

REPRÉSENTATIONS HÉGÉLIENNE ET HABERMASSIENNE DE LA RAISON MODERNE : CAUSES ET IMPLICATIONS DES MUTATIONS D'UN CONCEPT

Kouamé YAO

Assistant au Département de Philosophie

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan

RÉSUMÉ

Hegel associe à la modernité un concept de raison dont la caractéristique essentielle est l'absolutisme : la raison donne forme au réel et gouverne le monde. Mais dans sa phase de déploiement effectif, la raison moderne se confine dans le cadre restreint du positivisme et de la technocratie. Il en résulte le triomphe de la raison instrumentale, laquelle, en l'absence de toute instance critique, demeure assujettie à l'instinct primaire de réalisation de soi et de domination de l'autre.

Ces errements de la raison moderne imposent à Habermas de sauver le projet rationaliste de la modernité. Aussi propose-t-il le paradigme de l'intercompréhension communicationnelle comme l'alternative à la raison centrée sur le sujet.

Mots-clés

Habermas, Hegel, modernité, raison communicationnelle, raison subjective.

ABSTRACT

Hegel associates modernity with the concept of reason whose main characteristic is absolutism: it shapes reality and rules the world. But in its actual deployment, modern reason inspired from Hegelian rationalism confines itself to the limit framework of positivism and technocracy. As a result, instrumental reason triumphs in the absence of any critical instance, putting itself in the service, not of a superior reason, but of the primary instinct of self-realization and domination of the others.

This absolutist wandering of modern reason imposes on Jürgen Habermas to save the rationalist project of modernity. To this effect, he proposes an alternative to reason centered on the subject. His new representation of modern reason lies on the paradigm of intersubjectivity communication.

Keywords

Habermas, Hegel, communicative reason, modernity, subjective reason.

INTRODUCTION

Hegel fait de sa philosophie, à la fois, la mise au point et l'achèvement de la culture occidentale telle qu'elle avait cours depuis le *Ve siècle av.J.-C*¹. Il juge que le temps est venu de clore la philosophie spéculative et d'en venir enfin à l'exposition systématique de la science à laquelle aspire l'humanité depuis des siècles. A cette fin, il extirpe la raison de la sphère des abstractions pour en faire un modèle pratique de solutions logiques aux problèmes réels des individus et des communautés. Identifiée comme conscience de soi, la raison, selon Hegel, ne peut se maintenir et s'épanouir que par la conquête de sa liberté aux dépens du monde. Comme s'il justifiait sa conception pratique de la raison, Hegel écrit : «... *comme raison, devenue assurée d'elle-même, (...) elle (la conscience de soi) est certaine de soi-même comme réalité, ou elle est certaine que toute réalité effective n'est rien d'autre qu'elle* »². La positivité vers laquelle Hegel oriente la raison signifie la réconciliation de la conscience de soi avec le monde naturel ou humain qui l'entoure. Or pour réaliser ce but, elle ne peut adopter qu'une attitude de négation et de domination vis-à-vis de ce monde foncièrement hostile. Érigée ainsi en principe universel de tout sens et de tout être, la raison, telle que conçue par Hegel, apparaît surtout comme un principe de domination au regard de l'aspect autoritaire de la conscience de soi qui s'emploie éperdument à dissoudre toute source d'autorité autre que la sienne.

Pourtant, les solutions aux problèmes pratiques des sociétés modernes inspirées du rationalisme hégélien auraient provoqué « *la dysharmonie (...) de la relation existant entre le progrès technique et le monde vécu social* »³, au point de remettre en cause la première conception véritablement moderne de la raison⁴. En effet, suite à la montée du fascisme et après la deuxième guerre mondiale, l'on s'est aperçu que la raison moderne inspirée de l'hégélianisme a perdu sa perspective d'une évolution vectrice de progrès et de liberté. Instrumentalisée aussi bien du point de vue théorique que du point de vue pratique, elle a entraîné le retour à la barbarie. Face à ce chaos, Adorno et Horkheimer produisent

une critique radicale de l'Aufklärung et en appellent à la déconstruction de la modernité. A l'opposé, Habermas recourt à l'éclairage des Lumières pour saisir l'éthique communicationnelle inhérente à la raison, mais apparemment négligée ou même ignorée par la pensée hégélienne.

Alors, en quel sens la représentation hégélienne de la raison diffère-t-elle de celle de Habermas ? Le passage d'une raison centrée sur le sujet à une raison communicationnelle garantit-il, à l'humanité, la liberté et le bonheur tant recherchés ?

I.- LES FIGURES DE LA RAISON MODERNE CHEZ HEGEL

La philosophie classique conçoit la raison comme une faculté à la fois positive et normative. En tant que faculté positive, la raison est le pouvoir de combiner des concepts et des lois logiques. Comme faculté normative, elle est le pouvoir de discerner le bien et le mal, le valide et le non valide et même le beau et le laid. Opposée à l'instinct et au sentiment, cette faculté serait le propre de l'homme.

Dans ses réflexions consacrées à l'homme, être doué de raison aux prises avec la réalité naturelle, Hegel écrit : « *En tant que doué de conscience, l'homme doit se placer en face de ce qu'il est, (...). Mais l'homme est(...) engagé dans des rapports pratiques avec le monde extérieur, et de ces rapports naît également le besoin de transformer le monde* »⁵. Dans cette logique de conquête, Hegel ébauche pour la modernité naissante une nouvelle représentation de la raison. En effet, avec Hegel, la raison devient « *la substance, c'est-à-dire ce par quoi et en quoi toute réalité trouve son être et sa consistance* »⁶. Totalisation effective de l'être, la raison, au sens hégélien, est aussi principe d'assujettissement et guide infaillible dans la conduite des affaires individuelles et collectives. Voilà pourquoi Hegel en fait quatre grandes figures couvrant les différents domaines de l'existence humaine : la raison observante, la raison opérante, la raison législatrice et la raison légisprobatoire. Alors, en quel sens ces figures de la raison rattachent Hegel aux dérives à venir de la modernité occidentale ?

« *La raison, telle qu'elle surgit immédiatement comme certitude de la conscience d'être toute réalité, prend la réalité proprement dans le sens de l'immédiateté de l'être ;(...)* La raison ainsi, en tant que conscience observante, aborde les choses en étant d'avis qu'elle les prend en vérité comme choses sensibles, opposées au moi »⁷. Sous cette forme, la raison, fait l'expérience, non pas de soi-même, mais des choses telles qu'elles sont. Elle les appréhende comme choses sensibles opposées à soi, et à travers l'élaboration d'un savoir, cherche l'identité de soi-même et la réalité naturelle. C'est ainsi que

la raison observante démontre que le monde est rationnel, et qu'il fonctionne selon des lois qui sont celles de la raison.

À l'inverse de la raison observante, la raison opérante vise à poser ce qui est sien comme ce qui est, ou plutôt, comme ce qui devait être. Aussi Hegel écrit-il : « *La conscience(...) ne veut pas faire l'expérience d'elle-même, mais au contraire faire l'expérience de l'essence des choses* »⁸. Autrement dit, en tant que raison opérante, la conscience de soi s'efforce de réaliser dans le monde ou dans l'être ses propres déterminations subjectives (désirs, volonté, pensées, intérêts, etc.). En fait, le monde n'étant pas immédiatement donné comme identique à l'individu, celui-ci a le devoir de le rendre identique à ce qu'il est en produisant lui-même un monde. Telle est la certitude que le rationalisme hégélien met en œuvre et élève à la vérité pour la modernité occidentale.

Aux deux figures de la raison susmentionnées, il faut adjoindre la raison législative. Dans celle-ci, l'objet auquel la conscience se rapporte est déterminé comme substance éthique et la conscience comme conscience éthique. A ce sujet, l'auteur écrit :

« *Ce qui (...) est objet à la conscience, a la signification d'être le vrai ; le vrai **est** et **a validité** dans le sens d'être et de valoir **en soi** et **pour soi-même** ; il est la **Chose absolue** qui ne pâtit plus de l'opposition de la certitude et de sa vérité, de l'universel et du singulier, du but et sa réalité, mais la Chose absolue dont l'être-là est la **réalité effective** et l'**opération** de la conscience de soi. Cette Chose est donc la **substance éthique**, et la conscience de cette Chose est **conscience éthique** »⁹.*

Au regard de ce passage, la raison législative apparaît comme la saine raison qui sait immédiatement ce qui est juste et bon. Elle serait donc en droit d'instituer des lois qui doivent être et valoir en et pour soi. Toutefois, Hegel lui-même affirme que, vu son incapacité à légiférer, « *La raison législative est rabaisée à une raison examinatrice* »¹⁰. En d'autres mots, la raison a désormais pour rôle d'examiner le contenu de la loi pour savoir si celui-ci peut être une loi ou non.

En représentant la raison moderne comme totalisation effective, Hegel en fait une donnée aussi bien réelle qu'idéale, aussi bien objective que subjective, aussi bien singulière qu'universelle. Sous l'impulsion de ce paradigme, l'homme moderne s'arroge le droit de contrôler, d'organiser et de transformer le monde, en vue du bonheur, au moyen de la raison et des œuvres de la raison. Mais, dans sa phase de pleine réalisation, la raison moderne triomphante, dont la fin véritable est l'accomplissement d'elle-même, sera cause de bien de méfaits : individualisme, aliénation de l'homme à l'objet technique, exploitation économique de l'homme par l'homme, etc. Ces apories du rationalisme hégélien ne sont-elles pas les vraies causes des mutations de la raison moderne ?

II.- RATIONALISME HÉGÉLIEN ET CRISE DE LA MODERNITÉ : LES RAISONS D'UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA RAISON

L'optimisme démesuré de Hegel en la raison débouche sur l'assurance surfaite d'une conscience de soi qui, se voulant absolument certaine d'elle-même, prétend donner sens et être à tout, y compris l'homme lui-même. En effet, à l'œuvre dans la science et la technique, la raison contribue à rendre la production plus efficace afin de satisfaire les besoins de l'homme. C'est aussi par la seule raison que l'homme prétend régler l'organisation de la société par des lois ; c'est enfin par la raison que l'homme prétend garantir la liberté en remplaçant l'arbitraire et la violence par le droit et l'échange. En somme, forte du rationalisme hégélien, la modernité s'est voulu la promesse et la possibilité de réaliser le bonheur humain, en termes de vie sécurisée, d'accumulation de richesses matérielles, de reconnaissance sociale et de puissance. C'est en ce sens que Alain Touraine définit la modernité comme « *l'histoire des progrès de la raison* »¹¹, c'est-à-dire la marche triomphante de la raison vers sa plénitude.

Mais dans la course effrénée d'une raison aux prises avec sa propre volonté de domination, la modernité ne court-elle pas à l'irrationnel et à la barbarie ? En effet, dans la phase de réalisation de la modernité, sa vision rationaliste du monde inspirée de l'hégélianisme dégénère en action purement instrumentale. Plutôt que de se conduire selon les règles universelles de la raison objective, l'homme moderne est désormais voué à la poursuite irréfléchie d'intérêts matériels, du pouvoir financier, de la domination politique et de la réalisation de soi. Cette déchéance de l'homme moderne conduit irrémédiablement à la crise de la modernité. Dans la sphère socio-économique, cette crise apparaît sous l'aspect d'un malaise social généralisé entretenu par une société technicisée et individualiste dont les caractéristiques principales sont la froideur et l'indifférence. A cela, il faut ajouter les nombreux conflits qui surgissent dans les sphères de la production matérielle (artisanat, agriculture et industrie), de la production culturelle (monde scolaire et universitaire), de l'intégration sociale (chômeurs, retraités et femmes) et de la socialisation (famille et société civile).

Les autres aspects de la crise de la modernité consécutive au règne de la rationalité instrumentale et de l'activité téléologique sont la destruction du sacré et de ses interdits, le refus de la révélation divine et le déclin des religions. Or, en évinçant ainsi l'idée de Dieu, le rationalisme élimine, *ipso facto*, l'idée d'âme à laquelle est étroitement liée celle d'homme. En définitive, le rationalisme incite indirectement à l'effacement du sujet humain.

Dans son principe, la représentation hégélienne de la raison moderne donne plus de valeur et de dignité à la vie humaine. Cependant, sa réalisation la rend, en partie, responsable des pathologies des sociétés modernes. En effet, avec Hegel, la raison s'engage dans le monde en s'efforçant de produire individuellement, envers et contre tous, l'unité entre elle et le monde. Elle façonne tout à son image et s'impose comme l'unique principe de normativité. Or, ainsi que l'écrit Paul Valadier « *une telle rationalité qui se prend pour norme ultime et exclusive, en vient à oublier qu'à se développer exclusivement, elle engendre l'irrationnel, le non-sens et la non-liberté* »¹². La crise de la modernité, telle que présentée, conduit Jürgen Habermas à proposer une autre représentation de la raison moderne. En quoi diffère-t-elle de celle impulsée par l'hégélianisme ? Quelles en sont les implications ?

III.- LES IMPLICATIONS D'UNE NOUVELLE CONCEPTION DE LA RAISON MODERNE

Sans doute fasciné par la pensée morale de la période hellénistique, Hegel a conçu pour la modernité une raison qui réalise le triomphe exclusif des lois et des principes de la conscience de soi. Mais dans cette perspective conquérante, la raison devient la principale cause de la perturbation de l'équilibre intersubjectif qu'elle était pourtant censée garantir aux sociétés modernes.

Aux yeux de Habermas, l'échec de Hegel à saisir la raison en termes d'intersubjectivité communicationnelle, c'est-à-dire facteur de relations dialogiques entre sujets libres se reconnaissant comme tels, est une catastrophe historique. En effet, négligeant la dimension communicationnelle de l'entendement humain au profit de la raison subjective et de la philosophie de la conscience qui lui est sous-jacente, l'hégélianisme accentue la fragmentation sociale en incitant l'humanité à la quête effrénée de l'hégémonie : domination technique du monde naturel, domination politique de l'homme par l'homme.

Or, pour Habermas, la raison correctement conçue comme une raison communicationnelle « *constitue la puissance absolue d'unification* »¹³. Voilà pourquoi, s'élevant contre toute représentation erronée de la raison tendant à en faire un Absolu idéaliste, il écrit : « *Une raison pure, qui pourrait ne se vêtir qu'après coup des atours du langage, cela n'existe pas. C'est d'emblée une raison qui s'incarne à la fois dans les réseaux de l'activité communicationnelle et dans les structures du monde vécu* »¹⁴. Ainsi, sous l'angle de la philosophie habermassienne, la raison moderne se doit d'être essentiellement communicationnelle, c'est-à-dire la faculté de produire et de recevoir des arguments.

Rationalité à l'œuvre dans la pratique linguistique, elle est orientée vers l'intercompréhension subjective, et donc, instaure des relations non plus monologiques, mais dialogiques. Vu que les structures communicationnelles du langage sont le reflet des structures de la raison universelle, la raison communicationnelle a le pouvoir, non seulement, de faciliter les interactions entre sujets capables d'agir et de parler, mais aussi de développer la solidarité interpersonnelle, créant ainsi une communauté communicationnelle dont les membres obéissent à des nécessités de coopération et d'intercompréhension, au lieu d'une logique de domination.

Au regard de ses « *aspects porteurs d'émancipation et de réconciliation* »¹⁵, la raison communicationnelle se révèle comme gage de progrès, d'harmonie et de liberté. D'où la nécessité, selon Habermas, non pas de renoncer à la modernité parce qu'elle est en crise, mais de faire de la raison communicationnelle son nouveau paradigme. Mais, quelles implications induit un tel changement dans notre représentation de la raison moderne ?

A.- L'abandon de la philosophie du sujet

La première implication du passage d'une raison centrée sur le sujet à la raison communicationnelle est l'abandon du paradigme de la philosophie du sujet au profit du paradigme de l'intercompréhension communicationnelle. Le principe de la subjectivité étant foncièrement incompatible avec l'intersubjectivité constitutive de la communication, « *il fallait remplacer le paradigme de la connaissance des sujets par celui de l'entente entre sujets capables de parler et d'agir* »¹⁶. Cette solution s'impose car, « *les apories catégoriales de la philosophie de la conscience* »¹⁷, à savoir les perturbations majeures des sociétés modernes causées par le triomphe de la rationalité instrumentale et téléologique sont, en réalité, un symptôme d'épuisement du paradigme de la philosophie du sujet telle que inaugurée depuis Descartes. Le terme « philosophie du sujet » désigne toutes les philosophies qui font la promotion du sujet conscient de soi (Moi) en tant qu'il est la source ultime de légitimation de tout : loi juridique, norme morale, décision politique, valeurs culturelles et artistiques, connaissances scientifiques et activités techniques. Ces philosophies, à l'image de l'hégélianisme, consacrent la prétention de chaque individu humain à être une substance pleinement autonome. Pire, sous l'emprise de la philosophie du sujet, l'homme moderne adopte une attitude doublement objectivante. D'une part, il se comporte comme le sujet qui ne voit en lui-même que celui qui fait face au monde dans son ensemble et va le dominer. D'autre part, il a l'attitude d'un sujet qui ne voit en lui-même qu'une réalité dénuée de toute spiritualité. Pour Habermas, en faisant de l'homme moderne un sujet absolu, solitaire et tributaire de rien, les philosophies du sujet se rendent

responsables des pathologies des sociétés modernes : individualisme, positivisme, technocratie et « *économicisme* ».

Or, selon ce philosophe allemand, en remplaçant le paradigme de la philosophie du sujet par celui de l'intercompréhension communicationnelle, c'est-à-dire la recherche de l'entente entre sujets capables de parler et d'agir, l'attitude objectivante dans laquelle le sujet humain se rapporte à lui-même et aux réalités matérielles qui l'entourent cesse d'être privilégiée. En effet, dans le modèle de l'activité orientée vers la compréhension intersubjective, les participants à l'interaction adoptent l'attitude performative qui consiste à coordonner leurs projets d'action en s'entendant les uns les autres sur quelque chose qui existe dans le monde. Il se crée alors entre locuteurs et auditeurs une relation interpersonnelle contraire à toute attitude objectivante. Dès lors, il faut percevoir la pensée philosophico-sociale de Habermas comme la reconstruction thérapeutique devant permettre à la modernité de « *sortir de la philosophie du sujet* »¹⁸. Dans cette théorie, l'agir communicationnel désigne toute interaction dans laquelle tous les acteurs jouissent des mêmes droits et recherchent l'intercompréhension autour du bien commun.

Le renoncement à la philosophie de la conscience (philosophie du sujet) dont le paradigme serait épuisé, consiste, d'une part, à opter pour une théorie philosophique et sociologique qui donne aux membres de la société « *les possibilités d'une plus large émancipation et d'une individuation croissante* »¹⁹ grâce à l'extension de la rationalité pratique. Entendons par là cette rationalité qui porte sur la problématique des valeurs et des normes servant à orienter l'action dans le cadre d'une compréhension intersubjective. D'autre part, il consiste à faire de la philosophie une réflexion critique qui s'attaque à tout absolutisme, à la compréhension scientiste que peuvent avoir d'elles-mêmes les sciences, et à la conscience technocratique des systèmes politiques. Une telle entreprise ne peut être que la conséquence d'une rupture radicale avec la raison instrumentale et téléologique, c'est-à-dire cette logique du succès et du triomphe insufflée à la modernité par l'hégélianisme.

B.- L'abandon du matérialisme historique

La deuxième implication du paradigme de la raison communicationnelle est le renoncement au matérialisme historique au profit de l'interaction communicationnelle. Le matérialisme historique de Karl Marx établit avec pertinence le lien dialectique entre forces productives et rapports sociaux de production. Pour rappel, dans la terminologie marxiste, les forces productives désignent tous les processus d'apprentissage et de production d'ordre instrumental, technique et même scientifique. Elles détermineraient

l'évolution socio-historique de l'humanité car, matérialisant le travail constitutif de l'espèce humaine, ces forces lui permettraient d'assurer constamment sa marche vers plus de liberté et de progrès. Sous cet angle, le matérialisme historique semble faire des infrastructures économiques (les forces productives) le modèle des sociétés modernes, car « *tout est absorbé dans le dynamisme immanent de la production* »²⁰.

Or, selon Habermas, cet assujettissement du « *cadre institutionnel des sociétés qui sont engagées dans un processus de « modernisation* »²¹ par « *les sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin* »²² a eu pour conséquence le blocage de la dialectique du mouvement historique. Face à ces bouleversements des structures sociales du monde moderne, la philosophie se doit de répondre à une question : comment construire un modèle conceptuel des changements institutionnels imposés par l'extension des sous-systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin ? En réponse à cette question, Habermas entreprend une reconstruction du marxisme en proposant de « *remplacer le couple forces productives et rapports de production par celui, plus abstrait, de travail et d'interaction* »²³.

Dans sa théorie sociale, Habermas part du constat que, dans le cadre de la vie en communauté, chaque personne nourrit des projets d'agir individuellement dans son environnement naturel ou social. L'exécution de ces projets d'action donne lieu à des interactions qui sont conflictuels et instables lorsque les acteurs sont exclusivement motivés par le succès. Auquel cas, ils ont recours à des instruments techniques, à des stratégies et à des savoirs scientifiques. Cette combinaison d'activité instrumentale, de science et de choix rationnel est ce que Habermas appelle « *« travail » ou activité rationnelle par rapport à une fin* »²⁴. Le travail est, en fin de compte, une activité foncièrement stratégique ayant un caractère monologique. En revanche, si l'attitude des acteurs est motivée par la seule intersubjectivité de la compréhension et donne lieu à des relations coopératives et stables, alors cette action relève d'une « *interaction médiatisée par des symboles* »²⁵. L'interaction est donc, au sens habermassien, une activité essentiellement communicationnelle qui procède du dialogue entre sujets qui se reconnaissent réciproquement comme tels.

En somme, pour Habermas, la modernité ne saurait être l'œuvre de la seule « *rationalité cognitive-instrumentale* »²⁶. Et le tort de Karl Marx, c'est d'avoir surestimé le rôle positif des forces de production dans son projet de libération de l'homme. Le travail productif, parce qu'il implique une domination appropriative de la nature, renvoie à un intérêt de connaissance nécessairement manipulatoire relevant de la rationalité technique. Habermas en conclut que, si les hommes doivent s'émanciper, cela ne pourra se faire, uniquement, ni par le truchement d'une organisation économique ni par celui de l'équipement technique de

la production. La domination de la nature dans le travail technique, loin de libérer l'humanité la conduit plutôt à une plus grande aliénation, car, la raison instrumentale et stratégique colonise le cadre institutionnel de la société constitué des autorités politique, morale et religieuse.

Par contre, considérant que, grâce à la rationalité qui lui est sous-jacente, l'interaction communicationnelle renvoie à un intérêt de connaissance émancipatoire, (elle donne aux hommes la possibilité de s'autodéterminer dans une délibération argumentative et pacifique), Habermas croit plutôt aux vertus de l'organisation des actions et des relations sociales par la médiation du langage. En effet, la raison, selon Habermas, n'est pas étrangère au langage et à l'intersubjectivité. Bien au contraire, « *tout acte langagier est d'emblée investi par le **telos** de la compréhension. Avec la première parole prononcée, c'est aussi la volonté d'un consensus universel et sans contrainte qui s'exprime sans ambiguïté* »²⁷. En coordonnant leurs paroles et leurs actions, le langage quotidien crée, entre les acteurs de la vie sociale et politique, une base de confiance en leur donnant les compétences de partenaires interactionnels, à savoir, la capacité à aller vers l'autre, à être proche, et à entretenir une relation de confiance. Par ailleurs, le langage ordinaire garantit aux acteurs une reconnaissance réciproque comme sujets autonomes et responsables, ainsi qu'une intégration dans laquelle le lien social et la stabilité des réseaux d'interaction procèdent d'une adhésion délibérée des agents.

En proposant le couple travail et interaction comme une façon de dépasser les apories du monde moderne, Habermas vise deux objectifs. D'une part, il veut rétablir la dialectique du mouvement historique bloquée par la tendance des forces productives à phagocyter les rapports sociaux de production, et ainsi restaurer la dimension émancipatoire de la modernisation. D'autre part, il veut revaloriser l'interaction communicationnelle dans la dynamique sociale des sociétés modernes, de sorte que, dans le mécanisme de leur évolution socio-historique, le savoir communicationnel et critique conserve la place qui lui revient à côté du savoir scientifique et technique.

En somme, le choix du couple travail et interaction s'explique clairement. Au travers de ce couple, Habermas, tente d'entretenir dans la conscience de l'homme moderne « *le dualisme du travail et de l'interaction* »²⁸. Il espère ainsi préserver la dichotomie entre les problèmes techniques relevant de l'activité instrumentale et stratégique et les problèmes pratiques issus de l'activité communicationnelle. Dans la même logique, il accorde autant d'importance aux questions de vérité et de bien-être qu'à celles de justice, de liberté et de goût. Mais en évinçant ainsi la raison subjective promue par l'hégélianisme, Habermas semble retourner, consciemment ou non, à la raison objective

qui enseignait le primat de l'intérêt général sur le particulier. Or, la raison à l'œuvre dans les réalités sociales contemporaines, « est, selon Peter Sloterdijk, *dès le départ une raison activiste et non placide qui ne se laisse diluer à aucun prix et qui de cette façon ne se soumet jamais au primat du commun, du général et de l'englobant* »²⁹. Alors, la raison communicationnelle serait-elle une autre illusion ?

CONCLUSION

Sous la plume de Hegel, la raison moderne est, à la fois observante, opérante, législatrice et légisprobatoire. Aussi renonce-t-elle à la passivité pour devenir pratique, active, et même conquérante. Elle se veut ainsi unification de la conscience de soi avec la réalité matérielle, réconciliation du sujet et de l'objet. Mais, investie d'une mission de libération dans un monde naturellement hostile, elle soumet celui-ci à ses propres lois afin de le transformer dans l'intérêt exclusif du sujet humain. Ainsi, à l'aune de l'hégélianisme, la raison moderne nous est présentée comme la figure progressiste de la liberté humaine.

Cependant, cette raison instrumentale, réduite à l'activité téléologique, souffre d'un dogmatisme qui l'empêche d'assurer pleinement l'effectivité de son pouvoir émancipatoire. Donnant d'elle-même l'image d'un pouvoir absolu, elle voit en tout ce qui l'entoure des objets à asservir ; sa vraie vocation étant de s'affirmer et de s'accroître. Dès lors, la modernité contemporaine ne peut qu'accueillir avec optimisme la nouvelle représentation de la raison, fruit de la pensée à la fois sociologique et philosophique de Jürgen Habermas. Essentiellement orientée vers l'intercompréhension subjective, la raison communicationnelle est, selon Habermas, le paradigme le mieux adapté aux sociétés complexes de la modernité, car elle promeut la démocratie délibérative vers laquelle tend inexorablement la modernité contemporaine. En accordant une telle importance au paradigme de l'intercompréhension communicationnelle, Habermas renonce au primat du paradigme de la production tel qu'on le trouve chez Karl Marx. L'agir communicationnel, qui est censé susciter de nouvelles formes d'intégration sociale, de repenser le couple forces productives et rapports de production, et au besoin, de le nier au profit du couple travail et interaction.

En définitive, avec le concept de raison communicationnelle, Habermas prétend redresser le rationalisme hégélien en ce sens qu'il envisage de préserver le progrès scientifique et technique des sociétés modernes, en l'associant à une éthique de la communication. Il espère ainsi, sur la base d'une raison essentiellement intersubjective, une

intégration des subjectivités qui déboucherait sur l'entente sociale parfaite. Or, pour que les sociétés contemporaines parviennent à un tel résultat, leurs membres devront se soumettre au primat de la communication sur les volontés individuelles, les intérêts particuliers et les besoins personnels. Dès lors, le rationalisme habermassien n'est-il pas une autre forme d'aliénation ?

NOTES

- ¹ Nous faisons allusion ici à la philosophie de Platon.
- ² HEGEL (Friedrich), *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, (Paris, Aubier-Montaigne, 1941, tome 1, p. 196.
- ³ HABERMAS (Jürgen), *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. Jean-René Ladmiral, (Paris, Gallimard, 1973, p. 80.
- ⁴ Nous nous référons à Jürgen Habermas pour qui « Hegel fut le premier philosophe à développer en toute clarté un concept de modernité » in *Le discours philosophique de la modernité*, (Paris, Gallimard, 1988, p. 5.
- ⁵ HEGEL (Friedrich), *Esthétique*, trad. S. Jankélévitch, (Paris, Flammarion, 1979, vol.1, p. 61.
- ⁶ HEGEL (Friedrich), *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, (Paris, éd. UGE, 1965, p. 48.
- ⁷ HEGEL (Friedrich), *La Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., pp. 205-206.
- ⁸ *Ibidem*, p. 205.
- ⁹ *Ibidem*, pp. 343-344.
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 348.
- ¹¹ TOURAINE (Alain.), *Critique de la modernité*, (Paris, Fayard, 1994, p. 24.
- ¹² VALADIER (Paul.), *Essai sur la modernité. Nietzsche et Marx*, (Paris, Cerf, 1974, p. 19.
- ¹³ HABERMAS (Jürgen), *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, (Paris, Gallimard, 1988, p. 391.
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 381.
- ¹⁵ *Ibidem*, p. 399.
- ¹⁶ *Ibidem*, p. 350.
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 349.
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 348.
- ¹⁹ HABERMAS (Jürgen), *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. Jean-René Ladmiral, (Paris, Gallimard, 1973, p. 69.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 210.
- ²¹ *Ibidem*, p. 19.
- ²² *Ibidem*, p. 21.
- ²³ *Ibidem*, p. 59.
- ²⁴ *Ibidem*, p. 21.
- ²⁵ *Ibidem*, p. 22.
- ²⁶ HABERMAS (Jürgen), *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. Jean-Marc Ferry, (Paris, Fayard, 1987, tome 1, p.26.
- ²⁷ HABERMAS (Jürgen), *Théorie et pratique*, trad. Gérard Raulet, (Paris, Payot, 1975, p. 47.
- ²⁸ HABERMAS (Jürgen).- *La technique et la science comme « idéologie »*, *Op. cit.*, p. 44.
- ²⁹ SLOTERDIJK (Peter).- *Critique de la raison cynique*, trad. Hans Hildenbrand, (Paris, Christian Bourgeois Editions, 1987, p. 658.

BIBLIOGRAPHIE

- HABERMAS (Jürgen).- *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. Jean-René Ladmiral, (Paris, Gallimard, 1973).
- HABERMAS (Jürgen).- *Après Marx*, trad. Jean-René Ladmiral et Marc de Launay, (Paris, Fayard, 1985).
- HABERMAS (Jürgen).- *Théorie de l'Agir Communicationnel*, trad. Jean-Marc Ferry, tome1, (Paris, Fayard, 1987).
- HABERMAS (Jürgen).- *Le discours philosophique de la modernité*, trad. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, (Paris, Gallimard, 1988).
- HEGEL (Friedrich).- *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, tome1, (Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1941).
- HEGEL (Friedrich).- *Principes de la philosophie du droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, trad. Robert Dérathé, (Paris, Vrin, 1975).
- HEGEL (Friedrich).- *Esthétique*, vol.1, trad. S. Jankélévitch, (Paris, Flammarion, 1979).
- RAULET (Gérard).- « Critique de la raison communicationnelle », in Bouchindhomme Christian. et Rainer Rochlitz(dir.).- *Habermas, la raison, la critique*, (Paris, Cerf, 1996).
- SLOTERDIJK (Peter).- *Critique de la raison cynique*, trad. Hans Hildenbrand, (Paris, Christian Bourgeois Editions, 1987).
- VALADIER (Paul).- *Essai sur la modernité. Nietzsche et Marx*, (Paris, Cerf, 1974).