - Paris : Fayard, 1992.
  - *La Pensée religieuse de Hegel*. Paris : Puf , 1971.
  - *Le savant et le politique*. Paris : Plon, 1959.

<b>INDEX DES NOMS</b>
-----------------------

## —A—

Adam 226  
 ADORNO 10; 82; 130; 131; 134; 135; 137; 165; 205; 217; 251; 252  
 ANAXIMANDRE 123  
 ARISTOTE 18; 20; 23; 35; 58  
 ASSOUN 68; 69; 258  
 ATTALLAH 140

## —B—

BACON 16; 24; 25; 26; 34; 122; 197; 205; 207; 248  
 BAUDRILLARD 15  
 BAUER 70  
 BEAUFRET 125

## —C—

COPERNIC 40

## —D—

DARWIN 66  
 DELEDALLE 179; 181  
 DERRIDA 113; 130; 136; 137; 140; 143; 146; 157; 252  
 DESCARTES 16; 17; 19; 20; 21; 22; 23; 25; 26; 27; 39; 41; 50; 129; 156; 165; 207; 262  
 DILTHEY 154  
 DREWERMANN 213; 215  
 DURKHEIM 8; 171; 176; 183; 185; 186; 187; 189; 190

## —E—

ENGELS 69; 99; 149; 165  
 ERDMANN 66

## —F—

FERRY 83; 161; 201; 234; 236; 239; 240; 243; 246  
 FEUERBACH 67; 68; 70; 73; 74; 80; 96; 187; 189; 205; 259  
 FICHTE 66; 72; 89  
 FISCHER 66  
 FOUCAULT 50; 122; 130; 136; 140; 141; 142; 144; 145; 147; 252  
 FREDERIC II 47; 250  
 FREUD 11; 30; 211  
 FUKUYAMA 114; 225

## —G—

GALILEE 17

## —H—

HABERMAS 7; 12; 16; 17; 79; 80; 81; 82; 83; 84; 85; 86; 88; 93; 95; 97; 101; 102; 105; 106; 107; 108; 110; 111; 112;  
 113; 118; 120; 125; 129; 130; 132; 134; 136; 137; 140; 143; 145; 146; 147; 148; 149; 150; 151; 155; 156; 158; 159;



161; 162; 165; 168; 169; 170; 172; 176; 177; 183; 184; 187; 191; 196; 200; 201; 205; 206; 207; 209; 212; 214; 215; 217; 225; 227; 228; 229; 230; 232; 233; 235; 236; 237; 238; 240; 241; 243; 246; 247; 248; 249; 251; 262

HAYM 66

HEGEL 7; 15; 17; 48; 51; 53; 54; 56; 58; 59; 60; 62; 65; 66; 67; 68; 70; 71; 72; 74; 79; 80; 83; 84; 85; 86; 87; 88; 89; 92; 93; 94; 95; 96; 97; 102; 113; 121; 131; 136; 138; 147; 148; 152; 162; 165; 177; 187; 205; 215; 243; 249; 250; 251; 261

HEIDEGGER 11; 82; 122; 123; 124; 125; 126; 127; 130; 138; 148; 252

HENRY 131

HESS 72

HOBBS 30; 220; 249

HORKHEIMER 10; 82; 130; 131; 139; 165; 211; 252

HUSSERL 138; 155; 156; 169; 174; 175; 248; 253

HYPOLITE 72; 88; 93

## —K—

KANT 16; 32; 39; 40; 42; 45; 46; 47; 49; 50; 52; 53; 57; 65; 66; 67; 79; 84; 107; 121; 131; 147; 151; 187; 188; 205; 216; 227; 229; 230; 232; 235; 237; 238; 240; 249; 250; 255

## —L—

LACAN 130

LADMIRAL 11; 106; 256

LAMARCK 66

LAUNAY 11; 166

LOCKE 27; 30; 32; 34; 35; 36

LÖWITH 67; 97; 115

LUTHER 182; 205

## —M—

MARCUSE 10; 82; 208; 210

Marx 11; 12; 66; 67; 69; 72; 73; 74; 75; 77; 80; 82; 95; 96; 101; 102; 104; 105; 107; 109; 110; 113; 134; 145; 147; 148; 149; 165; 168; 187; 202; 211; 240; 252; 256; 259; 262

McLELLAN 72; 73

MEAD 175; 176; 177; 178; 184; 186

MISRACHI 17

MONTESQUIEU 32; 35; 36

## —N—

NAPOLEON 66

NIETZSCHE 9; 71; 83; 112; 113; 118; 119; 122; 123; 130; 131; 146; 148; 162; 236; 252

NOE 30

## —P—

PARMENIDE 133

PIERCE 154; 178

PLATON 20; 126; 134; 155; 156

PROTAGORAS 213

ROUSSEAU 28; 31; 32; 33; 34; 36; 37; 38; 39; 62; 115; 237; 241; 242; 255

RUBEL 104

RUGE 67

## —S—

SCHELLING 161

SCHERER 7

SCHUTZ 171

SPINOZA 27; 29; 34; 35

STHAL 40

STIRNER 66; 70; 71; 72; 73

## —T—

TOURAINÉ 243; 245

## —V—

VALÉRY 146  
VANCOURT 85

## —W—

WATSON 178  
WEBER 135; 176; 177; 216

## INDEX DES NOTIONS

### —A—

**acteur** 231  
**action** 10; 12; 16; 25; 39; 41; 43; 44; 59; 68; 72; 73; 75; 79; 87; 96; 106; 107; 110; 118; 125; 135; 159; 160; 167; 169; 173; 179; 183; 190; 192; 198; 204; 222; 227; 230; 238; 255  
**activité communicationnelle** 201; 229; 236  
**agent** 44; 116  
**agir communicationnel** 7; 111; 136; 154; 165; 166; 173; 177; 178; 183; 186; 190; 191; 192; 204; 205; 214; 218; 226; 230; 233; 243; 245; 248; 256  
**aliénation** 9; 29; 70; 78; 96; 124; 145; 173; 217  
**archéologie** 73; 111; 142; 143; 144; 145; 215; 259  
**argent** 8; 61; 78; 100; 104; 203; 217; 226; 241; 247  
**art** 8; 85; 118; 214; 225; 256; 257  
**authenticité** 124  
**authentique** 31; 37; 124; 155; 225  
**autonomie** 16; 41; 43; 77; 129; 145; 182; 193; 206; 222; 242  
**autonomisation** 77; 194; 204; 215

### —B—

**barbarie** 133  
**besoin** 22; 31; 32; 33; 50; 53; 59; 71; 105; 145; 169; 195; 200; 210; 230; 243; 253  
**bourgeois** 59; 75; 87; 100; 149; 201; 216; 231; 241

### —C—

**catastrophe** 214  
**citoyen** 36; 64; 65; 75; 79; 250  
**classes** 76; 99; 105; 194; 197; 201; 208; 254  
**coeur** 78; 87; 175; 227  
**colonisation** 12; 215; 217; 226; 240; 254  
**communication** 7; 8; 12; 37; 82; 83; 88; 89; 103; 106; 144; 149; 151; 154; 161; 166; 169; 175; 177; 183; 197; 198; 200; 219; 227; 228; 231; 232; 235; 241; 242; 245; 253; 256; 258; 262  
**communisme** 72; 104; 194; 251  
**concept** 15; 41; 44; 48; 53; 57; 65; 69; 70; 72; 80; 83; 84; 86; 89; 95; 103; 115; 128; 133; 141; 151; 153; 155; 162; 177; 193; 209; 215; 232; 239; 241; 242; 243; 248; 251; 253; 259  
**Conflit** 47; 51; 57; 153; 170; 175; 237; 238; 245  
**conscience** 11; 16; 17; 24; 27; 29; 36; 45; 51; 53; 55; 58; 64; 68; 70; 71; 73; 74; 83; 85; 87; 89; 92; 94; 95; 97; 101; 103; 108; 109; 114; 128; 132; 138; 144; 149; 153; 156; 165; 168; 169; 170; 171; 175; 179; 185; 186; 189; 193; 210; 215; 216; 228; 245; 248; 251; 261  
**conscience de soi** 17; 54; 56; 68; 70; 71; 89; 92; 94; 97; 103; 114; 132; 190  
**consensus** 183; 190; 203; 236; 241  
**contradiction** 9; 118; 137; 144; 146; 148; 162; 213; 234; 252  
**critique** 10; 16; 19; 28; 29; 37; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 50; 57; 62; 65; 67; 68; 70; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 77; 79; 80; 83; 85; 86; 91; 96; 99; 103; 105; 107; 111; 112; 113; 118; 119; 122; 125; 127; 130; 131; 134; 135; 136; 138; 140; 142; 143; 146; 147; 148; 150; 153; 156; 161; 162; 165; 168; 192; 199; 205; 207; 211; 217; 226; 229; 232; 236; 241; 243; 245; 246; 248; 251; 252; 259; 261; 262; 263

### —D—

**décentrement** 143  
**décision** 77; 99; 228; 240; 243; 250  
**déconstruction** 10; 83; 129; 137; 142; 147  
**démocratie** 76; 85; 99; 104; 114; 165; 167; 241; 242; 243; 245; 255  
**dialectique** 9; 12; 16; 54; 55; 69; 76; 82; 86; 87; 88; 92; 93; 95; 101; 107; 110; 111; 113; 130; 131; 132; 133; 134; 135; 138; 152; 165; 168; 180; 195; 199; 206; 211; 234; 239; 250; 251; 258; 260; 261  
**Dieu** 21; 24; 25; 26; 27; 29; 30; 54; 56; 68; 70; 117; 158; 213  
**différenciation** 135; 150; 167; 182; 193; 198; 204; 205; 218; 229; 247

Discours 11, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 27, 28, 31, 33, 37, 38, 39, 40, 50, 84, 85, 86, 88, 95, 98, 99, 102, 111, 112, 113, 117, 118, 120, 122, 123, 124, 129, 130, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 162, 165, 178, 182, 195, 205, 216, 217, 230, 256, 257, 258, 262  
 discussion publique 227, 245  
 domination 23, 35, 130, 136, 192, 141, 145, 198, 200, 205, 208, 211, 222, 226, 229, 252  
 droit 70

## —E—

effemination 121, 252  
 émancipation 7, 12, 14, 36, 54, 65, 66, 67, 77, 79, 80, 92, 94, 95, 99, 103, 105, 117, 145, 168, 197, 202, 206, 211, 222, 227, 237  
 entendement 25, 38, 39, 41, 45, 46, 51, 54, 56, 59, 62, 68, 79, 84, 107, 249  
 éparpillement 144  
 équilibre 241  
 Espace public 7, 83, 145, 192, 215, 218, 228, 229, 239, 243, 248, 255, 256  
 Esprit absolu 56, 58, 65, 79, 80, 87, 93, 96, 103, 115, 147, 168, 187, 250, 251  
 Etant 150  
 étant 18, 25, 29, 31, 36, 57, 78, 95, 103, 107, 118, 120, 122, 125, 128, 170, 175, 194, 197, 231, 233  
 état de nature 29, 31, 32, 33, 35, 37  
 Etat rationnel 58, 64, 70, 78, 250  
 Etre 13, 84, 113, 122, 123, 125, 126, 129, 137, 150, 179, 226, 252, 256, 257, 260  
 évolution 7, 49, 56, 66, 73, 95, 106, 108, 110, 114, 145, 149, 150, 165, 177, 184, 186, 191, 192, 197, 200, 206, 212, 215, 218, 243, 247, 251, 254  
 extension du droit 219

## —F—

famille 23, 26, 59, 60, 74, 75, 88, 109, 216  
 fiction 212, 244  
 force 11, 23, 24, 27, 34, 36, 49, 53, 61, 100, 114, 186, 189, 206, 208, 212, 218, 240, 243, 247, 254

## —G—

Généalogie 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 130, 131, 141, 189, 252, 262

## —H—

Histoire 25, 85, 258, 263  
 homme 10, 16, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 37, 39, 43, 44, 45, 46, 49, 52, 53, 56, 60, 65, 66, 68, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 86, 90, 96, 103, 107, 108, 114, 120, 122, 125, 126, 131, 134, 138, 158, 177, 208, 209, 210, 211, 214, 216, 237, 249, 251, 253

## —I—

illusion 76, 99, 124, 160  
 impératif catégorique 42, 44, 46, 190, 227, 230, 232, 233, 236, 250, 255  
 impératif hypothétique 42  
 impératifs sociaux 217  
 individu 21, 28, 29, 30, 38, 43, 46, 51, 58, 64, 65, 70, 80, 90, 94, 121, 123, 136, 141, 167, 168, 170, 177, 188, 193, 197, 206, 209, 210, 216, 227, 232, 237, 247, 250, 254  
 interacteur 251  
 interaction 59, 88, 92, 94, 101, 102, 106, 109, 141, 145, 148, 161, 162, 168, 169, 173, 178, 183, 184, 190, 192, 196, 200, 206, 213, 251  
 intercompréhension 144, 148, 171, 173, 180, 183, 184, 203, 206, 222, 240, 246, 253  
 intersubjectivité 9, 69, 80, 111, 151, 156, 157, 160, 174, 191, 234, 246, 253  
 intuition 89, 94, 155

## —J—

Judée 115  
 Juif 115

## —L—

langage 13; 19; 54; 90; 102; 108; 109; 126; 154; 166; 170; 171; 173; 177; 184; 187; 196; 200; 206; 229; 230; 234; 235; 246; 253  
 limite 39; 99; 103; 131; 137  
 Logique 53; 68; 89; 139; 153; 155; 156; 157; 158; 176; 260; 262  
 Lumières 47; 51; 113; 145; 155; 158; 225; 250

## —M—

maître 20; 25; 28; 36; 38; 53; 55; 66; 67; 76; 93; 122; 125; 128; 216; 249  
 marge 67; 146; 245  
 média 141  
 médiation 20; 54; 61; 89; 98; 109; 133; 190; 196; 202  
 médiocrité 8  
 méthode 17; 18; 19; 21; 22; 24; 25; 27; 50; 66; 150; 178; 186; 240; 258  
 ministre 24; 25; 249  
 moderne 8; 12; 15; 39; 63; 74; 75; 78; 85; 86; 113; 114; 123; 125; 130; 148; 155; 158; 161; 167; 187; 199; 205; 207; 209; 215; 228; 254  
 modernisation 10; 82; 167; 194; 200; 226; 246  
 modernité 10; 12; 15; 16; 17; 36; 46; 50; 64; 65; 79; 80; 82; 84; 94; 95; 98; 111; 112; 113; 121; 122; 123; 125; 129; 130; 131; 134; 135; 137; 141; 153; 161; 162; 165; 213; 215; 225; 226; 229; 232; 234; 246; 248; 252; 256; 257; 263  
 monarchie 63; 67; 74; 76; 99; 219; 240; 250  
 monde vécu 135; 156; 169; 170; 172; 180; 191; 192; 197; 200; 204; 205; 215; 219; 226; 240; 245; 247; 253  
 morale 10; 12; 26; 36; 41; 42; 44; 47; 50; 59; 62; 67; 70; 82; 89; 99; 110; 114; 119; 120; 130; 131; 135; 147; 148; 149; 151; 152; 154; 155; 166; 167; 175; 187; 188; 201; 225; 227; 228; 229; 230; 231; 232; 233; 234; 235; 236; 238; 243; 252; 256  
 mythe 132; 134; 155; 198; 244

## —N—

noblesse 40; 100; 115

## —O—

objectivation 60; 68; 79; 99; 158; 205  
 objet 45; 58; 70; 100; 105; 118; 126; 138; 144; 148; 153; 172; 179; 213; 221; 230; 235  
 ontologie 9; 143; 157  
 opinion 61; 87; 106; 205; 229; 235; 239; 241; 242; 243; 246  
 oubli 11; 252

## —P—

paradigme 11; 12; 106; 142; 145; 148; 153; 163; 164; 165; 168; 175; 192; 253  
 pathologie 228  
 Phénoménologie 53; 54; 68; 80; 88; 93; 95; 96; 105; 114; 138; 152; 159; 168; 169; 170; 171; 260  
 politique 12; 16; 30; 33; 35; 49; 50; 51; 52; 67; 74; 76; 77; 80; 86; 96; 103; 106; 108; 114; 133; 135; 167; 198; 200; 206; 208; 215; 221; 226; 228; 237; 238; 243; 249; 255  
 pouvoir 8; 16; 18; 24; 29; 33; 35; 36; 41; 48; 58; 63; 67; 71; 77; 85; 86; 99; 114; 115; 120; 124; 133; 135; 137; 140; 144; 145; 150; 167; 196; 197; 201; 205; 207; 212; 222; 230; 235; 239; 240; 241; 242; 243; 248; 253; 259; 263  
 pragmatique 154; 234; 246; 247  
 pragmatisme 160; 178; 180  
 prééminence 198; 199; 221; 247  
 principe 11; 15; 17; 20; 21; 26; 35; 39; 42; 50; 53; 54; 55; 58; 59; 62; 63; 65; 71; 74; 75; 79; 84; 89; 95; 99; 110; 114; 118; 148; 155; 160; 162; 186; 192; 197; 200; 210; 218; 227; 230; 233; 236; 241; 242; 248; 254  
 privé 46; 49; 63; 65; 80; 93; 202; 204; 216; 237; 249  
 production 9; 26; 60; 61; 76; 100; 101; 103; 105; 107; 109; 110; 125; 126; 133; 145; 148; 166; 168; 169; 177; 194; 198; 201; 209; 210; 221; 243; 245; 252  
 produit 23; 37; 61; 92; 101; 135; 177; 206; 210  
 progrès 8; 32; 33; 38; 47; 48; 49; 50; 51; 57; 63; 67; 79; 110; 131; 145; 150; 155; 195; 210; 214; 226; 237; 244; 250; 258  
 prolétaire 78  
 prolétariat 76; 78; 80; 99; 208; 211  
 propriété 35; 38; 59; 61; 70; 71; 76; 78; 92; 207; 263

psychanalyse 11; 141; 248; 251  
 public 7; 46; 48; 49; 51; 59; 61; 65; 71; 83; 155; 192; 215; 216; 228; 229; 236; 237; 239; 242; 243; 248; 250; 255; 256  
 Publicité 229; 237; 238; 249; 251  
 puissance 24; 28; 29; 30; 33; 38; 39; 40; 43; 71; 84; 92; 117; 118; 121; 148; 150; 188; 198; 201; 204; 240; 253

## —R—

Raison 7; 9; 16; 20; 22; 27; 30; 32; 33; 34; 35; 36; 38; 39; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 46; 50; 52; 54; 56; 58; 59; 65; 67; 69; 75; 79; 80; 83; 85; 86; 87; 91; 95; 107; 111; 112; 113; 118; 119; 122; 126; 130; 131; 134; 137; 139; 140; 144; 147; 151; 152; 157; 158; 162; 167; 169; 170; 173; 174; 176; 182; 187; 188; 192; 194; 197; 202; 203; 211; 214; 230; 232; 233; 236; 239; 246; 250; 252; 255; 263; 264  
 raison communicationnelle 80; 147  
 raison instrumentale 135; 176; 211  
 rationalisation 88; 176; 177; 193; 197; 202; 204; 247; 254  
 rationalité 12; 15; 83; 95; 106; 111; 128; 131; 135; 150; 151; 161; 162; 193; 200; 205; 210; 215; 228; 229; 253  
 reconstruction 12; 15; 84; 91; 105; 117; 118; 119; 152; 166; 177; 184; 207; 232; 249; 251  
 régression 131; 252  
 réification 145; 217  
 ressentiment 116; 119; 148  
 révolution 17; 40; 47; 48; 49; 51; 62; 78; 90; 115; 134; 207; 219; 251

## —S—

savoir 17; 40; 44; 47; 50; 51; 65; 92; 106; 110; 121; 125; 129; 130; 132; 140; 153; 156; 171; 172; 175; 196; 198; 208; 214  
 Science 53; 57; 89; 153; 156; 170; 260  
 socialisation 13  
 société civile 7; 33; 59; 60; 65; 74; 78; 79; 82; 87; 95; 96; 215; 220; 240; 250  
 Structure 7; 8; 17; 79; 108; 110; 136; 141; 161; 176; 180; 209; 210; 222; 243; 262  
 subjectivité transcendante 156  
 succès 24; 105; 172  
 sujet 9; 21; 22; 25; 27; 28; 35; 40; 41; 43; 44; 53; 59; 65; 75; 79; 80; 87; 90; 98; 103; 111; 115; 123; 125; 129; 130; 139; 141; 142; 148; 153; 156; 163; 171; 175; 181; 185; 188; 205; 210; 231; 232; 235; 239; 242; 245; 246; 248; 249; 251; 253  
 système 10; 44; 59; 61; 66; 67; 68; 70; 73; 74; 79; 80; 86; 94; 99; 106; 108; 109; 111; 125; 143; 160; 183; 185; 187; 189; 192; 196; 197; 201; 208; 211; 214; 219; 226; 228; 233; 243; 249; 258

## —T—

téléologie 47; 52; 138; 191; 250  
 Théologie 26; 34; 68; 259  
 Théorie critique 211; 251  
 travail 7; 8; 12; 17; 30; 32; 39; 49; 55; 60; 64; 68; 71; 76; 79; 82; 88; 89; 92; 94; 95; 96; 101; 102; 105; 106; 107; 108; 111; 132; 144; 145; 151; 153; 162; 164; 172; 177; 180; 192; 196; 199; 201; 206; 209; 212; 215; 216; 232; 249; 251; 262

## —U—

unidimensionnalité 217  
 unidimensionnel 134  
 universalité 42; 48; 51; 58; 59; 135; 194; 232; 235  
 universel 52; 63; 65; 80; 87; 89; 97; 116; 134; 149; 202; 227; 230; 233; 240; 250  
 usage privé 46; 49; 237; 250  
 usage public 46; 49; 59; 65; 67; 216; 237; 239; 242; 250

## —V—

vie privée 216  
 vie publique 215; 216  
 volonté 21; 24; 25; 27; 30; 36; 37; 38; 40; 41; 42; 43; 45; 53; 56; 59; 61; 68; 80; 87; 91; 102; 112; 113; 118; 119; 121; 123; 129; 130; 133; 135; 148; 152; 162; 167; 197; 206; 214; 222; 227; 229; 230; 232; 236; 237; 239; 240; 242; 253