



HAL
open science

La domination dans l'œuvre de Jürgen Habermas. Essai sur la relativisation d'une catégorie.

Arnauld Leclerc

► **To cite this version:**

Arnauld Leclerc. La domination dans l'œuvre de Jürgen Habermas. Essai sur la relativisation d'une catégorie.. Politeia, 1997, N°1, pp.53-85. hal-02123916

HAL Id: hal-02123916

<https://hal.science/hal-02123916>

Submitted on 28 Jul 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA DOMINATION DANS L'ŒUVRE DE JÜRGEN HABERMAS. ESSAI SUR LA RELATIVISATION D'UNE CATEGORIE

-
Arnauld Leclerc

(Professeur à l'Université de Nantes, UMR DCS)

Communication avant publication dans, Politeia, N°1 Politique et domination à l'épreuve du questionnement philosophique, Novembre 1997, pp.53-85.

Prima facie, la pensée de Jürgen Habermas émerge parmi les philosophies contemporaines comme une des principales contributions à l'analyse de la domination. Son œuvre entière, pourtant immense et protéiforme, peut aisément s'analyser comme une interrogation critique et récurrente portant à la fois sur le concept de domination et sur la fécondité de cette notion relativement à l'interprétation des phénomènes sociaux contemporains. Soulignons dès à présent, que Habermas n'est *a priori* ni hostile ni favorable à l'idée de domination. Il hérite de cette notion très en vogue dans les débats intellectuels d'après-guerre, l'interroge et l'utilise.

Dans une première phase, il tend à faire de la domination l'horizon indépassable de l'analyse sociale tout en la considérant comme politiquement et philosophiquement problématique. Dans une seconde phase amorcée aux débuts des années 1970, le philosophe de Francfort radicalise ce caractère problématique de la domination et, tirant les leçons du tournant linguistique et pragmatique opéré par la réflexion philosophique, s'appuya sur le paradigme de la communication.

Mais son œuvre ne se contente pas d'avancer la discussion comme fondement du politique : elle se veut elle-même une discussion avec les principales théories politiques. Aussi, avant d'envisager la critique dressée par Habermas, il convient d'approcher la notion elle-même ainsi que les principales figures de pensée de la domination.

I - Les figures de la domination

Les instruments intellectuels dont nous disposons ne sont pas aussi efficaces et précis que l'on a coutume de le dire. A cet égard, le concept de domination est exemplaire puisqu'il repose dans la conscience collective contemporaine sur une confusion voire un amalgame.

1 - Qu'est-ce que la domination ?

Ainsi pour comprendre la violence, il faudrait se référer à une notion de « pouvoir en tant que domination, autrement dit comme capacité d'exercer une autorité ou de commander »⁽¹⁾. Une telle approche mêle inextricablement des notions bien différentes telles que violence, domination, pouvoir, autorité⁽²⁾... A dire vrai, la domination fut, dès l'origine, inséparable d'une certaine conception du pouvoir. C'est ainsi que Platon, souhaitant lutter contre l'instabilité politique athénienne, chercha une solution de rechange aux deux méthodes classiques de la politique grecque : la persuasion pour l'ordre intérieur et la force ou la violence pour la politique extérieure. Son modèle lui fut fourni par la sphère privée conçue chez les grecs comme sphère hiérarchique de l'autorité du "maître de maison" (*oikosdespostès*). Platon chercha donc à introduire dans la sphère de la *polis* la relation hiérarchique d'obéissance à l'autorité qu'incarne le "maître de maison". Mais le tout demeure dans le domaine de l'utopie. En outre, il ignore encore les termes d'autorité et de domination.

Rome n'hésitera pas, en revanche, à plaquer sur une situation politique bien différente les concepts platoniciens et aristotéliens. C'est ainsi que Caligula consentira à être appelé *dominus* puisqu'il se comporte comme *Pater Familias* à l'égard de la sphère publique⁽³⁾. De là vient le terme de domination signifiant donc une relation hiérarchique, la subordination d'une volonté à une autre en vertu d'une croyance en l'autorité. Notons qu'il est le fruit d'une réaction philosophique face à l'instabilité dans l'ordre politique. La théorie politique va en faire un usage croissant tout spécialement après Hobbes dont toute la pensée est ordonnée vers l'idéal de stabilité.

2 - La tradition politique du pouvoir comme domination

Ainsi que le nota Macpherson, « La plupart des maîtres de la pensée politique moderne, depuis Machiavel et Hobbes jusqu'aux empiriques du XX^{ème} siècle, se sont intéressés au phénomène du pouvoir, qu'ils entendent généralement comme la capacité d'obtenir ce qu'on veut en exerçant son autorité sur autrui. [...] le seul véritable pouvoir, au sens politique, est celui qu'exerce un homme ou un groupe d'hommes sur d'autres hommes »⁽⁴⁾. Non seulement la domination se confond désormais avec le pouvoir mais elle en devient l'essence ou, à défaut, son seul mode de constitution. Le phénomène est spécialement marquant chez Hobbes et

(1) - Robert Litke, "Violence et pouvoir" in *Revue internationale des sciences sociales*, n°132, mai 1992, UNESCO, p 176. Ce numéro est d'ailleurs consacré au thème "Penser la violence".

(2) - La même confusion règne dans de nombreux écrits sociologiques et politiques. Voir par exemple, les *Cahiers internationaux de sociologie*, volume 84, 1988 sur le thème "Violence, domination et ordre totalitaire".

(3) - Sur ce point, voir Hannah Arendt, "Qu'est-ce que l'autorité ?" in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. "Folio-Essais", p 140.

(4) - Crawford Brough Macpherson, *Democratic Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p 42 et p 45 (trad. *Principes et limites de la démocratie libérale*, Paris, La Découverte, 1985).

Rousseau qui se réfèrent tous deux à un souverain constitué par la réunion des citoyens qui, dans un moment autoritaire, décidera et imposera sa décision ⁽⁵⁾. Le pouvoir découle donc de la décision plus que de la discussion qui la précède. Ces deux philosophies s'élaborent donc d'un côté sur une théorie du sujet (le souverain comme corps politique) et d'un autre côté, sur la primauté de la décision par rapport à la délibération.

On pourrait alors aisément montrer combien cette approche du pouvoir politique en termes de domination est la norme au point qu'il est devenu difficile de penser le pouvoir autrement. Mieux vaut cependant se contenter d'un exemple d'autant plus significatif qu'il constitue la définition de référence de la notion de politique pour les politistes et les sociologues. En effet, Max Weber, dans sa célèbre conférence de 1919, professe que la politique est la direction du groupement politique qu'est l'État, « État [qui] consiste en un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime c'est-à-dire sur la violence qui est considérée comme légitime » ⁽⁶⁾. Le regard de Weber se porte alors sur le commandement des dominateurs et sur l'obéissance des dominés. La domination suppose donc, ici, l'existence factuelle d'un ordre (une autorité) et la croyance en la légitimité de cet ordre. La théorie politique contemporaine ainsi que la réflexion philosophique vont s'approprier le thème de la domination en généralisant plus moins son terrain d'exercice mais en le déclinant de façon fort différenciée.

3 - La philosophie contemporaine face à la domination

Toutes les philosophies contemporaines prennent sur le terrain politique la forme d'une dénonciation de la domination. On se contentera, ici, d'esquisser à grands traits les différentes manières de concevoir la domination dans les trois principaux courants philosophiques du XX^{ème} siècle : la pensée dialectique, la pensée herméneutique et le "postmodernisme".

⁽⁵⁾ - Sur la théorie de la domination chez Hobbes, voir Robert Litke, "Democracy as a Solution to the Problem of Domination" in *Contemporary Philosophy*, vol. XIII, n°9, 19, 1991, pp 5-8. Notons que la théorie politique de Carl Schmitt qui connaît un très vif regain d'intérêt est directement liée à cette problématique du décisionnisme chez Hobbes. Schmitt fut d'ailleurs un admirateur de Hobbes auquel il consacra, à un moment choisi, une étude : Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hambourg, Hanseatische Verlag, 1939.

⁽⁶⁾ - Max Weber, "Le métier et la vocation d'homme politique" in *Le savant et la politique*, Paris, Plon, coll. "10/18", 1963, p 101. Comme l'écrit Philippe Raynaud : « Max Weber réaffirme avec une fermeté qui passe parfois pour cynique que le fait premier de l'expérience politique est la domination : les théories qui prétendent retrouver la souveraineté populaire ou la volonté générale sous la réalité de la domination apparaissent donc chez lui, pour une part au moins, comme des mystifications » in Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, coll. "Quadrige", 1996, p 163. Pierre Bouretz a, quant à lui, souligné l'origine hégélienne (la dialectique du maître et de l'esclave) de la notion de domination (Herrschaft) chez Weber : voir Pierre Bouretz, *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, Paris, Gallimard, 1996, pp 251-253.

La pensée dialectique fera de la domination, avec Marx, le concept central de l'analyse politique. Dans ses écrits philosophiques, le jeune Marx envisage la domination à partir du mécanisme de l'aliénation c'est-à-dire l'objectivation d'un monde dérivant de l'homme et s'imposant à lui. La domination est la conséquence politique de la primauté de la nature externe ou morte sur la nature interne. Dans ses écrits économiques, Marx assimilera domination et exploitation (7). La Théorie Critique récupérera cette catégorie centrale de la domination au point qu'un des analystes de l'École de Francfort caractérisera ce mouvement sous le titre de *Critique de la domination* (8). Mais que signifie la domination pour la Théorie Critique ? L'École de Francfort considère, en fait, que le réel s'oppose à l'idéal de liberté et ne peut prétendre s'appuyer ou s'articuler à ce dernier que par la production d'une illusion qu'est l'idéologie. La Théorie critique entend donc radicaliser et actualiser la recherche de la liberté entamée par les *Lumières*. Adorno écrit ainsi : « Quoique l'*Aufklärung* accomplisse sur le plan du désenchantement, elle veut libérer les hommes de l'enchantement : autrefois des démons, aujourd'hui celui que les rapports humains exercent sur eux » (9). La domination s'oppose donc à la raison critique elle-même liée à l'émancipation c'est-à-dire à une société alternative plus rationnelle basée sur l'idée que « la liberté sociale est inséparable de la pensée éclairée » (10). C'est dans ce prolongement que se situe la sociologie de la domination qui renvoie également à un univers fondamentalement agonistique (11). Le point commun de ces différentes théories est la dénonciation d'une situation donnée comme contraire à l'essence de l'homme c'est-à-dire à sa liberté via le concept de domination. Mais en aucun cas, la domination n'est pensée comme contraire à l'essence du pouvoir politique : elle est même souvent envisagée comme son nécessaire corollaire.

Cependant le sens de la notion de domination va changer dès lors que la Théorie Critique sera résolument aporétique voire nihiliste. Avec *La dialectique de la raison* qui soutient que la raison retourne à la mythologie puis surtout avec *La dialectique négative* qui restaure la

(7) - Marx écrit ainsi : « Domination et exploitation ne sont qu'un seul et même concept » in Karl Marx, "Lettre à Ruge" (1843), *Marx-Engels Werke I*, Berlin, Dietz Verlag, 1961, p 340.

(8) - Trent Schroyer, *Critique de la domination*, Paris, Payot, coll. "Critique de la politique", 1980.

(9) - Theodor Wiesengrund Adorno, "La logique des sciences sociales" in *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1979, p 105.

(10) - Horkheimer et Adorno reprennent cette idée souvent énoncée dans l'introduction de *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1983, p 15.

(11) - En France, un des exemples les plus nets de la sociologie de la domination est l'œuvre de Pierre Bourdieu chez qui « tout l'espace social est parcouru par l'exercice multiforme de la domination exercée par les différents champs sociaux, par les classes dominantes. Cette domination s'exerce à travers les différents types de pouvoir symbolique pour assurer l'arbitraire de la domination comme domination légitime... » in Pierre Ansart, *Les sociologies contemporaines*, Paris, Point-Seuil, 1990, p 103.

dimension non conceptuelle occultée par le primat de la pensée rationnelle, Horkheimer et Adorno rejoignent à leur corps défendant, Heidegger dans l'assimilation raison-domination.

La notion de domination est également une catégorie centrale de la pensée herméneutique et tout spécialement de l'ontologie heideggérienne même s'il est impossible et malséant d'enfermer cette pensée sous ce concept⁽¹²⁾. Pour Heidegger, la métaphysique est intimement liée à la volonté de puissance. Au stade ultime de la métaphysique qu'est l'impérialisme, la volonté de puissance devient la "volonté de volonté". Aussi « dans la lutte entre ceux qui sont au pouvoir et ceux qui veulent s'en emparer : des deux côtés on se bat pour la puissance. La puissance est elle-même partout le facteur déterminant. Par cette lutte pour la puissance, l'être de la puissance est placé des deux côtés dans l'être de sa domination inconditionnée »⁽¹³⁾. Cela conduit Heidegger à considérer que « la Russie et l'Amérique sont toutes deux, au point de vue métaphysique, la même chose : la même frénésie sinistre de la technique déchaînée, et de l'organisation sans racines de l'homme normalisé »⁽¹⁴⁾. Le fondement de la domination pour Heidegger est donc la technique, non pas dans ses productions ou ses utilisations, mais l'essence de la technique qui permet l'arraisonement (*Gestell*) de l'homme et constitue ainsi l'achèvement de la métaphysique⁽¹⁵⁾. La philosophie de Heidegger met donc directement en cause la métaphysique et derrière elle, toute la pensée rationnelle occidentale. La domination n'est que le fait de la raison.

Dans ce bref panorama indiquant le caractère central de la notion de domination dans la pensée contemporaine, il convient de mentionner la position la plus extrême dite "postmoderne". Qu'ils invoquent Heidegger comme Derrida et Vattimo, Husserl pour Lyotard, Nietzsche pour Foucault ou Bergson pour Deleuze et Guattari, tous ces penseurs radicalisent la critique de la raison au point de la considérer comme nécessairement oppressive et

(12) - Voir sur ce point l'avertissement et la remarquable analyse de Dominique Janicaud, "Face à la domination. Heidegger, le marxisme et l'écologie" in *Cahiers de l'Herne Heidegger*, Paris, Livre de Poche, 1989, p 477 et suivantes. L'auteur écrit notamment : « Chez Heidegger, la critique de la domination est inséparable de la critique des idéologies (et parmi celles-ci celles qui prétendent s'attaquer à la domination aussi bien que celles qui la justifient) » (ibid, p 478).

(13) - Martin Heidegger, "Dépassement de la métaphysique" in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1980, p 104.

(14) - Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1980, p 49.

(15) - Prolongeant l'analyse de Heidegger, Dominique Janicaud remarque qu'une telle conception constitue une critique de Marx : « Au fondement même de la pensée de Marx, un grand vide sur l'essence même de la domination. Ce qui s'y trouve postulé, c'est un dépassement final de la domination dans la société de classes, alibi d'un durcissement effectif de la volonté de puissance et de domination de la nouvelle "classe universelle" (ou de ses représentants supposés) » in Dominique Janicaud, op. cit, p 483.

métaphysique. Refusant la domination qui s'incarne dans le moment unitaire de la raison, ils se réfèrent à un principe de différence absolutisant la singularité, le pluralisme, la diversité ⁽¹⁶⁾. Dans cette approche, même le discours est domination puisqu'il connote une fermeture systématique tandis que l'écriture serait ouverture. Le problème est qu'une notion aussi élargie devient épistémologiquement insoutenable. En effet, cette pensée repose sur une « appréhension du langage en tant qu'instrument d'évocation dans lequel la validité et la force, la croyance raisonnée et l'opinion manipulée ne peuvent plus être distinguées » ⁽¹⁷⁾. C'est ce que confirme Jean-François Lyotard lorsqu'il écrit que l'« on juge sans critère » ⁽¹⁸⁾. Cette critique postmoderne de la domination conduit à congédier l'idéal occidental d'une communauté se réalisant par elle-même et aspirant à devenir une totalité. Son projet est cependant double. D'un côté, elle avance le modèle d'une communauté purement extatique, d'une « communauté désœuvrée » ⁽¹⁹⁾ renvoyant à une approche esthétique du politique. La parenté avec une partie du courant communautaire américain est, ici, manifeste. D'un autre côté, certains auteurs, tout spécialement Michel Foucault, avancent plutôt un modèle anarchique c'est-à-dire celui d'une vie sans loi et sans principes premiers. « De fait, la critique foucauldienne de l'ordre ne s'attaque pas à un ordre en particulier (comme celui du capitalisme avancé), mais à l'ordre en tant que tel, c'est-à-dire en tant que système d'exclusion » ⁽²⁰⁾. Issu directement de la critique généralisée de la domination, ce modèle est non seulement anti-autoritaire mais également anti-institutionnel.

Cette brève esquisse permet désormais d'introduire à l'interrogation habermassienne sur la notion de domination. En effet, contrairement à Hannah Arendt qui récuse d'emblée toute la tradition politique en considérant la domination comme « une interprétation falsifiée du pouvoir » ⁽²¹⁾ et juge ainsi cette notion de l'extérieur, Habermas va analyser la domination de l'intérieur utilisant certaines théories politiques contre d'autres afin d'élaborer progressivement une interprétation relativisant le paradigme de la domination. C'est du cœur même de la tradition politique assimilant pouvoir et domination que l'argumentation habermassienne va émerger.

(16) - Voir Ch. Ruby, *Les archipels de la différence. Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, Paris, Ed. Le Félin, 1989.

(17) - Seyla Benhabib, "Epistemologies of Postmodernism" in *New German Critique*, n°33, 1984, p 113.

(18) - Jean-François Lyotard, *Au juste*, Paris, Ed. Christian Bourgois, 1979, p 30. C'est même cette absence de critère qui définit la postmodernité. Si nous pouvions juger avec des critères, nous serions dans le classicisme selon Lyotard (ibid, p 32).

(19) - Par référence à l'ouvrage de Jean-Luc Nancy publié en 1986.

(20) - Manfred Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ?*, Paris, Ed. Cerf, coll. "Passages", 1989, p 136.

(21) - Selon la formule utilisée par Paul Ricoeur, "Pouvoir et violence" in *Lectures 1 - Autour du politique*, Paris, Le Seuil, coll. "La couleur des idées", 1991, p 23.

II - Le paradigme de la domination interrogé : la critique comme fondement du pouvoir

Notre ambition est, ici, de mettre en valeur le progressif questionnement de la notion de domination, pierre angulaire d'une théorie critique de la société. Cette analyse débouche finalement sur une aporie du fait de la nature de cette notion et du cadre intellectuel dans lequel elle est pensée.

1 - La transformation de l'espace public : Publicité contre domination

Dans sa thèse d'habilitation soutenue en 1962 et intitulée *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Habermas étudie la formation et la transformation de l'espace public libéral. Cet ouvrage répond, en vérité, à une question formulée ainsi par Habermas : « L'accomplissement de la violence et de la domination est-il ancré comme constante identiquement négative de l'histoire, ou bien est-il lui-même une catégorie historique qui est susceptible de modifications substantielles ? »⁽²²⁾. Le rôle de *L'espace public* est justement de montrer que la domination et la violence sont des figures historiquement dépassables et que le modèle démocratique et libéral forgé par les *Lumières* constitue précisément la voie à suivre. Quelques années auparavant, Habermas avait déjà exprimé l'idée qu'au sein de l'évolution de l'ère bourgeoise, la phase des *Lumières* fournissait pour l'époque contemporaine l'idée d'un raisonnement public sur les sujets d'intérêts généraux mais que la réalisation de cette idée se trouvait aujourd'hui entravée par les conditions sociales⁽²³⁾. L'intérêt principal de cette démonstration est de chercher à travers les approches historiques et sociologiques, un modèle ou un noyau dur de sens permettant de juger de notre modernité et d'élaborer un projet politique. En d'autres termes, bien que l'ouvrage soit en surface historique et sociologique, il est en profondeur de nature philosophique. La thèse de Habermas contient d'ailleurs un chapitre tout à fait central intitulé : «La sphère publique bourgeoise - Idéal et idéologie». Le terme central doit, ici, être pris en plusieurs sens : d'une part, ce chapitre est médian ; d'autre part, il est le lieu d'articulation entre la partie descriptive et la partie normative de l'ouvrage ; enfin, il est le chapitre fondateur de la

(22) - in Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin-Neuwied, Hermann Luchterhand Verlag, 1965, p 271. La citation diffère assez largement de la traduction française (in *L'Espace public*, Paris, Payot, 1978, p 260) et est extraite de Rolf Wiggerhaus, *L'école de Francfort*, Paris, PUF, 1993, p 545.

(23) - Voir Jürgen Habermas, «Das Chronische Leiden der Hochschulreform» originellement publié en guise d'introduction à l'étude de l'institut de recherche en sciences sociales de Francfort intitulée *Universität und Gesellschaft*, tome 1 - *Studentenfragung*, Francfort, 1953, p 34 et suiv. et réédité dans *Merkur*, vol. 11, n°109, 1957, pp 265-284 et dans Jürgen Habermas, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1969, pp 51-82.

théorie habermassienne de la démocratie. Afin de comprendre l'approche de la domination chez Habermas, il convient de revenir sur le contenu de chacune de ces parties.

Les approches historique et sociologique constituant la partie descriptive visent à éclairer la genèse et la structuration de l'espace public libéral. Rappelons que la sphère publique a une origine antique même si elle se constitue par un principe d'opposition à la sphère privée où règnent la hiérarchie et la nécessité. A partir du Moyen-Age, la sphère publique est structurée par la représentation ce qui signifie qu'elle ne contient pas ce qui est public mais ce qui représente publiquement un statut. L'émergence du capitalisme va progressivement mais profondément bouleverser cet ordre de choses. Avec le développement du commerce, l'échange des informations devient une nécessité. La presse apparaît donc générant très vite une conscience critique en dépit des tentatives de contrôle exercées par l'absolutisme. A ce facteur culturel s'en ajoute un autre souligné tant par Marx que Arendt : l'extension du caractère privatif de la sphère publique. En effet, le travail qui jusqu'ici appartenait à l'ordre de l'économie domestique, est devenu un principe social dans le cadre d'une économie échangiste. De ces deux facteurs, il faut conclure que «la bourgeoisie naissante se constitue en groupe politique et culturel et non seulement en classe économique » (24). Habermas récuse ainsi l'assimilation domination-exploitation opérée par le second Marx.

Sur cette base, nous pouvons percevoir plus clairement la structuration de l'espace public tel qu'il s'est formé au XVIII^{ème} siècle autour de deux pôles que sont l'État et la société. D'un côté, nous avons la "sphère du pouvoir public" c'est-à-dire principalement l'État auquel il faut adjoindre un résidu de la période précédente avec la Cour et la noblesse. De l'autre côté, le domaine privé est constitué par la société civile c'est-à-dire le domaine de l'échange et du travail social et par la sphère privée, celle de l'intimité et de l'intériorité que représente la famille. La médiation entre ces deux aires sociales s'opère en un lieu qu'est la sphère publique. Celle-ci doit être conçue comme relevant du domaine privé (ou constituant une excroissance de celui-ci) dans la mesure où elle repose sur des personnes privées. La sphère publique connaît elle-même deux modalités : elle est d'abord une sphère publique littéraire que matérialisent les clubs, la presse, les cafés et salons où se forge le modèle du jugement critique ; elle est ensuite une sphère publique politique dans la mesure où l'opinion publique n'entend pas limiter l'exercice de son jugement critique au seul domaine culturel mais revendique son exercice sur le terrain politique via l'affirmation de sa compétence quant à l'élaboration des normes législatives.

Reste une question centrale : comme passe-t-on d'une conscience critique littéraire à une conscience critique politique ou comment fut mené le combat politique de l'opinion publique ? Il prit essentiellement la forme d'une lutte contre la pratique du secret c'est-à-dire une lutte contre le pouvoir dont la légitimité provient de la nature de l'autorité qui l'exerce. Ce n'est plus

(24) - Jürgen Habermas, *L'Espace public*, Paris, Payot, 1978, p 38.

la seule nature de l'autorité qui peut octroyer la légitimité à une norme mais la rationalité de cette norme débattue contradictoirement. Habermas tire magistralement la conclusion de ce développement : « Le "règne" de la sphère publique signifie, conformément à l'idée même de *Publicité*, un règne ou toute domination s'évanouit : *Veritas non auctoritas facit legem* »⁽²⁵⁾. S'interrogeant sur la fonction politique de la sphère publique libérale, Habermas écrit : « La sphère publique bourgeoise à son apogée est prise au sein d'un dispositif complexe de présupposés qui ont trait à la structure de la société ; (...) Son principe qui, par essence, s'oppose à toute domination a contribué à la formation d'un ordre politique dont les fondements sociaux n'ont pas réussi à rendre la domination tout à fait superflue »⁽²⁶⁾.

Que faut-il conclure après cette partie descriptive ? Principalement deux choses : d'une part, la domination n'est qu'une manifestation historique et sociologique du pouvoir mais non un horizon indépassable ; d'autre part, l'essence de la politique est au contraire le dépassement de la domination. Voilà pourquoi les éléments historiques et sociologiques précédents ne constituent que le préalable d'une affirmation philosophique.

Dans la partie normative de l'ouvrage, Habermas juge de la transformation contemporaine de la sphère publique plus qu'il ne l'analyse. La prémisse de son raisonnement est le retournement de la modernité contre elle-même se référant ainsi implicitement au modèle fourni par Schelling⁽²⁷⁾. C'est pourquoi il va analyser la transformation de la sphère publique libérale à travers le prisme très déformant d'une subversion du principe de *Publicité*. Trois facteurs principaux ont, selon notre auteur, contribué au changement structurel de la sphère publique : d'une part, la centralisation considérable du pouvoir au profit de l'État ; d'autre part, le développement de l'interventionnisme étatique visant notamment la prise en charge par l'État des fonctions d'échange relevant jusque-là du domaine privé ; enfin, la constitution de lobbies tentant d'influencer les interventions de l'État. Il faut, à cet égard, citer longuement Habermas qui résume remarquablement sa thèse selon laquelle on assiste à une reféodalisation de la sphère publique :

« L'intrication des domaines public et privé a eu de fait pour corollaire une désorganisation de la sphère publique qui autrefois jouait un rôle de médiateur entre l'État et la société. Cette

(25) - Jürgen Habermas, *L'Espace public*, op. cit, p 92. On notera qu'en renversant le principe absolutiste énoncé par Hobbes, Habermas s'inscrit en faux contre l'arbitraire et le décisionnisme hobbesien indiquant ainsi que la politique et le pouvoir ne se réduisent pas à la domination.

(26) - Jürgen Habermas, *L'Espace public*, op. cit, p 98.

(27) - Habermas a étudié la philosophie *Des âges du monde* de Schelling dans sa thèse (dissertation) intitulée *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* [L'Absolu et l'Histoire. La partition dans la pensée de Schelling], Université de Bonn, 1954, 424 pages. Plusieurs autres textes postérieurs portent sur Schelling. Voir également Marc Maesschalck, Habermas interprète de Schelling" in *Archives de Philosophie*, tome 52, 1989, pp 639-658.

fonction, tout d'abord propre au public, incombe aujourd'hui à ces institutions qui se sont formées soit sur la base de la sphère privée, comme les associations et les syndicats, soit à partir de la sphère publique, comme les partis, et qui mènent en collaboration avec l'État, mais à travers les circuits internes des administrations, les opérations d'exercice et de rééquilibrage des pouvoirs. Ce pourquoi elles s'efforcent, grâce aux médias qui leur sont favorables, d'obtenir du public vassalisé un assentiment, ou tout au moins qu'il les tolère. La publicité est dispensée en quelque sorte par le haut, afin de créer autour de certaines prises de position déterminées une atmosphère de bonne volonté. A l'origine, la *Publicité* garantissait le lien qu'entretenait l'usage public de la raison aussi bien avec les fondements législatifs de la domination qu'avec un contrôle critique de son exercice. Depuis, elle est au principe d'une domination qui s'exerce à travers le pouvoir de disposer d'une opinion non publique, ce qui aboutit à cette singulière équivoque : la "publicité" permet de manipuler le public, en même temps qu'elle est le moyen dont on se sert pour se justifier face à lui. Ainsi la "publicité" de manipulation prend-elle le pas sur la *Publicité* critique » (28).

Cette seconde partie de l'ouvrage est donc caractérisée par une importante désillusion face à l'espérance démocratique moderne. Cela implique-t-il la restauration de la domination comme figure historique indépassable ? Habermas suggère, au contraire, que pratiquement la voie du salut passe par l'extension du principe de publicité critique aux différentes institutions (associations, syndicats, partis, administrations...) de la sphère publique puisque celles-ci ne s'appliquent pas à elles-mêmes ce principe. Dans le fameux chapitre médian, Habermas considère pourtant qu'au plan philosophique « l'idée de sphère publique bourgeoise avait déjà été dotée, dans la philosophie du droit et de l'histoire, d'une structure théorique achevée : le principe kantien de *Publicité* » (29). Mais Kant est resté prisonnier des présuppositions libérales de la sphère publique (30). Hegel quant à lui, revient vers une vision très conservatrice de l'espace public concevant le principe de *Publicité* comme un simple "outil pédagogique" permettant aux masses d'accéder à l'objectivité de l'Esprit qui s'incarne dans l'État. Marx va dénoncer le caractère idéologique de la *Publicité* puisque, sous couvert d'émancipation, elle perpétue une domination par d'autres voies, celle de la nouvelle classe bourgeoise. Cependant il reste persuader que cette arme va se retourner contre la bourgeoisie permettant ainsi à l'ensemble de la société de se politiser (31). En avançant le thème d'une subversion du principe de *Publicité*, Habermas s'oppose à la conception marxiste de la dialectique de la *Publicité*.

(28) - Jürgen Habermas, *L'Espace public*, op. cit, pp 185-186.

(29) - Jürgen Habermas, *L'Espace public*, op. cit, p 112.

(30) - Habermas écrit à ce sujet : « Kant partage la confiance des libéraux qui s'imaginent que, la société civile devenant une sphère privée, les conditions sociales de cette égalité des chances apparaîtraient d'elles-mêmes pour former la base naturelle d'un ordre légal et d'une sphère publique capable d'assumer des fonctions politiques » (op. laud., p 120).

(31) - Sur ce point, voir Jürgen Habermas, *L'espace public*, op. cit, p 135.

Cependant, s'il ne suit pas à la lettre la pensée de Marx, il reste fidèle à l'esprit dans son jugement normatif. Récemment, Habermas rappela que la partie normative de « *L'espace public* évoluait totalement dans le cadre de la critique marxiste classique de l'idéologie telle qu'elle fut comprise à Francfort » (32).

Nous touchons, ici, à la délicate question de savoir si Habermas peut être considéré comme un épigone de l'École de Francfort véhiculant une conception marxiste revisitée de la domination. Un faisceau d'indices permet de répondre négativement. Rappelons tout d'abord que Habermas eut des relations très tendues avec l'École de Francfort et spécialement avec Horkheimer ce qui l'obligea à mener sa recherche avec Wolfgang Abendroth à Marbourg (33). De plus, en opposition avec les approches marxistes et celles de l'École de Francfort, Habermas se focalisa sur l'espace public bourgeois négligeant la sphère publique plébéienne et l'ensemble des mouvements sociaux populaires existant entre les XVII^{ème} et XIX^{ème} siècles. Il ne s'est pas non plus intéressé à l'exclusion des ouvriers, des paysans ou des femmes de la sphère publique ainsi que le lui ont reproché ses critiques (34). La réception de l'ouvrage, où les éloges

(32) - Jürgen Habermas, "Concluding Remarks" in *Habermas and the Public Sphere*, sous la direction de Craig Calhoun, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, coll. "Studies in Contemporary German Social Thought", 1992, p 43.

(33) - Dans une longue interview accordée en 1979, Habermas s'est expliqué sur ses relations avec l'école de Francfort constatant qu'il se sentait toujours survalorisé dans ce domaine car beaucoup trop rattaché à ce mouvement. Il signala que Horkheimer s'opposa dans les années 50-60 à ce que les nouveaux arrivants n'accèdent aux recherches publiées dans la revue de l'École de Francfort avant la guerre. La raison principale est que Horkheimer souhaitait gérer un héritage ou laisser accrédiiter l'idée que l'École de Francfort était le témoin de la tradition démocratique allemande qui naquit sous Weimar. Voir interview de Axel Honneth, Eberhard Knödler-Bunte, Arno Widmann traduit par Christian Bouchindhomme, Matthans Huber et Christian Ozuch "La dialectique de la rationalisation" in *Les cahiers de philosophie*, 1987, n°3, pp 59-100. Les très mauvaises relations entre Habermas et Horkheimer sont analysées en détail par Rolf Wiggerhaus, *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 1993, notamment pp 529-550.

(34) - Les critiques relatives à l'ignorance des mouvements sociaux populaires furent notamment le fait de Oskar Negt et Alexander Luge, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1972; Günther Lottes, *Politische Aufklärung und Plebejisches Publikum*, Munich, Oldenbourg, 1979 et également Geoff Eley, "Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century" in *Habermas and the Public Sphere*, op. cit, pp 289-339.

Les critiques féministes sont très nombreuses. Les plus importantes sont celles de Joan B Landes et Nancy Fraser : voir notamment Joan B. Landes, "Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: A Feminist Inquiry*" in *Praxis International*, avril 1992, vol. 12, n°1, pp 106-127 et également son ouvrage *Women and the Public Sphere in the Age of French Revolution*, Ithaca-New York, Cornell University Press, 1988 ; Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere : A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy" in *Habermas and the Public Sphere*, op. cit, pp 109-140 et son ouvrage *Unruly Practices: Power, Discourse and*

furent nombreux, souligna l'opposition avec la Théorie Critique ⁽³⁵⁾. Un des commentateurs les plus avisés a pu récemment écrire : « *L'Espace public* fut reçu comme une réponse critique à *La dialectique de la raison* de Horkheimer et Adorno et au pessimisme politique des écrits d'Adorno dans les années 50 et 60. Bien que Habermas ait, à plusieurs reprises, souligné sa dette à l'égard de son professeur, l'évaluation positive des *Lumières* européennes que contient le livre et plus particulièrement son insistance sur le potentiel démocratique des *Lumières*, était clairement incompatible avec la critique radicale de la raison développée par les travaux de Horkheimer et Adorno » ⁽³⁶⁾.

Cependant, si l'ouvrage apparaît entièrement opposé à la seconde version de la Théorie Critique (celle aporétique d'après-guerre) et si la partie analytique ne s'inscrit pas non plus

Gender in Contemporary Social Theory, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989 ; Mary P. Ryan, "Gender and Public Access: Women's Politics in Nineteenth-Century America" in *Habermas and the Public Sphere*, op. cit, pp 259-288 et son ouvrage *Women in Public: Between Banners and Ballots (1825-1880)*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1990. Voir également l'ouvrage essentiel du féminisme américain : Seyla Benhabib, Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalism Societies*, Cambridge, Polity Press, 1987. Pour un aperçu des critiques féministes contre Habermas voir Tony Couture, "Feminist Criticisms of Habermas's Ethics and Politics" in *Dialogue*, 1995, vol. XXXIV, pp 259-279.

⁽³⁵⁾ - Pour la réception allemande, voir Ralf Dahrendorf, *Frankfurter Hefte*, novembre 1962, p 781-783 ; W.F. Haug, *Das Argument*, 1963, n°25, p 55 et suiv. ; M. Rasse, *Philosophische Rundschau*, 1964, 12, pp 116-122 ; W. Steinbeck, *Philosophische Literaturanzeiger*, 1964, 17, pp 145-149 ; M. Brentano, *Spandauer Volksblatt*, 6 octobre 1964 ; H.S. Arndt, *Der Staat* (Berlin), 1964, vol. 3, n°3, pp 335-345 ; Renate Mayntz, *American Journal of Sociology*, 1965, n°71, p 350 et suiv ; G. Bohring, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1965, vol. 14, n°11, pp 1421-1427 ; T. Ellwein, *Neue Politische Literatur*, 1965, 1, pp 74-78 et P. Häberle, *Zeitschrift für Politikologie*, 1969, 1, pp 273-287.

En France, l'ouvrage paru en 1978 ne fit l'objet que rarement de commentaires. Citons principalement : Gérard Raullet, "Consensus et légitimité. Contribution à un débat sur l'École de Francfort" in *Esprit*, janvier 1980, pp 157-169 et Jean-Marc Ferry, "Vérité humaine et liberté humaine chez Habermas" in *Études Philosophiques*, n°2, avril-juin 1981, pp 217-228.

Aux États-Unis, l'ouvrage resta inconnu jusqu'en 1989, date de sa publication. Seuls les articles de Peter Uwe Hohendahl, "Critical Theory, Public Sphere and Culture : Jürgen Habermas and his Critics" in *New German Critique*, 1979, vol. 16, pp 89-118 et de J. Cohen, "Why more political Theory ?" in *Telos*, 1979, n°40, pp 70-94 avaient étudié l'ouvrage avant cette date. Depuis 1989, de nombreux articles sont parus : citons principalement *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, 498 pages sous la direction de Craig Calhoun et accessoirement John B. Thompson, "The Theory of the Public Sphere" in *Theory, Culture & Society*, 1993, vol. 10, pp 173-189.

⁽³⁶⁾ - Peter Uwe Hohendahl, "The Public Sphere: Models and Boundaries" in *Habermas and the Public Sphere*, op. cit, p 99 [c'est nous qui traduisons].

dans la première version de la Théorie Critique, la partie normative, quant à elle, reste nettement influencée par Adorno. Non seulement le jugement de Habermas sur l'espace public moderne reste inconsidérément prisonnier d'une critique marxiste de l'idéologie mais il ne conçoit les citoyens que comme des consommateurs manipulés et des individus passifs ce qui souligne son ignorance des travaux relatifs à l'impact et à la réception des mass médias. Il est manifeste, qu'ici, Habermas paie son attachement à la théorie adornienne de l'acculturation des masses (37).

On peut donc conclure que *L'Espace public* introduit deux lignes d'argumentation largement antinomiques : si du côté philosophique, l'essence du pouvoir politique n'est pas la domination, d'un autre côté, la domination est liée au pouvoir politique dans ses manifestations historiques et sociologiques. Cette dualité du phénomène politique instaure une tension qui traverse toute l'œuvre de Habermas : celle entre domination et raison. Mais cette tension est pensée différemment selon que Habermas se situe à l'intérieur d'une philosophie de la subjectivité ou de la conscience ou, à partir de 1970, dans le cadre d'une philosophie de l'intersubjectivité. Il nous faut donc approfondir cette ambivalence de la domination qui se caractérise d'un côté par son importance empirique et d'un autre côté, par sa faible pertinence philosophique.

2 - L'importance empirique de la domination

Quelques années après *L'Espace public*, Habermas a confronté sa propre conception de la politique avec celle défendue par Hannah Arendt (38). Dans ce débat, il fait apparaître l'intérêt

(37) - Habermas reconnaît d'ailleurs cette double erreur avec une honnêteté intellectuelle rare dans "L'Espace public, 30 ans après" in *Quaderni*, 1992, n°18, pp 161-191 inséré dans la nouvelle édition de *L'Espace public* (1993). John Thompson a proposé une révision de la thèse de Habermas à partir d'une approche herméneutique portant sur les processus de réception : voir John Thompson, *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication*, Cambridge, Polity Press, 1990, chapitre 2.

(38) - Jürgen Habermas, "Die Geschichte von den Zwei Revolutionen" in *Merkur*, 1966, vol. 20, n°218, pp 479-483 repris dans *Kultur und Kritik. Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973, pp 365-370. Dix ans plus tard, Habermas reviendra sur ce thème avec "Hannah Arendts Begriff der Macht" in *Merkur*, 1976, vol. 30, n°341, pp 946-961 réédité dans *Politik, Kunst, Religion*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1978, pp 103-127. Une traduction française est parue sous le titre "Le concept de pouvoir chez Hannah Arendt" in *Mana* (revue de sociologie et d'anthropologie de Caen), second semestre 1996, n°2. La confrontation entre Arendt et Habermas a donné lieu à deux études remarquables : Jean-Marc Ferry, "Habermas critique de Hannah Arendt" in *esprit*, 1980, n°6, pp 109-124 et surtout Jean-Marc Ferry, *Habermas, éthique de la communication.*, Paris, PUF, coll. "Recherches politiques", 1987, chapitre 2 - "Rationalité et politique", pp 75-115. Deux autres études moins

sociologique de la notion de domination eu égard à un concept de politique nettement renouvelé. En effet, Habermas refuse, contrairement à Arendt, de considérer la violence comme un élément non politique tandis que la politique s'exprimerait par la seule catégorie de la puissance résultant de la pratique consensuelle. C'est pourquoi, pour Habermas, « cette catégorie de la domination permet de ne pas séparer la violence politique de la puissance sociale, mais oblige au contraire à les montrer comme ce qu'elles sont toutes deux : répression »⁽³⁹⁾. En d'autres termes, la notion de domination permet d'articuler violence et pouvoir ce qui fait d'elle un instrument privilégié de la critique sociale. Cela rejaillit également sur le concept de politique. En effet, Arendt à la suite d'Aristote, a tort de considérer la politique comme une réalité autonome par rapport aux domaines économique et administratif. Surtout l'erreur d'Arendt est de réduire la politique à la pratique (*praxis*), ce domaine où les hommes agissent de concert à l'issue du dialogue (*lexis*). Or la politique se manifeste également comme *techné* c'est-à-dire comme activité stratégique ou œuvre la *Zweckrationalität* wéberienne. En d'autres termes, la politique ne se limite pas à une activité régie par la logique du consensus ; elle est tout autant une activité régie par la manipulation, la logique instrumentale ou stratégique.

Habermas va consacrer de nombreux écrits dont deux ouvrages à l'analyse de cette seconde dimension de la politique. Dans *Théorie et Pratique*, il montre qu'une logique exclusivement technicienne de la politique est insuffisante et que celle-ci est directement liée au phénomène de domination depuis Hobbes⁽⁴⁰⁾. Dans *La science et la technique comme "idéologie"*, la prémisse du raisonnement de Habermas est que « la rationalité de la science et de la technique est déjà intrinsèquement une rationalité qui dispose des choses (*Verfügung*), une rationalité de

importantes ont été consacrées à ce sujet en langue française : Joël Roman, "Habermas, lecteur de Arendt : une confrontation philosophique" in *Cahiers de Philosophie*, 1987, n°4, pp 125-175 et Edouard Delruelle, *Le consensus impossible. Le différend entre éthique et politique chez Arendt et Habermas*, Bruxelles, Ed. Ousia, 1993 [cette étude juge les deux oeuvres à partir de la philosophie de Lyotard sans s'expliquer sur ce parti pris].

(39) - Jürgen Habermas, "Die Geschichte von den Zwei Revolutionen" in *Kultur und Kritik*, op. cit, p 369 [c'est nous qui traduisons].

(40) - On se reportera notamment à son remarquable article intitulé "La doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la philosophie sociale" in *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, coll. "Critique de la politique", 1975, volume 1, pp 75-108. Habermas y écrit notamment : « Au fur et à mesure que la politique est rationalisée par la science et la pratique guidée par une théorie l'abreuvant de recommandations techniques, on voit croître un "reste problématique" en face duquel l'analyse pratiquée par les sciences expérimentales doit se déclarer incompétente » (ibid, p 75). Sur Hobbes, on retiendra qu'«il faut attendre Hobbes pour que les "lois de la vie en société" soient étudiées avec l'intention explicite de faire désormais reposer l'action politique sur la base incomparablement sûre d'une technique menée scientifiquement, dont il tire les principes de la mécanique de son temps» (idem, p 88). Pour plus de développements sur ce thème, nous nous permettons de renvoyer à notre étude : Arnauld Leclerc, *L'évolution de la philosophie politique de Jürgen Habermas*, Rennes I, 1994, spécialement la première partie.

la domination » (41). Une telle perspective s'inscrit autant dans la ligne d'argumentation heideggérienne (Martin Heidegger, Ernst Jünger, Helmut Schelsky, Hans Freyer, Arnold Gehlen, Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer) que dans celle marxiste et critique (Walter Benjamin, Ernst Bloch, Max Horkheimer, Theodor Adorno) puisqu'elle continue de se référer à la "critique de l'idéologie". C'est pourquoi cet ouvrage est d'abord conçu comme une discussion critique de l'œuvre de Herbert Marcuse, point de convergence de ces deux horizons intellectuels et dont Habermas a reconnu que son "marxisme heideggérien" l'avait "fasciné" (42).

Habermas rejoint Marcuse dans la critique que celui-ci avait adressé à Max Weber. On sait, en effet, que Weber opposa la domination administrative (*Beamtenherrschaft*) et la direction politique (*Führertum*) ou d'un côté, l'activité du savant caractérisée par le rapport aux valeurs (*Wertbeziehung*) qui est lui-même rationnel et objectif et d'un autre côté, l'activité du politique caractérisée par le jugement de valeur (*Werturteil*) qui est irrationnel et subjectif. L'évolution historique s'appréhende donc à partir de la distinction entre la rationalité par rapport à une fin (*Zweckrationalität*) et la rationalité par rapport aux valeurs (*Wertrationalität*). Seule la première correspond au processus de modernisation puisqu'elle constitue une sorte d'institutionnalisation du progrès scientifique et technique. L'autre face de la rationalisation est le "désenchantement du monde". En d'autres termes, la rationalité croissante de l'action a pour contrepartie la désacralisation (*Entzauberung*) des images du monde (*Weltbilder*) qui orientent l'action c'est-à-dire la disparition de la tradition culturelle. Cependant les deux rationalités restent disjointes pour Weber.

Au contraire, Marcuse considère que la rationalité technique a phagocyté la rationalité critique. Dans un essai de 1941 préfigurant *L'homme unidimensionnel*, Marcuse évoque le concept de technologie pour signaler que la raison s'incarne désormais dans la technique ou dans un vocabulaire plus classique, que le *Logos* est devenu *technê*. Il y écrit que « La technologie est une forme d'organisation et de perpétuation des rapports sociaux, une manifestation des modes de pensée et de comportements dominants et un instrument de contrôle et de domination » (43). Dans un article de 1964, Marcuse opère la fusion entre technique et domination : « Ce n'est pas seulement son utilisation, c'est bien la technique elle-

(41) - Jürgen Habermas, *La technique et la science comme "idéologie"*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1990, p 10 (1ère édition de 1974).

(42) - Voir Jürgen Habermas, *Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*, Paris, Cerf, 1988, p 15 (note 12) repris in *Textes et contextes*, Paris, Cerf, coll. "Passages", 1994, p 171.

(43) - Herbert Marcuse, "Einige gesellschaftliche Folgen moderne Technologie" in *Schriften*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1978, Band 3 - "Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung (1934-1944)", 1979, p 286. Pour l'édition américaine, voir "Some Social Implications of Modern Technology" in *Studies in Philosophy and Social Science*, 1941, vol. IX.

même qui est déjà domination. Ce n'est pas après coup seulement, et de l'extérieur, que sont imposées à la technique certaines finalités et certains intérêts appartenant en propre à la domination - ces finalités et ces intérêts entrent déjà dans la constitution de l'appareil technique lui-même. (...) Cette finalité de la domination lui est consubstantielle et appartient dans cette mesure à la forme même de la raison technique »⁽⁴⁴⁾.

« A mon avis, écrit Habermas, Marcuse donne une clef pour l'analyse de ce changement de relation qui est intervenu, en soutenant cette thèse fondamentale selon laquelle ce sont à leur tour la science et la technique qui aujourd'hui assument aussi la fonction de donner à la domination ses légitimations »⁽⁴⁵⁾. Habermas et Marcuse s'accordent pour reprocher à Max Weber un concept de rationalisation trop abstrait et formel et surtout son ignorance de la notion d'idéologie le conduisant à considérer la science, la technique et leur rationalité comme nécessairement bénéfiques. D'un autre côté, la disjonction des deux rationalités weberiennes renvoie à une conception irrationaliste et décisionniste de la politique. Pour Habermas, « l'essence irrationnelle de la domination (*Herrschaft*) n'étant pas remise en cause [chez Weber], cette dernière peut bien être légitimée mais non pas rationalisée en tant que telle »⁽⁴⁶⁾. Notons par ailleurs qu'en analysant la domination dans les termes d'une rationalité propre à la technique, Habermas exploite une idée marcusienne étrangère à l'École de Francfort qui concevait la technique comme une conséquence ou une manifestation pratique de la science⁽⁴⁷⁾. Marcuse ne se contente pas de dénoncer l'essence dominatrice de la technologie, il propose aussi une "nouvelle science" et une nouvelle technique, alternative reposant sur le projet d'une nature considérée comme partenaire et non plus comme objet. Habermas dénonça l'utopie d'une "nouvelle science" qui n'a, selon lui, aucun fondement ni aucun contenu. Marcuse commet une seconde erreur, celle de croire que la technique « circonscrit une culture toute

(44) - Herbert Marcuse, "Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers" (contribution aux journées de sociologie de Heidelberg en 1964) traduit "Industrialisation et capitalisme chez Max Weber" par Gérard Billy in Herbert Marcuse, *Culture et Société*, Paris, Ed. Minuit, 1970, pp 271-293 (citation p 291).

(45) - Jürgen Habermas, *La technique et la science comme "idéologie"*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1990, p 37.

(46) - Jürgen Habermas, "Scientificisation de la politique et opinion publique" in *La technique et la science comme "idéologie"*, op. cit, p 108.

(47) - Il s'agit d'un emprunt proprement heideggerien. Le thème de la technique comme figure (*Gestalt*) de la domination se trouve dans *Le Travailleur* d'Ernst Jünger (1932). En revanche, *Sein und Zeit* est muet sur la technique à l'exception d'un bref passage sur l'outil. Le thème n'apparaît qu'en 1935 avec *Introduction à la métaphysique* et sera principalement développé dans "La question de la technique" dans les *Essais et Conférences*. Ajoutons que « La technique n'a jamais fait, de la part de Heidegger, l'objet d'une condamnation. Bien au contraire, il reconnaît en elle à la fois le suprême danger et le salut » écrit Jean-Michel Palmier dans *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, Ed. de L'herne, 1968, p 217. C'est là la racine intellectuelle du thème marcusien du renversement du projet de la technique et de la science.

entière ; [qu']elle projette une totalité historique - un "monde" »⁽⁴⁸⁾. Habermas lui reproche de penser que la technique est devenue le cadre institutionnel de la société ou pour le dire comme Marx, l'infrastructure de la société et plus profondément, de confondre ce niveau avec celui des forces productives ou superstructures.

Cependant si la technologie constitue une idéologie, la nature de celle-ci apparaît nouvelle et devrait plutôt être évoquée dans les termes tocquevilliens d'un « pouvoir immense et tutélaire », d'un despotisme « absolu, détaillé, prévoyant et doux »⁽⁴⁹⁾. Dès lors le domaine d'application du concept d'idéologie devrait être revu si bien que « le cadre conceptuel au sein duquel Marx a développé les *hypothèses fondamentales du matérialisme historique* demanderait à être reformulé en des termes nouveaux. Il faudrait remplacer le couple forces productives et rapports de production par celui, plus abstrait, de travail et d'interaction »⁽⁵⁰⁾. En définitive, Habermas oppose une analyse sociale ambivalente à la vision unidimensionnelle de Marcuse et au schéma faussement dual de Marx qui s'achève par le primat des rapports de production (infrastructures) sur les forces productives (superstructures). La société contemporaine doit donc s'analyser à partir de la dichotomie Travail-Interaction⁽⁵¹⁾ : le travail est l'activité où s'illustre la rationalité instrumentale, la *Zweckrationalität* wébérienne dont les lieux d'exercice privilégiés sont les sous-systèmes économique et administratif ; l'interaction médiatisée par le langage ou communication met à l'œuvre une rationalité interactionnelle dont le lieu d'exercice est le système institutionnel politique. Pour Habermas, la société reste donc traversée d'une part, par une logique instrumentale et d'autre part, par une logique du consensus.

Bien qu'elles soient irréductibles l'une à l'autre, ces deux logiques ou rationalités s'articulent. C'est ce qu'illustre admirablement la notion de domination. En effet, si la domination relève d'un côté de la facticité du pouvoir, si elle est un fait ou est constituée de faits empiriques, d'un autre côté, elle relève de la validité et implique donc une légitimation. Or nous savons dorénavant que cette légitimation de la domination est constituée par

(48) - Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Ed. de Minuit, 1989, p 177.

(49) - Pour la différence entre l'ancienne idéologie et la technologie, voir Jürgen Habermas, *La technique et la science comme "idéologie"*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1990, p 55.

(50) - Jürgen Habermas, *La technique et la science comme "idéologie"*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1990, p 59 [C'est Habermas qui souligne].

(51) - Cette dichotomie fait l'objet d'une exégèse hégélienne (le jeune Hegel d'Iéna) complexe que nous passerons sous silence ici. Elle n'avait pas non plus été ignorée du jeune Marx. Cependant, «il réduit l'un de ces deux moments à l'autre (...) il fait remonter l'activité communicationnelle à l'activité instrumentale. (...) cette activité instrumentale devient le paradigme qui permet de produire toutes les catégories...» in Jürgen Habermas, "Travail et Interaction", *La technique et la science comme "idéologie"*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1990, pp 209-210.

l'idéologie c'est-à-dire la science et la technique. Mais il est bien évident que cette légitimation ne peut être que le résultat d'une interaction médiatisée par le langage. En d'autres termes, si la domination relève d'abord de la contingence et de l'histoire, comment sa légitimation peut-elle s'expliquer par le recours à la raison ? Comment concevoir l'idée selon laquelle la légitimation de la domination procède de la rationalité communicationnelle ? Comment articuler la facticité à la validité ? C'est sur cette question que va atterrir la pensée critique de Habermas qui ne saura trouver un fondement suffisant à sa théorie sociale et politique. Pour le comprendre, un détour par le versant épistémologique de son œuvre s'impose.

3 - Le problème philosophique de la domination

Dès *L'Espace public*, Habermas s'était préoccupé d'épistémologie critiquant le droit constitutionnel et la science politique dans leur approche du politique pour s'être trop focalisés sur les institutions représentatives et avoir ignorés le principe de *Publicité* et la nature de l'opinion publique souvent considérée comme une simple catégorie psycho-sociologique⁽⁵²⁾. Surtout, dès octobre 1961, Habermas s'engagea dans la querelle des sciences sociales allemande appelée improprement "querelle du positivisme". Il s'agit à vrai dire d'une confrontation avec le rationalisme critique de Karl Popper et de ses épigones dont Hans Albert⁽⁵³⁾. Habermas reproche au positivisme et plus largement aux sciences empiriques et analytiques de créer l'illusion d'une objectivité, de prétendre indûment à un accès privilégié à la vérité. Le philosophe de Francfort parle à ce sujet "d'auto-objectivation" désignant par-là la tendance des scientifiques à considérer non seulement les résultats de leurs recherches mais également leur méthodologie et le fondement de celle-ci comme objectifs. C'est ce reniement de la réflexion sur les présupposés arbitraires et nécessaires à toute forme de recherche qui constitue le positivisme. Habermas y oppose le principe de critique entendue en un sens hégélien c'est-à-dire "l'auto-réflexion"⁽⁵⁴⁾ dont la finalité est de mettre en évidence, de façon

(52) - Jürgen Habermas, *L'Espace public*, op. cit, p 246 et suiv.

(53) - Voir T.W. Adorno, J. Habermas, K. Popper, H. Albert... *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Ed. Complexes, 1979. On trouvera également plusieurs textes de Habermas relatifs à la sociologie critique dans *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1975, 2 volumes et dans *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, 459 pages dont le texte principal fut originellement édité en 1967.

(54) - Le terme de *Selbstreflexion* peut également être rendu par "réflexion autocritique" ou encore "conscience réfléchie des conditions de la réflexivité". Le caractère nettement pléonastique souligne le mouvement de retour de la réflexion sur elle-même ou de la critique sur elle-même, réfléchissant donc sur les conditions de son exercice. C'est ainsi par exemple, que Hegel critiqua la notion kantienne de critique en montrant que celle-ci ne reflétait qu'une époque de l'évolution historique, celle de la subjectivité. La critique hégélienne est auto-réflexion au sens où elle est critique de la critique.

interne ou immanente, l'insuffisance des présupposés que chaque discours contient (y compris le discours critique)⁽⁵⁵⁾. Habermas montrera donc que les sciences empiriques et analytiques contiennent un moment d'auto-réflexion, faisant ainsi apparaître le fondement universel de toute démarche rationnelle. Il considère ainsi que le rationalisme critique de Popper constitue justement cette première étape de l'auto-réflexion.

Un second débat va cependant s'ouvrir avec une autre tradition intellectuelle qui revendique également l'héritage hégélien de l'auto-réflexion : la pensée herméneutique représentée par l'œuvre de Hans-Georg Gadamer⁽⁵⁶⁾. En effet, l'herméneutique considère qu'expliquer et interpréter relèvent du même acte de compréhension dont la finalité est la restauration du sens originel. Comprendre, c'est au fond chercher à reconnaître l'autorité de la tradition. Mais la relation entre l'interprétant et l'objet interprété doit être elle-même réfléchie ce que traduit la catégorie centrale de l'herméneutique qu'est la "conscience exposée aux effets de l'histoire"⁽⁵⁷⁾. Sur cette base, Gadamer revendique l'universalité du problème herméneutique reléguant l'auto-réflexion habermassienne à un simple moment du processus herméneutique. Or, pour Habermas, si l'herméneutique est incontestablement liée à l'auto-réflexion, elle reste insuffisamment critique. La tradition ne fait pas nécessairement autorité. Sa légitimité n'est pas acquise d'emblée. Le langage par lequel l'interprétant et l'objet interprété viennent à se révéler ne peut être entendu dans un sens ontologique pour Habermas

(55) - Pour l'interprétation de la notion d'auto-réflexion, voir : Garbis Kortian, *Métacritique*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, p 29 et aussi pp 49 et suiv. ; Jacques Rivelaygue, "Habermas et le maintien de la philosophie" in *Archives de Philosophie*, 1982, n°45, p 264 repris in Jacques Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, Paris, Grasset, 1992, tome II, p 449 ; la préface de Jean-René Ladmiral à Jürgen Habermas, *Après Marx*, Paris, Fayard, 1985, p 11.

(56) - Le débat entre herméneutique et critique a suscité une immense littérature. S'agissant de l'œuvre de Gadamer, on se référera à : *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976, 350 pages ; "L'universalité du problème herméneutique" in *Archives de Philosophie*, 1970, tome 33, pp 3-17 ; "Rhétorique, herméneutique et critique des idéologies" in *Archives de Philosophie*, 1971, tome 34, pp 207-230 et "Replik" in collectif, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1971. S'agissant de Habermas, voir : "Logique des sciences sociales" et "La prétention à l'universalité de l'herméneutique" in *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit, pp 1-238 et 239-273 ; et aussi "Zu Gadamers «Wahrheit und Method»" in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, op. cit, pp 45-57. Karl-Otto Apel a également fourni plusieurs contributions. Pour une analyse de ce débat en profondeur, nous nous permettons de renvoyer à notre étude : Arnauld Leclerc, *L'évolution de la philosophie politique de Jürgen Habermas*, Rennes I, 1994, pp 127-144. Pour une bibliographie dense (mais non exhaustive) sur ce débat, voir René Görtzen, "Jürgen Habermas : A Bibliography" in David Rasmussen, *Reading Habermas*, Cambridge, Basil Blackwell, 1995 (2ème édition), pp 128-129.

(57) - La célèbre *Wirkungsgeschitliches Bewusstsein* que l'on a pu traduire par "conscience insérée dans le devenir historique" (Fataud), "conscience de l'histoire de l'efficacité" (J-M. Ferry, Étienne Sacre). Nous optons pour la traduction de Paul Ricoeur qui illustre bien la dimension réflexive de la méthodologie véhiculée par cette notion.

mais plutôt comme l'instrument d'expression de processus sociaux. « Le langage est aussi un médium de la domination et du pouvoir social. (...) Le langage est aussi idéologique »⁽⁵⁸⁾. Le consensus que recèle la tradition, « en apparence établi de façon rationnelle, peut parfaitement être le résultat d'une pseudo-communication »⁽⁵⁹⁾. La validité de ce dernier ne dépend pas d'une reconnaissance mais des conditions qui ont présidé à son élaboration. L'herméneutique s'avère insuffisante car elle ne prend pas en compte le possible que contient le présent ; elle réfléchit insuffisamment ses limites et tend donc à devenir objectiviste, ne menant pas à bout l'auto-réflexion. Elle peut donc participer à la légitimation de la domination.

Mais si le rationalisme critique et donc les sciences analytiques d'un côté, l'herméneutique et le savoir historique d'un autre côté, sont incapables de dépasser la domination et de la penser complètement, quel type de fondement et de discours serait susceptible de le faire ?

La réponse, pour Habermas, se situe à l'intérieur du mot d'ordre kantien constitutif de notre modernité : *Sapere aude*. En effet, par ce mot d'ordre, Kant rompt avec l'idéal classique d'une connaissance issue de la simple contemplation du cosmos ordonné. Il suggère même que l'« on peut attribuer à chaque faculté de l'esprit un intérêt, c'est-à-dire un principe contenant la condition qui seule en favorise l'exercice »⁽⁶⁰⁾. Du fait du primat de la raison pratique, l'intérêt global de la connaissance est l'émancipation par rapport à l'état de minorité c'est-à-dire par rapport à la domination. Kant, le premier, suggère que la connaissance a pour finalité le dépassement de la domination. Reste que cette idée demeure une « offre étrangère » au système kantien pris globalement. « C'est seulement dans le concept fichtéen de l'auto-réflexion intéressée que l'intérêt incorporé à la raison perd son caractère d'appendice et devient constitutif aussi bien de la connaissance que de l'activité »⁽⁶¹⁾ déclare Habermas. Hegel ajoutera que cet intérêt est historiquement évolutif. Les tentatives contemporaines d'éradiquer l'intérêt (la phénoménologie husserlienne), de le dépasser (Horkheimer) ou de le masquer (le positivisme) apparaissent de toutes façons vouées à l'échec. Une question délicate demeure cependant : quel est le statut de l'intérêt ? Habermas évoque, ici, la notion de « quasi-transcendantal » qui laisse apparaître la difficulté de récupérer le concept de raison issu de la philosophie transcendantale de Kant pour le corriger par les apports de la philosophie historiciste d'inspiration hégélienne et marxiste. C'est ainsi que la nature de cet intérêt se

(58) - Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, p 218. Dans le même sens, Paul Ricoeur écrit : « Le langage n'est que le lieu de l'expression d'une expérience qu'il sous-tend et ... par conséquent tout n'arrive pas dans le langage mais arrive au langage » in Paul Ricoeur, "Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue" in *Philosophy Today*, 1973, n°12, p 162.

(59) - Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987, p 268.

(60) - E. Kant, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, coll. "Pléiade", 1985, tome II, p 754.

(61) - Jürgen Habermas, *Connaissance et Intérêt*, Paris, Gallimard, coll. "Tel", 1979, p 243.

référerait à un invariant anthropologique tandis que sa forme serait historique et contingente c'est-à-dire qu'elle dépendrait du niveau de développement d'une société.

L'épistémologie habermassienne se fonde donc sur l'articulation entre connaissance et intérêt, intérêt qui renvoie lui-même à une dimension anthropologique structurée par le couple Travail-Interaction. Elle dessine trois catégories de savoirs :

- les "sciences empirico-analytiques" si on les considère par leur méthode ou les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) si on les considère par leur objet. Leur modèle est la physique. La théorie de ces sciences est celle de Karl Popper dans *La logique de la découverte scientifique*. Elles sont muées par un intérêt technique de connaissance qui est consubstantiel à l'activité du travail. L'intérêt technique, en fait, exprime la domination de l'homme sur la nature physique qui constitue le milieu de ces sciences.

- les "sciences historico-herméneutiques" (historiques par leur objet et herméneutiques par leur méthode) ont pour modèle la philologie. Elles correspondent *grosso modo* aux sciences humaines (*Geisteswissenschaften*) dans leur dimension positive. La théorie de ces sciences est représentée par l'oeuvre de Gadamer. Elles véhiculent un intérêt pratique ce qui signifie que leur finalité est d'orienter l'action. Cet intérêt relève de l'interaction ; il se constitue dans le milieu du langage, symbole de la nature humaine externe où si l'on préfère de la dimension sociale mais objectivée de l'homme. Par cet intérêt s'exprime la domination sociale.

- les "sciences praxéologiques et critiques" qui considérées par leur objet sont les sciences de l'activité (*Handlungswissenschaften*). Méthodologiquement, elles relèvent du principe critique c'est-à-dire de l'auto-réflexion⁽⁶²⁾. Ces sciences constituent « une recherche du caché touchant les blocages inconscients et particuliers par lesquels un sujet (individuel ou collectif) fait lui-même obstacle à son propre processus de formation et au développement de son action communicationnelle »⁽⁶³⁾. Deux modèles nous sont fournis : d'une part, la critique marxiste des idéologies et d'autre part, la psychanalyse freudienne (entendue comme tentative de réappropriation de soi via la médiation de l'auto-réflexion c'est-à-dire de l'analyse et du

(62) - Dès *Théorie et Pratique* (1963), Habermas avait souligné l'originalité du principe critique (c'est-à-dire l'auto-réflexion) tel qu'il fut utilisé par Marx. Selon Habermas, cette originalité vient de ce que ce principe réfléchit autant son contexte de naissance que son contexte d'application. Par-là, nous obtenons un compromis entre la raison décidée de Kant et Fichte et la raison dialectique hégélienne. Voir Jürgen Habermas, "Entre science et philosophie : le marxisme comme critique" (1960) in *Théorie et Pratique*, op. cit, vol. II, pp 9-69. Dans sa préface à l'édition française, Gérard Raulet note fort justement que cet article est «la véritable clef du recueil » (ibid, vol. I, p 8).

(63) - Jean-René Ladmiral, "Préface" in Jürgen Habermas, *Après Marx*, Paris, Fayard, 1985, p 11.

transfert)⁽⁶⁴⁾. Ces sciences ont un intérêt émancipatoire relevant de l'interaction. Cet intérêt se constitue dans le milieu de la domination au niveau de la nature humaine interne.

Que nous enseigne ce savoir émancipatoire qui émerge du milieu de la domination ? Premièrement que toute communication suppose une "situation idéale de parole" c'est-à-dire l'idée utopique que nous pourrions accéder à un consensus fruit d'un processus exempt de domination. « Avec la première phrase prononcée c'est aussi une volonté de consensus universel et sans contrainte qui s'exprime sans ambiguïté »⁽⁶⁵⁾ écrit Habermas. Cet idéal est "contrefactuel" c'est-à-dire utopique puisqu'il nie les limitations empiriques de la communication. Il est également transcendantal en tant que condition de possibilité de la communication ou principe régulateur de la communication. Mais cet idéal est également historiquement situé au sens où il appartient à une tradition de pensée - celle de l'émancipation et de l'autonomie.

Deuxièmement, si la domination procède de l'interaction et que simultanément l'interaction autorise le dépassement de la domination alors la domination n'est rien d'autre qu'une déformation de l'interaction. C'est ce que souligne Habermas lorsqu'il affirme que la domination est «la compulsion interne d'une communication déformée (...) [qui] a pris la place d'un pouvoir externe »⁽⁶⁶⁾. Pour être plus précis, la déformation systématique - et non pas accidentelle - de la communication constitue l'idéologie laquelle génère une pathologie sociale, une ex-communication appelée domination. On comprend alors pourquoi la critique de l'idéologie acquiert cette exemplarité : elle est la critique des déformations de la communication au nom du modèle contrefactuel de la communication idéale.

La tentative menée par Habermas pour dompter la question de la domination ne va pas sans ambiguïtés et difficultés. Tout d'abord, la définition proposée de la domination apparaît insuffisante. Habermas nous montre plus le résultat de la domination - la communication déformée - que sa genèse et son enracinement dans le processus de communication. Ensuite, cette insuffisance est elle-même le signe d'une équivoque. Habermas cherche-t-il à penser la domination à partir de la raison ou cherche-t-il à dépasser la domination par la raison ? Dans le premier cas, il s'agit d'expliquer la domination - projet théorique - et donc éclairer sa genèse intellectuelle ce qui suppose que la domination ne soit pas considérée comme un pur fait,

(64) - Paul Ricoeur a analysé remarquablement la double référence à la psychanalyse et à la critique de l'idéologie. Il a fait valoir les différences qui interdisent un trop grand rapprochement : tandis que la psychanalyse est à la fois théorie (explication) et pratique (cure), la critique de l'idéologie est seulement théorie ; la critique de l'idéologie ne bénéficie pas d'une situation communicationnelle comme celle patient/analyste dans la psychanalyse ; tandis que la psychanalyse est ordonnée vers la reconnaissance, la critique est ordonnée vers la lutte... Voir Paul Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, pp 307-334.

(65) - Jürgen Habermas, *La technique et la science comme "idéologie"*, op. cit, p 156.

(66) - Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, op. cit, p 312.

comme pure contingence. Habermas explore cette voie sans parvenir à une explication suffisante. A l'extrême limite, la racine de la domination se trouverait dans une domination préexistante faute d'explication de la compulsion interne. Dans le second cas, il s'agit d'éradiquer la domination - projet pratique - ce qui suppose une opposition radicale entre la raison et la domination laquelle est conçue comme un élément contingent de l'histoire, comme pure facticité. Habermas navigue entre ces deux voies. Mais dans les deux cas, la critique (auto-réflexion) qui s'enracine dans cette instance fondatrice qu'est la "situation idéale de parole" ne permet pas d'expliquer l'objet sur lequel elle porte, à savoir la domination. Celle-ci lui fait face comme une réalité étrangère.

Cette aporie n'est que la conséquence de l'impossibilité contemporaine de disposer d'un fondement philosophique sûr. Le philosophe ne peut plus prétendre disposer d'un point de vue de Sirius qu'il soit transcendantal comme chez Kant ou historiciste comme chez Hegel (Hegel juge à partir de la totalité achevée du processus historique). En ce sens, c'est la notion de critique c'est-à-dire d'auto-réflexion qui se révèle problématique d'autant qu'elle est solidaire d'une généalogie de la conscience de soi. Mais dépossédé de son point de vue de Sirius, privé de son lieu d'analyse, le philosophe - ou le sociologue - risque fort de devenir prisonnier de la contingence, de la facticité, tendance manifeste au sein du matérialisme puis radicalisée par le positivisme. En d'autres termes, l'analyste du social ou de la politique se trouve confronté lui-aussi à une antinomie philosophique fondamentale : ou bien l'absolutisme d'une fondation toujours arbitraire et récusable, ou bien le relativisme et le contextualisme véritable chant du cygne de la pensée.

III - Le paradigme de la domination récusé : la communication comme fondement du social

L'édifice intellectuel élaboré par Habermas s'écroule-t-il totalement du fait de cette aporie ? Non car la domination c'est-à-dire « les structures détériorées de la communication ne constituent pas l'élément ultime de la réflexion ; elles ont leur fondement dans la logique d'une communication linguistique fonctionnant parfaitement »⁽⁶⁷⁾. La construction habermassienne n'est pas en cause quant à sa finalité ni même quant à ses fondements premiers mais quant au cadre théorique dans lequel elle s'élabore. Il lui faut donc subir des réaménagements, voire une révision. Cette nouvelle théorie, nous dit Habermas, « a rompu avec le primat de l'épistémologie et considère les présuppositions de l'activité intercompréhensive indépendamment des présuppositions transcendantales de la connaissance »⁽⁶⁸⁾. En d'autres

(67) - Jürgen Habermas, "Introduction à la nouvelle édition" [1971] in *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1975, vol. I, p 47.

(68) - Jürgen Habermas, "Préface II" [août 1982] in *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit, p 5.

termes, le discours habermassien s'institue plus directement comme théorie pratique. Le préalable est d'appréhender différemment la notion de communication grâce à un double virage pragmatique et reconstitutif (1). Sur cette base, il sera possible d'ériger la communication en paradigme (2) puis d'examiner les implications au niveau d'une théorie de la démocratie (3).

1 - La reconstruction de la notion de communication

Puisqu'il n'est plus possible de penser la communication sur la base d'un sujet réfléchissant c'est-à-dire sur la base d'une philosophie de la conscience, Habermas va se tourner vers la philosophie contemporaine dont la caractéristique est d'avoir opéré un "tournant linguistique". *Stricto sensu*, ce tournant désigne l'émergence de l'analyse sémantique au travers de la pensée de Frege et de sa célèbre distinction entre les représentations toujours subjectives et les pensées toujours universelles. Ces dernières se réfèrent à un état de chose et sont caractérisées par une structure propositionnelle. *Lato sensu*, ce tournant désigne aussi l'émergence de l'analyse pragmatique notamment à travers la pensée de Charles Sander Pierce relative au processus de sémiotique⁽⁶⁹⁾. Or celle-ci rompt avec la conception classique du langage comme instrument permettant de représenter le monde instaurant une vérité propositionnelle⁽⁷⁰⁾. Au contraire, le langage est conçu, ici, comme le lieu, le *medium* où apparaissent les règles régissant l'action au travers des prétentions à la validité contenues dans chaque acte de parole. « Le siège de la rationalité se déplace ainsi de la composante propositionnelle à la composante illocutoire ; en même temps, les conditions de validité cessent d'être rattachées à la proposition »⁽⁷¹⁾. En outre, l'analyse pragmatique dépasse la simple perspective du locuteur - qui intéressait l'analyse sémantique et les théories de l'intentionnalité - pour prendre également en compte la relation locuteur/auditeur et celle de la proposition à un état de chose. Habermas a affiné l'analyse pragmatique en montrant qu'un acte de parole manifeste la volonté de s'entendre [premier point] sur quelque chose dans le monde [second point] avec quelqu'un [troisième point]. Dès lors les prétentions à la validité sont triples : prétention à la sincérité ou à l'authenticité, celle à la justesse normative, celle à la vérité auxquelles il faut ajouter la condition sine qua non de l'intelligibilité. Il ajoute également qu'au-delà du langage, les participants ont en commun une

(69) - Dans la mesure où ce qui se dit (le signe) renvoie à ce dont on parle (l'objet) qui ne sera établi qu'au terme d'une entente (entre interprétants), la signification d'un énoncé s'appréhende par le contexte intersubjectif.

(70) - Cette conception classique du langage est à l'œuvre, par exemple, chez Karl Popper qui déclara : « Ce qui est en jeu dans le langage humain, ce sont les propositions. C'est sur elles seules que repose l'exceptionnelle faculté de présenter la vérité du monde réel » cité in Karl-Otto Apel, *Le logos propre au langage humain*, Combas, Ed. de l'Éclat, 1994, p 7.

(71) - Jürgen Habermas, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1993, p 82.

“forme de vie”⁽⁷²⁾. Mais le point essentiel est constitué par le passage proclamé par Habermas d’une philosophie du sujet à philosophie de l’intersubjectivité. Ici, le regard se décentre de la conscience de soi vers l’*inter esse*.

A cet égard, la notion de reconstruction qui va se substituer à celle d’auto-réflexion, est tout à fait exemplaire. La reconstruction constitue une recherche des conditions de validité des arguments c’est-à-dire une exploration des contextes dans lesquels les arguments prennent leur force, ou encore, une recherche sur les conditions de reconnaissance intersubjective d’un argument. Une telle notion se distingue de celle d’auto-réflexion à plusieurs niveaux :

- d’une part, au niveau de l’approche des phénomènes : l’auto-réflexion dénonce la fausse objectivité et prétend révéler à la conscience le mode erroné de constitution de l’objet. La reconstruction ne s’intéresse pas à la constitution de l’objet mais seulement à sa validité c’est-à-dire à sa reconnaissance. Elle ne fait rien accéder à la conscience.

- d’autre part, au niveau de l’objet sur lequel elle porte : l’auto-réflexion tente de saisir le processus de formation d’une identité individuelle ou collective ce qui lui impose d’évoluer dans le cadre d’une philosophie du sujet. La reconstruction ne saisit que des systèmes anonymes de règles ce qui ne requière pas un sujet fondateur.

- enfin, au niveau de la finalité : l’auto-réflexion vise directement une transformation de la pratique en éliminant la fausse conscience, en faisant advenir l’inconscient au conscient. « Les reconstructions explicitent sans conséquences pratiques (...) le savoir intuitif qui est acquis avec une compétence à base de règles »⁽⁷³⁾.

Deux autres différences paraissent également essentielles : tout d’abord, la reconstruction implique que le philosophe analyse la réalité à partir des actes du discours ordinaire et non à partir de la conscience du sujet réfléchissant qui, poussée à l’extrême, n’est guère partagée. Ensuite, la philosophie elle-même n’a plus le même statut. Alors qu’elle était comprise comme la critique radicale tendant vers un au-delà de la domination, Habermas lui assigne aujourd’hui d’une part, le rôle de préserver une place aux théories universalistes (y compris scientifiques)

(72) - En fait, nous voyons que Habermas restaure la doctrine des intérêts de connaissance au niveau des utilisations du langage. En outre, cette structure trichotomique des prétentions à la validité constitue une réutilisation de l’architecture kantienne (la vérité pour la critique de la raison pure ; la justesse normative pour la critique de la raison pratique ; la sincérité ou l’authenticité pour la critique de la faculté de juger) même si ce fut le schéma des fonctions du langage de Karl Bühler qui l’inspira. Enfin, l’idée d’une convergence entre le monde vécu et les actes de paroles traverse toute la théorie de la communication de Habermas. Hilary Putnam l’a également exprimé puisque, selon lui, « Comprendre un jeu de langage, c’est partager une forme de vie » cité in Jean-Marc Ferry, *Philosophie de la communication*, Paris, Cerf, coll. “Humanités”, 1994, tome 1, p 24.

(73) - Jürgen Habermas, “Postface” in *Connaissance et intérêt*, op. cit, p 368.

face aux recherches empiriques et d'autre part, le rôle d'interprète entre les savoirs spécialisés des experts et la pratique quotidienne⁽⁷⁴⁾.

C'est donc par un tournant pragmatique et en substituant la reconstruction à l'autoréflexion que Habermas peut poursuivre l'élaboration de sa théorie de la communication. Un tel tournant a cependant un sens plus profond ; il remplace un geste philosophique de défi vis-à-vis de la réalité par un geste d'humilité ainsi que le nota Paul Ricoeur. Dans la mesure où une théorie critique de la domination défie toujours la réalité au profit d'un au-delà, elle s'inscrit donc souvent, à tort, dans une logique d'anéantissement de la domination (finalité pratique) alors même qu'elle ne peut qu'expliquer et reconnaître celle-ci (finalité théorique). Surtout toute théorie de la domination tend à reconduire une logique de la lutte pour le pouvoir c'est-à-dire à reconduire la structure propre à la domination. L'enjeu est alors la suprématie du discours critique sur l'idéologie légitimant la domination. Or, l'intuition centrale de Habermas exprimée dès ses débuts, est que penser la domination exige de quitter le terrain de la lutte pour le pouvoir pour se placer sur celui de la lutte pour la reconnaissance. C'est pourquoi l'on peut à bon droit donner le statut de paradigme à l'hypothèse falsifiable d'une communication idéale.

2 - La communication comme paradigme de l'analyse sociale

Abandonnant l'épistémologie, Habermas se consacra à une théorie de la rationalité de l'action. Or, ce thème est déjà en lui-même significatif de son changement d'approche. En effet, Habermas ne s'intéresse plus à la raison en elle-même c'est-à-dire à la raison comme sujet mais seulement comme prédicat. Son analyse porte sur ce qui est rationnel, non sur la raison en soi. Il signifie par là le congé donné à la raison substantielle au profit d'une raison purement

(74) - On comparera utilement les textes suivants pour mesurer l'évolution du discours de Habermas sur le rôle de la philosophie : "La philosophie, à quoi bon ?" [1971] in *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, "Tel", 1987, pp 19-50 ; "Le rôle de la philosophie au sein du marxisme" in *Après Marx*, Paris, Fayard, 1985, pp 295-310 ; "La redéfinition du rôle de la philosophie" in *Morale et Communication*, Paris, Cerf, coll. "Passages", 1991, pp 23-40. Ce dernier texte qui énonce le double rôle de la philosophie est très critiquable. D'une part, Habermas reprend inconsidérément la critique de l'épistémologie dressée par Richard Rorty dans *L'homme spéculaire*, Paris, Le Seuil, 1990. D'autre part, l'idée commune à ces deux auteurs reste celle d'un nécessaire dépassement de la métaphysique après Kant sans qu'aucun des deux auteurs ne rendent compte qu'un tel thème est solidaire d'une démarche positiviste. La philosophie a aussi pour tâche d'indiquer les conditions de possibilité du discours rationnel ce qui implique plus que le simple rôle de "Platzhalter". Pour une critique percutante de ce point, voir Claude Piché, "L'héritage néo-kantien de Jürgen Habermas" in C. Piché, *Kant et ses épigones. Le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, pp 191-245.

procédurale⁽⁷⁵⁾. Habermas ne se préoccupe plus du fondement qui déterminerait le contenu des règles mais s'intéresse à la fondation c'est-à-dire au lieu d'où peuvent s'énoncer les normes de l'action. Par ailleurs, l'idée de rationalité de l'action renvoie au fait que toute action incorpore un savoir (donc la rationalité propre à celui-ci) et constitue un moyen terme, une voie procédurale entre la volonté et le but. En ce sens, « ce que fait Habermas, au fond, sans le dire, mais d'une façon évidente, dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, c'est de partir du concept wébérien d'activité rationnelle pour redéployer ce concept en fonction de l'architecture kantienne de la raison pure »⁽⁷⁶⁾. C'est pourquoi Habermas dessine une typologie des actions suivant leur rationalité. A la base se situe l'action téléologique orientée vers le succès qui peut être soit instrumentale lorsque l'interaction porte entre un acteur et une chose, soit stratégique si elle comprend deux acteurs. La première a une rationalité technique tandis que la seconde correspond à un calcul égocentrique d'utilité. L'action axiologique ou régulée par les normes constitue un second mode d'action régie par les règles morales d'un groupe social donné. L'acteur répond à une attente de comportement généralisée. L'action dramaturgique, enfin, est constituée par une auto-présentation de soi où l'acteur fournit à son public une image choisie et contrôlée. Elle incarne une expression de la subjectivité contrôlée ou œuvre la rationalité esthétique. Ces différentes notions sont autant d'idéal-types. N'existant pas à l'état pur, elles servent d'instruments pour l'observateur afin d'interpréter la réalité empirique. Chacun de ces modèles se réfère à une des fonctions du langage et donc à une des prétentions à la validité : la fonction de représentation et la prétention à la vérité pour l'action stratégique ; la fonction d'expression d'une identité communautaire et la prétention à la justesse normative pour l'action axiologique ; celle d'expression d'une identité subjective et la prétention à l'authenticité ou à la sincérité pour l'action dramaturgique.

Cependant, chacun des modèles appréhende partiellement l'interaction et se contente d'engager une seule des composantes du langage. Pour saisir l'intégralité de l'interaction, il faut donc se référer à un nouveau modèle intégrant toutes les fonctions du langage à égalité et rendant simultanément compte des différentes prétentions à la validité. Ce modèle est celui de l'action communicationnelle qui n'est pas un idéal-type puisqu'il ne sert pas à mesurer la réalité. Il a plutôt la nature d'un *interpretandum* c'est-à-dire d'un instrument permettant à l'acteur, à l'auditeur et à l'observateur (le sociologue) de discuter sur un pied d'égalité des prétentions et de leur validité. La valeur de ce modèle tient à ce qu'il parvient à appréhender l'interaction dans sa globalité c'est-à-dire à la fois en tant que procédure et en tant

(75) - Bien que nous l'ayons déjà souligné dans la note précédente, nous rappelons que cet aspect de l'œuvre de Habermas est des plus critiquable. La rupture qu'invoque Habermas est largement illusoire : les "oppositions" entre fondement et fondation, entre raison substantielle et raison procédurale exigeraient un examen plus sérieux.

(76) - Jean-Marc Ferry, "La philosophie moderne face à la société moderne : la reconstruction habermassienne" in *Les Cahiers de Philosophie*, 1987, n°3, p 26.

qu'argumentation⁽⁷⁷⁾. L'action communicationnelle est donc le lieu où émergent les normes de l'action.

Cependant, la théorie habermassienne de la communication n'est pas uniquement une théorie de l'action mais aussi une théorie de la société. Elle ne se borne pas à étudier la rationalité de l'action en démontrant l'articulation entre les différents modes d'action et le modèle implicite et contrefactuel de l'action communicationnelle. Elle appréhende également la rationalisation sociale c'est-à-dire l'évolution de la place et du poids de chacune des rationalités de l'action au sein du processus de modernisation de la société. A cet égard, l'évolution sociale peut être perçue d'un double point de vue : celui du monde vécu (*Lebenswelt*) et celui du système.

Le monde vécu peut être intuitivement compris comme le monde culturel ambiant. Il est le lieu de la communication, là où se partagent les expériences plutôt que celui du discours où est thématifiée l'expérience. De ce fait, il est aussi le lieu de la reconnaissance réciproque. En d'autres termes, le monde vécu désigne l'ancrage de la communication, le milieu où elle se déploie quotidiennement. Horizontalement, la structure du monde vécu renvoie à celle des actes de discours c'est-à-dire aux trois composantes que sont la culture, la société et les structures de la personnalité ou si l'on préfère le monde objectif des connaissances (prétention à la vérité), le monde éthique ou moral (prétention à la justesse normative) et surtout le monde subjectif (prétention à l'authenticité). Verticalement, la structure du monde vécu renvoie à l'épaisseur ou la profondeur historique des expériences accumulées. C'est pourquoi il se compose d'un savoir de premier plan relatif à l'environnement spatio-temporel de la situation de parole, d'un savoir contextuel dépendant du milieu social et d'un savoir d'arrière-plan totalement pré-réflexif ou acritique⁽⁷⁸⁾. On peut donc percevoir l'ensemble de la société à partir de ce socle de l'expérience sociale.

(77) - Bien des théoriciens et notamment des sociologues considèrent le modèle stratégique comme fondateur et élémentaire. Cependant la primauté du modèle de l'action communicationnelle est établie par un argument simple. Dans le modèle stratégique, la coordination de l'action (seconde dimension du langage) résulte d'une manœuvre si bien qu'elle est involontaire pour au moins un des partenaires. L'action stratégique suppose une asymétrie fondamentale puisque celui qui agit stratégiquement feint de rechercher l'entente. On voit ainsi que ce modèle repose sur une atteinte unilatérale aux présuppositions de l'action orientée vers l'entente (le modèle communicationnel) qui est véritablement première.

(78) - Habermas fournit trois exemples de ces savoirs : le savoir de premier plan explique que si «je mentionne le fait qu'il neige en Californie, mon interlocuteur ne me posera pas de questions s'il sait que je viens de rentrer de San Francisco ou que par exemple, je travaille au service météorologique» ; le savoir contextuel explique qu'une même idée ne peut être présentée de la même façon à un public parisien, marseillais ou californien puisque la formation scolaire et plus largement la culture y est différente ; le savoir d'arrière-plan a été illustré par John Searle lorsqu'il montra que l'expression "le chat est couché sur la natte" implique (à l'arrière-plan) une

Cependant, dans la société moderne où les activités sont fonctionnellement différenciées, l'éclairage du monde vécu apparaît trop faible pour rendre suffisamment compte des interactions sociales où la coordination des actions relève de régulateurs artificiels et non plus du langage naturel. A cet égard, il est bien évident que l'action des acteurs se réalise également dans le cadre de secteurs d'activité extrêmement organisés où règnent des impératifs autoréférentiels de stabilisation. L'acteur doit donc abandonner la perspective interne du monde vécu au profit d'une perspective qui lui est imposée par un ensemble de règles existantes. Dès lors, la société peut être analysée à partir d'un autre pôle : celui du système. On perçoit d'ailleurs intuitivement ce que peuvent être le système économique (comprenant le système technique de production, le système monétaire d'échanges, le système fiscal de redistribution), le système social et politique (comprenant le système administratif ou bureaucratique, le système juridique et le système électoral de la représentation), le système culturel enfin (comprenant le système d'éducation, celui scientifique de la recherche, celui médiatique). En outre, le système définit un niveau d'organisation où la rationalité stratégique prédomine sur la rationalité communicationnelle. En d'autres termes, le système implique une rationalité où le langage naturel sert principalement de médium permettant la transmission des informations. Il est simplement générateur de sens tandis qu'il est également une source de l'intégration sociale c'est-à-dire qu'il soutient les fonctions de l'interaction en répartissant les rôles dans le cadre de la rationalité communicationnelle. Mais cela ne signifie pas que le système ne constitue pas un milieu de la reconnaissance pour les individus. A vrai dire, il véhicule une reconnaissance et une coordination des actions d'un autre type : celle s'opérant par des médiums systémiques qu'est notamment l'argent⁽⁷⁹⁾.

A ce niveau, Habermas reprend la théorie de Talcott Parsons relative aux mécanismes de régulation dont un exemple nous est fourni par la monnaie :

« La monnaie est un médium, c'est-à-dire un langage d'un genre spécial servant à transmettre des messages entre partenaires de l'échange, en particulier des informations sur les intentions et les conditions. C'est un médium symbolique, car en elle-même la monnaie n'a pas de valeur. (...) [C'est] un mécanisme tout à fait spécial de coordination des actions réciproques. On peut lui attribuer deux propriétés essentielles. D'abord, il permet la généralisation des interactions dont il

représentation des corps soumis à la pesanteur. Voir Jürgen Habermas, "Actions, actes de parole, interactions médiatisées par le langage et monde vécu" [1988] in *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, Paris, Armand Colin, 1993, pp 65-104. La notion de monde vécu a fait l'objet d'une analyse profonde de la part de Nathalie Zaccāi-Reyners entre trois volumens dont le dernier est consacré à Habermas : Nathalie Zaccāi-Reyners, *Le monde de la vie*, Paris, Cerf, coll. "Humanités", tome 3 - "Après le tournant sémiotique", 1996, 126 pages.

(79) - Dans la *Théorie de l'agir communicationnel* [1981 pour l'édition originale], Habermas avançait deux régulateurs systémiques : l'argent et le pouvoir plus un régulateur naturel - le langage. Depuis son traité *Droit et démocratie* [1992], il faut considérer que l'argent est le seul médium systémique tandis que le pouvoir intègre une logique systémique et une logique communicationnelle.

assure la régulation : à une action X peut s'enchaîner une action Y de n'importe qui (sous condition qu'il ait de l'argent), se situant n'importe où, intervenant à n'importe quel moment, et faite avec n'importe quelle motivation subjective. Ensuite, il contribue à formaliser l'interaction, à l'aide d'un symbolisme de type formel précisément : il réduit considérablement la complexité de la situation que l'action Y doit traiter, en lui imposant une définition standard »⁽⁸⁰⁾.

Ces médias de régulations systémiques agissent donc comme des “réducteurs de complexité” au sens employé par Luhmann⁽⁸¹⁾.

Rappelons, car ce point est fondamental, que les points de vue du système ou du monde vécu permettent de percevoir chacun la société dans sa totalité. Cependant, l'éclairage fourni par chacun des pôles est simplement plus efficace pour certaines activités. Selon Habermas, l'évolution sociale doit s'analyser à partir de la distinction entre l'intégration sociale opérée par les mécanismes de formation du consensus relevant du monde vécu et l'intégration systémique opérée par les mécanismes de l'échange relevant du système. C'est la thèse dite de “la disjonction du système et du monde vécu”. Pour éviter tout malentendu, il convient de préciser que les médias systémiques ne sont pas totalement déconnectés de l'action communicationnelle utilisant le langage naturel car ils doivent être institués. La discussion lors de leur institutionnalisation juridique rattache ces mécanismes aux valeurs normatives du monde vécu. Encore une fois, l'intégration systémique relève aussi d'une rationalité communicationnelle mais très appauvrie puisque les mécanismes de formation du consensus inhérents au langage naturel ne jouent que très indirectement. En fait, Habermas envisage même l'hypothèse d'une genèse communicationnelle du système ce qui signifie que la rationalité propre au système procède d'une adaptation de la rationalité communicationnelle à une situation nouvelle - celle des sociétés complexes. L'avantage de la rationalité du système est précisément de largement délester les acteurs du fardeau de la coordination de leurs actions. Si l'on préfère, la thèse de la disjonction du système et du monde vécu stipule l'existence de deux intégrations différentes (l'une sociale, l'autre systémique) mais nullement l'existence de deux rationalités disjointes dont l'une relèverait du système (une rationalité stratégique ou fonctionnelle) et l'autre du monde vécu (la rationalité communicationnelle). Cette thèse a rencontré des critiques de gauche

(80) - Louis Quéré, “Communication sociale : les effets d'un changement de paradigme” in *réseaux*, 1991, n° hors-série consacré à Habermas, pp 30-31.

(81) - La perspective systémique utilisée par Habermas est issue d'un long débat avec l'œuvre de du sociologue Niklas Luhmann encore méconnue en France. Cette discussion débuta en 1971 avec le livre commun de Habermas et Luhmann intitulé *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung ?*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1971. Cette discussion s'est poursuivie dans la quasi-totalité des ouvrages de Habermas. Voir, par exemple, Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1987, pp 434-454 et aussi *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, pp 61-65 et pp 368-386 (discussion sur un épigone de Luhmann, Helmut Willke). Voir également les articles de Habermas et Luhmann dans *Actuel Marx*, 1997, n°21, “Le droit contre le droit”.

qui ont voulu voir dans la rationalité systémique - conçue selon ces interprètes comme indépendante de la rationalité communicationnelle - le retour d'une figure de la domination et de l'aliénation⁽⁸²⁾. En réalité, la domination n'est pas du tout assimilable à la rationalité systémique.

Cependant une seconde difficulté émerge. Chaque système génère des impératifs de maintien en l'état c'est-à-dire d'auto-conservation qui ne sont pas du tout appréhendables par l'acteur à partir de sa perspective interne du monde vécu. Chaque système possède donc une dynamique interne qui ne tient pas compte de l'impératif d'actualisation du monde vécu. Habermas considère même que la frontière entre le système (l'intégration systémique) et le monde vécu (l'intégration sociale) « immigrer dans la société elle-même »⁽⁸³⁾. L'intégration systémique déborde progressivement des secteurs économique et administratif pour aborder le secteur de la culture et de la socialisation. C'est la thèse de "la colonisation du monde vécu" par l'intégration systémique. « Aujourd'hui, les impératifs économiques et administratifs, médiatisés par l'argent et le pouvoir, investissent des domaines qui vont inévitablement "capoter" s'ils sont déconnectés de l'activité orientée vers la compréhension »⁽⁸⁴⁾. De ce point de vue, il se produit une sorte de monétarisation ou marchandisation de l'ensemble de la société qui est constitutive d'une déformation systématique de la communication. Telle est, en définitive, la figure contemporaine de la domination selon Habermas.

L'analyse qu'a ainsi opérée Habermas nous conduit directement à un projet politique qui constitue la réponse positive à la question de la domination. Celui-ci prend la forme d'une défense du consensus c'est-à-dire des principes qui en permettent la formation. Ces principes constituent l'essence de la démocratie ainsi qu'il l'avait suggéré dès *L'Espace public*. Voilà

(82) - Voir notamment Thomas McCarthy, "Complexity and Democracy : or the Seductions of Systems Theory" in *Praxis International*, 1984, vol. 4, n°1, pp 77-91 repris dans *New German Critique*, 1985, n°35, pp 27-53 et in A. Honneth et H. Joas (sous la dir.), *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1991, pp 119-139 traduit "Complexité et démocratie. Les séductions de la théorie des systèmes" in *Réseaux*, 1991, n° hors-série, pp 49-72. Voir aussi la réponse de Habermas à ces critiques : "Entgegnung" in Axel Honneth et Hans Joas (sous la dir.), *Kommunikatives Handeln : Beiträge zu Jürgen Habermas "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Frankfurt-am-Main, 1986. Une traduction partielle opérée par Louis Quéré de la troisième partie de cette réponse est parue en français sous le titre "Médias de communication et espace public" in *Réseaux*, n° hors-série, 1991, pp 75-88. En France, les critiques de gauche ont plutôt considéré que le second Habermas avait congédié la question de la domination. Pour un bon exemple argumenté de cette position, voir Yves Sintomer, *Jürgen Habermas et les dilemmes d'une théorie contemporaine de la démocratie*, Thèse de science politique, Florence-Paris VIII, 1995, notamment p 308.

(83) - Jürgen Habermas, "Médias de communication et espaces publics", op. cit., p 80.

(84) - Jürgen Habermas, "La dialectique de la rationalisation" in *les Cahiers de Philosophie*, 1987, n°3, p 81.

pourquoi l'analyse de Habermas débouche sur une théorie de la démocratie visant un approfondissement voire une radicalisation de celle-ci.

3 - La communication, fondement d'une démocratie radicale

Comment dans une société pluraliste parvenir à un consensus exempt de domination ? Comment protéger la diversité du monde vécu, l'intégrité de cet univers de l'expérience partagée face au risque d'une fonctionnalisation complète de la société ? Telles sont, en substance, les interrogations qui animent la théorie habermassienne de la démocratie. Cette dernière chercha d'abord à expliquer comment un consensus sur le plan pratique c'est-à-dire moral et politique est possible. Elle montra ensuite comment cette quête du consensus pourrait être institutionnaliser au plan politique.

Comment s'accorder sur ce qui est juste ? Habermas a proposé sur ce terrain une éthique de la discussion qu'on évoquera brièvement⁽⁸⁵⁾. Précisons d'emblée qu'il convient de se méfier de cette appellation : l'éthique de la discussion n'est en vérité pas une théorie morale ou éthique mais une théorie discursive relative à la morale ; elle n'est pas une théorie sur la morale ou de la morale - énonçant donc des normes morales - mais une théorie du fait moral⁽⁸⁶⁾. Le but de cette éthique est qu'elle tire «au clair le noyau universel de nos intuitions éthiques et réfute le scepticisme moral. Elle renonce du même coup à toute contribution substantielle propre. Son objet se bornant à mettre en évidence une procédure de formation de la volonté, elle cède la place aux personnes concernées dès lors qu'il s'agit pour elle de devoir trouver une réponse à leurs questions pratico-morales»⁽⁸⁷⁾. Habermas qui entend situer sa contribution dans le prolongement de l'éthique kantienne - ce qui ne va pas sans difficultés - caractérise sa *Diskursethik* par quatre propriétés. Elle est :

a) déontologique car elle ne prescrit pas les règles de la vie bonne mais propose des règles pour décider du juste ;

(85) - Outre les ouvrages de Habermas touchant à cette question [essentiellement *Morale et Communication*, Paris, Cerf, 1986 et *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, 1992], on se référera à l'œuvre de Karl-Otto Apel qui développe un point de vue légèrement différent : *L'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, coll. "Humanités", 1994, 119 pages et son article "L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites" in *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. I, Paris, PUF, 1989, pp 154-165. Voir également : Jean-Marc Ferry, *L'éthique reconstructive*, Paris, Cerf, coll. "Humanités", 1996, 115 pages. La principale et meilleure étude sur l'éthique de Habermas est, à ce jour, celle de William Rehg, *Insight and Solidarity. The Discourse Ethics of Jürgen Habermas*, Berkeley et Londres, University of California Press, 1994, 273 pages.

(86) - Voir Hervé Pourtois, *Justice et démocratie délibérative. Le libéralisme politique de John Rawls et l'éthique de la discussion de Jürgen Habermas en perspective*, Louvain-la-Neuve, Février 1995, pp 121-122.

(87) - Jürgen Habermas, "Les objections de Hegel à Kant valent-elles également pour l'éthique de la discussion" in *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf, coll. "Passages", 1992, p 31 (traduction modifiée).

b) cognitiviste car ces règles relatives au jugement moral reposent sur le postulat de la justifiabilité rationnelle des normes ;

c) formaliste car elle ne constitue qu'une méthodologie générale sans fixer de contenu particulier ;

d) universaliste car les propositions qu'elle formule qui émanent d'une reconstruction des conditions de possibilité de la communication, valent universellement par-delà les cultures et les systèmes de croyances.

Pour compléter la présentation de cette théorie, il convient de souligner trois autres propriétés de la *Diskursethik* : d'une part, elle se proclame éthique de la responsabilité car elle entend prendre en compte les effets de la norme - donc les conséquences de son adoption et de son application - et entend ainsi s'opposer à l'éthique de la conviction kantienne qui sépare radicalement la fondation de l'application⁽⁸⁸⁾. D'autre part, elle est une éthique post-conventionnelle car l'argumentation critique doit procéder d'une critique interne qui confronte nos aspirations à la réalité sociale. La morale doit donc être réflexive par rapport à son propre mode d'énonciation et statuer sur son exigibilité. Enfin, il s'agit d'une éthique procédurale et non simplement d'une éthique formelle ou formaliste. En tant qu'éthique procédurale, l'éthique de la discussion se distingue d'abord de l'éthique substantielle dont la normativité porte sur le contenu d'une action particulière (par exemple, le "Tu ne tueras point" du décalogue). Elle se distingue aussi d'une éthique formelle qui ne détermine pas un contenu mais une finalité à laquelle est attachée une méthode à suivre pour s'orienter moralement. Mais ce précepte méthodologique s'impose d'emblée aux destinataires en dehors de tout accord entre eux (par exemple, la règle d'or : "Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait"). A l'inverse, l'éthique procédurale ne se borne pas à impliquer un point de vue méthodique mais désigne une procédure sans déterminer de finalité. En outre, le précepte méthodologique implique, ici, un accord entre les destinataires. L'éthique procédurale renvoie donc à un universel pragmatique.

Quel type de procédure prescrit l'éthique de la discussion ? Celle-ci se caractérise par deux principes. D'une part, le principe d'universalisation qui relativise l'impératif catégorique kantien. Ce principe "U" s'énonce ainsi :

« Chaque norme valide doit satisfaire à la condition selon laquelle les conséquences et les effets secondaires qui, de manière prévisible, résultent de son observations universelle dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun peuvent être acceptées sans contrainte par toutes les personnes concernées »⁽⁸⁹⁾.

(88) - Cette opposition héritée de Weber est, en réalité, très peu pertinente car Kant n'a jamais soutenu une pure éthique de la conviction : voir Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, Paris, Vrin, pp 51-53. Une pure éthique de la responsabilité serait d'ailleurs problématique : voir Höffe, *ibid*, pp 70-73.

(89) - Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, op. cit, p 34. La première formulation se trouve dans *Morale et Communication*, op. cit, pp 86-87 et aussi p 135.

Ce premier principe détermine donc la justifiabilité des normes c'est-à-dire qu'il formule la règle d'argumentation que l'on doit suivre si l'on veut justifier la validité morale d'une norme. Remarquons que ce principe "U" synthétise en réalité quatre conditions à savoir : a) le droit égal de chacun à faire valoir ses intérêts et donc ses arguments ; b) le respect des règles et des engagements ; c) le caractère public de la discussion ; d) l'absence de contrainte. Cette dernière condition est, pour le sujet qui nous occupe, la plus intéressante : superficiellement, elle désigne l'invalidité de tout accord sur une norme résultant d'une domination c'est-à-dire d'un rapport d'autorité, de tromperie, de coalition d'intérêts, de corruption, de menace ou encore d'un recours à la force de l'habitude. Plus profondément, l'absence de domination est une condition qui prescrit une règle non coercitive c'est-à-dire dans un cadre dialogique, la "loi du meilleur argument". On retrouve donc au niveau de la validité des normes morale, le constat que nous évoquions à propos de la critique de Weber par Habermas : la légitimité exclue la domination et réciproquement. D'autre part, le second principe avancé par l'éthique habermassienne est le principe de discussion. Ce principe "D" s'énonce ainsi :

« Chaque norme valide devrait pouvoir trouver l'assentiment de tous les concernés, pour peu que ceux-ci participent à une discussion pratique »⁽⁹⁰⁾.

Ce second principe détermine donc la procédure de justifiabilité des normes c'est-à-dire la procédure que l'on doit suivre si l'on entend justifier la validité d'une norme morale. Pour bien différencier ces deux principes, on peut relever deux points : d'une part, si le premier principe est axé sur la logique de l'argumentation, le second est axé sur le moyen de cette argumentation à savoir la discussion ; d'autre part, si le premier principe constitue plutôt une réponse au sceptique en avançant la justifiabilité rationnelle des normes, le second constitue plutôt une réponse au "solipsisme méthodique" ou aux représentations monologiques de l'argumentation en avançant la nécessité d'une discussion pratique réelle. Habermas le dit nettement : 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. Seul un processus intersubjectif de compréhension peut conduire à une entente de nature réflexive »⁽⁹¹⁾.

Une telle éthique se focalise donc sur le lieu d'où les normes rationnellement justifiées peuvent émerger sur la base d'un consensus exempt de domination. Cela constitue la base du projet démocratique de Habermas. Cependant dans les sociétés modernes fonctionnellement différenciées, l'intégration ne saurait relever d'un simple consensus éthique dans la mesure où la morale est reléguée à l'arrière-plan et qu'elle n'est dotée que d'un pouvoir très faible. Aussi l'éthique ne saurait être la composante unique ni même principale d'une théorie normative de

⁽⁹⁰⁾ - Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, op. cit, p 34 ; première formulation dans *Morale et Communication*, p 87 et aussi p 114.

⁽⁹¹⁾ - Jürgen Habermas, "Notes programmatiques pour fonder en raison une éthique de la discussion" in *Morale et Communication*, Paris, Cerf, 1986, p 88.

la démocratie. Elle ne saurait être relayée par le droit car ces deux domaines ont leurs exigences propres et sont donc différenciés au plan argumentatif. Malgré tout, comme l'écrit Habermas, « c'est dans la mesure où le principe de discussion prend une forme juridique qu'il se transforme en principe de démocratie »⁽⁹²⁾.

Habermas en vient donc à développer une théorie du droit qui constitue l'ultime étape de son analyse politique. A l'instar de la morale, il ne faut pas voir dans *Droit et démocratie* une théorie du droit mais plutôt une théorie discursive du fait juridique qui entend redonner un sens à l'évolution du concept de droit en démontrant « qu'il n'existe pas entre l'État de droit et la démocratie, un rapport historique et contingent, mais bien un lien conceptuel, ou interne »⁽⁹³⁾. Nous ne reviendrons pas, ici, sur la lente et sinueuse genèse de la réflexion habermassienne sur le droit⁽⁹⁴⁾. En revanche, ce qui nous intéresse est le déploiement d'une certaine conceptualité du pouvoir politique. Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas insistait sur le caractère systémique du pouvoir conçu sur le modèle de l'argent. Cette thèse était solidaire de la perspective générale de l'ouvrage qui visait à dénoncer certaines pathologies sociales à travers le risque d'une fonctionnalisation de l'ensemble de la société. Habermas plaçait alors ses espoirs dans une réactivation du monde vécu face aux empiètements des systèmes dont celui régit par le pouvoir. Cette thèse le conduisit vers un "modèle de la forteresse" ou encore

(92) - Jürgen Habermas, "Postface" in *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, p 485.

(93) - Jürgen Habermas, "Postface" in *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, p 480.

(94) - Habermas aborda la question du droit pour la première fois à la fin du second volume de la *Théorie de l'agir communicationnel*. Il revint sur cette question à l'occasion de deux conférences prononcées à Harvard en 1986 et publiées sous le titre *Droit et Morale. Tanner Lectures (1986)*, Paris, Seuil, coll. "Traces écrites", 1997, 92 pages. Deux autres études préparatoires au traité *Droit et démocratie* - et intégrées comme tel dans l'édition allemande du traité - furent publiées en français : "La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d'espace public" in *Lignes*, septembre 1989, n°7, pp 35-58 et "Citoyenneté et identité nationale. Réflexions sur l'avenir de l'Europe" in Jacques Lenoble et Nicole Dewandre (eds.), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*, Paris, Esprit, 1992, pp 17-38. Pour une introduction à la genèse de la question du droit chez Habermas, voir : Pierre Guibentif, "Et Habermas ? Le droit dans l'œuvre de Jürgen Habermas. Éléments d'orientation" in *Droits et Société*, 1989, n°11-12, pp 159-189 ; Hervé Pourtois, "Rationalisation sociale et rationalité juridique" in *Revue philosophique de Louvain*, 1991, tome 89, n°83, pp 469-498 ; Jacques Lenoble, "Droit et communication : Jürgen Habermas" in Pierre Bouretz, *La force du droit*, Paris, Esprit, 1991, pp 163-190 ; voir aussi le remarquable article de Mathew Deflem, "Introduction. Law in the Habermas's Theory of Communicative Action" in *Philosophy & Social Criticism*, 1994, vol. 20, pp 1-20. Ce même auteur a d'ailleurs publié une bibliographie essentielle des travaux internationaux consacrés à la question "Habermas et le droit" : Mathew Deflem, "Habermas, Modernity and Law : A Bibliography" in *Philosophy & Social Criticism*, 1994, vol. 20, pp 151-166.

“modèle du siège”⁽⁹⁵⁾. L’idée, ici, est que les “espaces publics autonomes” constitués par exemple par les associations n’ayant aucun lien avec le pouvoir pourraient générer un “pouvoir communicationnel” qui viendrait assiéger le pouvoir bureaucratique de l’administration lequel a une nature systémique. Cette esquisse du pouvoir politique vise, en réalité, à contrer les théories politiques - et les discours sociologiques qui en découlent - qui soutiennent soit l’idée d’une possible conquête du pouvoir d’État, soit l’idée d’une possible destruction de ce pouvoir⁽⁹⁶⁾. Or, aujourd’hui, Habermas est revenu sur cette manière de concevoir le politique ; il propose désormais un “modèle d’écluses”. A la base, il faut comprendre que la notion de politique doit être scindée en deux : d’un côté, elle désigne l’opinion publique et la formation de volonté à quoi correspond la notion de “pouvoir communicationnel” ; d’un autre côté, elle désigne l’État auquel correspond la notion de “pouvoir administratif”. Cela permet donc de dessiner la configuration du système politique qui est composé d’un centre - le parlement, les tribunaux, l’administration y compris le gouvernement, les principes d’élection et de concurrence des partis - et d’une périphérie composée par les “associations formatrices de l’opinion” c’est-à-dire la société civile - les églises, les associations caritatives, celles de pensée, les associations d’écrivains, les institutions culturelles comme les académies - et par des structures plutôt extérieures à cette société civile telles que les mass médias, les mouvements sociaux, les partis politiques. En d’autres termes, cette périphérie n’est rien d’autre que l’espace public politique lequel est formel c’est-à-dire non organisé par des procédures. Il agit comme une caisse de résonance qui reçoit ses impulsions de la répercussion des problèmes sociaux sur le vécu des personnes privées. Dans cet espace public politique opèrent des processus de formation de l’opinion et de la volonté c’est-à-dire des mécanismes d’intellectualisation des contenus et des prises de positions rendus possibles par l’absence de relation directe à l’action politique. C’est ici qu’émerge le pouvoir communicationnel qui ne sera transformé en pouvoir administratif qu’en passant les “écluses” que constituent les procédures de l’État de droit démocratique. Habermas écrit ainsi : « les décisions, pour être légitimes, doivent être régulées par des flux communicationnels qui sont partis de la périphérie et traversent les écluses des procédures propres à la démocratie et à l’État de droit, avant d’entrer dans le système parlementaire ou dans les tribunaux »⁽⁹⁷⁾. Or ces “écluses” ne sont rien d’autre que des procédures institutionnalisées par le droit. Celui-ci n’est pas conçu par

(95) - Modèle développé dans Jürgen Habermas, “La souveraineté populaire comme procédure. Un concept normatif d’espace public” in *Lignes*, septembre 1989, n°7, pp 35-58.

(96) Dans une interview faisant suite à l’édition américaine de *Droit et démocratie*, Habermas déclara ainsi : « L’image du “siège” du pouvoir bureaucratique de l’administration par le pouvoir communicationnel des citoyens, je l’ai introduite afin de faire face aux conceptions classiques des révolutions c’est-à-dire à la conquête et à la destruction du pouvoir d’État » in “An Interview with Jürgen Habermas”, *Theory, Culture & Society*, 1996, vol. 13, n°3, p 3 [c’est nous qui traduisons].

(97) - Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, op. cit, p 383.

Habermas comme étant seulement fonctionnel c'est-à-dire qu'il structure de manière contingente l'environnement social ; il est aussi rationnel au sens où chaque norme contient une prétention à la validité. En ce sens, le droit requiert une justification et donc des espaces publics culturellement ancrés. Ainsi l'État de droit et la démocratie sont liés l'un à l'autre par le fait que «le droit légitime est généré par le pouvoir fondé sur la communication, celui-ci étant à son tour transformé en pouvoir administratif au moyen du droit légitimement édicté»⁽⁹⁸⁾. Remarquons deux implications relatives à la notion de domination : premièrement, en démontrant que le droit est au carrefour de la contingence et de la validité, Habermas récuse implicitement les théories qui ne voient en lui qu'une structure idéologique sans lien avec la validité. En d'autres termes, l'analyse de Habermas récuse le discours sur le droit des théories critiques de la domination⁽⁹⁹⁾. Deuxièmement, en développant une théorie de la démocratie radicale, Habermas entend aussi montrer que l'on peut esquisser un projet politique qui soit critique sur notre réalité sans pour autant recourir à l'utopie de l'abolition de la domination. Une telle analyse risque fort de désarçonner. Il y a fort à parier que les critiques de gauche stigmatiseront l'absence de la catégorie de la domination dans la conceptualisation du pouvoir politique. L'une d'entre elle n'écrivait-elle pas : « Il n'y a pas de pouvoir communicationnel qui trouverait son origine dans les tendances à la délibération et à la discursivité présentes dans le social. (...) Il y a des modalités de domination économique-sociale qui se trouvent sanctionnées et redoublées au niveau politique par le jeu d'institutions étatiques »⁽¹⁰⁰⁾. A cela, on peut répondre par au moins trois arguments : d'une part, s'agissant d'une théorie normative de la démocratie, elle ne vise pas à expliquer la totalité des manifestations sociales du pouvoir mais seulement à faire valoir certains traits des pratiques existantes pour esquisser une lecture et une perspective. Habermas évoqua son ouvrage comme «un geste d'appel impuissant»⁽¹⁰¹⁾. D'autre part, Habermas énonce clairement que le principe de la discussion ne vaut pas pour la

(98) - Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, op. cit, p 188.

(99) - C'est, par exemple, tout à fait le cas de l'analyse de Pierre Bourdieu selon qui le discours du droit est une opération symbolique qui désamorce les conflits sociaux en naturalisant l'ordre dominant. Prétendant rendre un arbitrage neutre et impartial, le droit ne ferait que légitimer un ordre inégal caractérisé par des rapports de domination. Voir Pierre Bourdieu, «La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique» in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, septembre 1986 notamment p 13 où l'auteur écrit : « Le droit consacre l'ordre établi en constatant une vision de cet ordre qui est une vision d'État, garantie par l'État ».

(100) - Jean-Marie Vincent, «Les méandres du pouvoir. De la domination à la liberté» in *Futur antérieur*, 1995, n°25-26, pp 153-181 (citation, p 159). Un peu plus loin, l'auteur stigmatise l'idée de souveraineté populaire comme procédure et affirme que la souveraineté est une transcendance par rapport aux corps des citoyens, « elle se fait domination abstraite, produisant et reproduisant l'impuissance relative du plus grand nombre » (p 165). J.-M. Vincent finit par proposer comme remède une «politique de désadhérence» qui devrait déconstruire les relations de pouvoir.

(101) - in «An Interview with Jürgen Habermas», *Theory, Culture & Society*, 1996, vol. 13, n°3, p 9.

totalité de la société ce qui laisse la place pour d'autres modèles accordant plus de poids à la domination⁽¹⁰²⁾. Enfin, dans la mesure où Habermas fait de l'autonomie privée la condition de l'autonomie publique (et réciproquement), celle-ci doit être développée y compris matériellement pour garantir la participation de chacun à l'espace public dans lequel d'ailleurs la légitimité des "luttres pour la reconnaissance" est reconnue. C'est là un mécanisme de prise en compte des dominations et des inégalités empiriquement existantes. Reste cependant que Habermas ne reconnaît pas de valeur paradigmatique à la catégorie de la domination pour penser le pouvoir politique ce qui ne signifie pas qu'une théorie normative doive ignorer totalement cette notion.

Conclusion

L'examen de l'évolution de la place de la notion de domination dans l'œuvre de Habermas nous permet donc de tirer trois leçons : premièrement, contre Arendt, Habermas fait valoir l'impossibilité de penser le pouvoir en excluant la domination ; deuxièmement, contre Hobbes, Schmitt et Weber, Habermas fait valoir l'impossibilité de réduire le pouvoir à la domination qui peut, certes, être rationalisée, mais jamais être légitime ; troisièmement, contre les théories critiques de la domination allant de Marx à Bourdieu en passant par l'École de Francfort et Foucault, Habermas fait valoir l'impossibilité de faire de la domination un paradigme de la théorie politique.

Si la théorie politique doit renoncer au point de vue de Sirius qui permet d'éveiller à la conscience les dominés, si elle doit également refuser toute finalité utopique à ses projets sous peine de reconduire les échecs dramatiques de ce siècle, elle se doit en revanche de puiser dans les énergies utopiques pour mettre en lumière les éléments normatifs déjà tacitement présents dans nos pratiques et ainsi constituer les assises d'un projet politique.

(102) - Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, op. cit, p 330 ou il écrit : «Je ne concevrai pas [la politique délibérative] comme le modèle de toutes les institutions sociales (pas même de toutes les institutions étatiques)».